

*José María  
González Ruiz*

**CREER  
ES  
COMPROMETERSE**



PENSAMIENTO



*Editorial Fontanella*

JOSÉ M.<sup>a</sup>  
GONZÁLEZ RUIZ

Nace en Sevilla. Ejerce su apostolado en una Iglesia popular de Triana, durante los difíciles años de la postguerra. Profesor del Seminario de Málaga y maestro de varias promociones de jóvenes sacerdotes. Doctor en Teología y Licenciado en Sagradas Escrituras por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Reconocido mundialmente como verdadero especialista en San Pablo. Sobre ello tiene publicadas: «El Evangelio de Pablo», «La dignidad de la persona humana según San Pablo», «Dimensiones cósmicas de la soteriología paulina». Realiza una destacada labor en Roma durante el Concilio, especialmente a través del DO-C, «Oficina de Documentación holandesa conciliar». Su «Teología del mundo» fue especialmente tenida en cuenta en la redacción definitiva del discutido Esquema XIII y Declaración sobre libertad religiosa.

En la actualidad desempeña un importantísimo papel en el diálogo abierto entre católicos y marxistas. En este sentido sus libros: «El cristianismo no es un humanismo», «Hacia una teología de la pobreza», «Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo», así como numerosas conferencias y artículos en diversas revistas nacionales y extranjeras, destacando el titulado «Cristianismo y revolución». Habiendo con ello esclarecido notablemente los cauces del diálogo.

Pensamiento n.º 19

1, 99  
José M.<sup>a</sup> González Ruiz

# CREER ES COMPROMETERSE



BARCELONA, 1968

**NIHIL OBSTAT:**

*El Censor*

**JOSÉ M. FONDEVILA, S. I.**

**Barcelona, 4 de diciembre de 1967**

**IMPRIMASE:**

**Dr. José M. GUIX, Vicario General**

**Por mandato de Su Excia. Rvma.**

**ERNESTO ROS, Pbro., Canciller secretario**

*A Albert G. Esteve y a todos  
mis amigos ateos creyentes.*

1.ª edición: octubre 1967

2.ª edición: enero 1968

3.ª edición: marzo 1968

Depósito legal: B. 7006-1968

Impreso en: Gráficas Diamante  
Zamora, 81-83 - Barcelona

© Editorial Fontanella, S. A. 1967

---

Escorial, 50      Barcelona - 12

*Printed in Spain*

## I. El iniciador de la fe: Dios

Según San Pablo, el predicador del Evangelio, de la buena noticia de que Dios está presente entre los hombres, tiene de alguna manera que esfumarse ante la tremenda realidad de un Dios del cual nadie puede tener el monopolio, ni siquiera los que oficialmente se llaman sus ministros.

Dios está por encima de todos nosotros.

Con esta consciencia, ponemos en común unas reflexiones modestas, mutiladas como toda reflexión humana, que jamás pueden pretenden otra cosa que unirse a la caravana de los buscadores de Dios.

Recuerdo aquella célebre estrofa del gran sevillano Antonio Machado:

*¿Tu verdad? No, la verdad.  
Y ven conmigo a buscarla.  
La tuya, guárdatela.*

Todos somos compañeros de un viaje hacia algo que es mayor que nosotros. Somos la compañía de los buscadores de Dios. Y Dios jamás podrá ser agotado por la búsqueda de ningún hombre: de ningún teólogo, de ningún clérigo, de ningún papa, de la misma Igle-

sia... Dios es «siempre mayor», como veremos al final de estas reflexiones.

Vamos, pues, a hablar de la fe.

Lo primero al hablar de la fe es hablar del iniciador de la fe.

Aunque parezca mentira, el iniciador de la fe no es el hombre. Es Dios. Es la frase que utiliza el autor de la Epístola a los Hebreos, uno de los grandes libros del Nuevo Testamento (Heb. 12, 2).

A Cristo se le llama el iniciador de nuestra fe, de nuestra comunidad de creyentes.

Un filósofo marxista francés, hombre benemérito del diálogo, Roger Garaudy, en los últimos contactos habidos con cristianos, concretamente con católicos, condensaba su dificultad, su «callejón sin salida» en el diálogo, haciendo esta afirmación: «Yo concedo que las preguntas que el creyente hace hacia Dios, hacia lo trascendente, no sean alienantes, no traben la marcha del hombre hacia un futuro mejor, dejen al hombre libre. Ahora, las respuestas que se dan a esa pregunta encorsetan al hombre, lo reducen, lo restringen, le impiden el vuelo libre de su autonomía».<sup>1</sup>

Comprendo que Roger Garaudy y tantos otros tengan de la fe una visión fenomenológica, o sea lo que ellos ven practicar en aquellos que llevan una etiqueta y que oficialmente se llaman cristianos o católicos. Y reconozco que Roger Garaudy haya podido ver en muchos de nuestros comportamientos religiosos esta ac-

titud: o sea, que la fe es una pregunta que el hombre le hace a Dios.

Pero debe ser lo contrario: la fe es una pregunta que Dios le hace al hombre.

## HAY QUE PARTIR DE LA BIBLIA

Todos nosotros sabemos que somos cristianos de una manera concreta. Y que como cristianos tenemos un punto de referencia, algo a lo que atenernos para partir de ahí. Fundamentalmente tenemos la Biblia, un punto de partida. Somos una religión del Libro. Oficialmente todas las iglesias cristianas —nosotros los católicos, por supuesto— coincidimos a partir de la Biblia. La Biblia es fundamental.

Pues bien, vamos a sumergirnos en una lectura no episódica o anecdótica, sino profunda y religiosa, de la Biblia. Porque a través de la Biblia Dios nos interpela. Y vamos a dejarnos interpelar por ese Dios, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Y lo primero que encontramos a flor de libro, a través de todos los libros de la Biblia —algunos distanciados por mil años de redacción—, es un denominador común: Dios.

Dios que está presente en el mundo, Dios que llama a los hombres por pura iniciativa, porque quiere, y nada más que porque quiere.

Dios es el totalmente OTRO, Dios es LO OTRO, lo que no es esto, lo contrario. Y usamos esta palabra,

1. *De l'anathème au dialogue. Un marxisme s'adresse au Concile.* Paris 1965.

porque la palabra «trascendente» puede asustar a muchos como una palabra filosófica.

Dios es EL OTRO, LO OTRO. Es el Absoluto, el absolutamente Absoluto.

La Biblia lo llama el Señor. «Señor» significa eso precisamente: el «Déspota»; es la palabra que muchas veces se utiliza en las traducciones griegas de la Biblia.

«Déspota», en el sentido incluso peyorativo, o sea el que no tiene más ley que su propia voluntad y que no da razones de su actuación.

Nosotros, como creyentes en un Dios Señor, en un Dios Déspota, en un Dios totalmente absoluto, en un Dios que además es celoso de su señorío, que no permite que fuera de El haya nadie que se llame Señor, que no haya nadie que pretenda ser absoluto; nosotros, los creyentes en ese Dios absoluto, en nuestra inclinación a Dios, en nuestra devoción a Dios, en nuestra adoración a Dios, agotamos todas las posibilidades de aceptar absolutos fuera de Dios.

### *EL CREYENTE ES UN REBELDE CONTRA LOS «ABSOLUTITOS»*

Por eso, inicialmente, el creyente es un rebelde contra los «absolutitos» que constantemente pretenden imponérsenos en la vida. El creyente es un hombre alérgico a todo absoluto que no sea Dios. Eso es lo que precisamente en la Biblia —sobre todo en el Exodo,

en el Levítico y en todos los Profetas— se nos aparece claramente: es la lucha contra los ídolos.

No solamente contra los ídolos, sino contra las pinturas de Dios, contra las imágenes de Dios.

Nosotros a veces hemos querido achicar a Dios, empujéncelo, hacer una edición de bolsillo de Dios. Un Dios que sea la respuesta a nuestras demandas. Que no sea el Dios que nos pregunta a nosotros y que, por consiguiente, nos coge de sorpresa.

Queremos preguntarle a El: lo sentamos en el banquillo de los reos o en el banco de los discípulos. Y lo acribillamos a preguntas para que nos dé una respuesta exacta; para de esta manera vivir nosotros instalados en la seguridad de una fe domesticada.

Es Dios quien debe preguntar, y nosotros responder.

Pues bien, precisamente ese Dios preguntador, sorprendentemente preguntador, está presente, tremendamente presente.

### *PRESENTE, PERO NO INMANENTE*

Pero ¿cómo es la presencia de Dios? Cuando hablamos de que Dios es trascendente, otro, totalmente otro, queremos decir que no es inmanente. No pertenece Dios a este mundo nuestro. Es OTRO, pero está presente, y además es tremendamente presente, pero no como uno de nosotros, no como formando parte de esta cadena de acontecimientos que es la vida humana, la vida cósmica, la evolución, la historia.

Dios está totalmente fuera. Y se pone presente por que quiere.

Y está íntimamente presente, pero jamás formando parte de esa evolución, jamás formando parte de esa concatenación de causas y efectos que es la historia del mundo y la historia del hombre.

### *UNA PREGUNTA INCOMODA*

Y vamos a hacer un repaso sobre esto, porque al final sacaremos consecuencias tremendamente prácticas. O sea, vamos a aterrizar en nuestra vida concreta.

Tengamos un poco de atención, porque a veces quizás algunas de estas ideas parecen un poco abstractas, pero en realidad no lo son. Después aterrizaremos en picado, y a veces nos sentiremos incómodos, siempre interpelados.

Empezaremos a sentir la incomodidad de la pregunta de Dios, que nos sorprende. Porque a nadie le gusta ser preguntado, estar sometido a un continuo examen. Mejor es examinar que ser examinado.

Pues bien, el Dios del «deísmo»<sup>2</sup> se considera presente nada más que en la regularidad del cosmos y en la solución concreta de los problemas humanos. O sea, Dios explica el cosmos. Esta palabra griega significa «orden», y los griegos atribuían a la presencia de Dios,

2. Entiendo por "deísmo" un concepto racionalista de Dios, o sea de un Dios razonado, de un Dios al alcance de la razón humana, como muchas veces se ha concebido en la historia humana. En este sentido hablamos del deísmo, sentido ciertamente peyorativo.

de algo divino en el mundo, ese orden; de modo que el desorden, por así decirlo, era algo fuera de Dios. Dios no podía estar presente más que en el orden. Y el día que uno descubriera un desorden, un trastorno, su fe en Dios se ponía en crisis.

Dios estaba también presente solamente en la solución concreta de los problemas humanos, en la solución de éxito. El día que el hombre no encuentre solución a su problema y se vea abocado al fracaso, entonces no ve a Dios, Dios se le escapa de las manos.

### *PRESENCIA DESCONCERTANTE*

Ahora bien, si leemos la Biblia, Dios está presente en la regularidad y en la irregularidad, en el orden y en el desorden, en la virtud y en el pecado, en el bien y en el mal, en el fracaso y en el éxito.

Para comprobar esto, no hay sino echar una ojeada a la Biblia. Solamente voy a señalar algunos libros importantes de la Biblia. El libro de Job, por ejemplo.

Job es un jefe idumeo bueno, temeroso y adorador de Dios, pero al que le van bien las cosas. Tiene ganados, tierras, criados, hijos. ¿Por qué?

En la Biblia jamás se dice que Dios quiera el mal-estar de los hombres; todo lo contrario, Dios está presente en la prosperidad. No es un Dios masoquista el nuestro.

Pero de pronto a Job las cosas empiezan a irle mal. Y el libro de Job nos presenta unas secuencias, como en una película: en el cielo, el demonio habla con Dios

y reta a Dios a ver si su fiel adorador Job lo seguirá adorando en la desgracia. Primero pierde los bienes, luego los hijos. Finalmente el diablo le dice a Dios que todo eso está bien, pero que el hombre «piel por piel»: no se le ha tocado la pelleja.

—El día que le toques la pelleja —dice el diablo— dejará de adorarte.

Y Dios permite que Job se vea también sometido personalmente a una lepra. Pero Job sigue adorando a Dios porque es un auténtico adorador, porque es creyente. El ve a Dios presente en todo. Lo vio presente en la prosperidad y en la desgracia y en el fracaso. Es un adorador sincero. Se enfada con Dios, dice palabras fuertes — «maldito el día en que yo nací» —, pero, sin embargo, no corta su relación con Dios, y Dios acepta esta oración angustiada, desgarrada.

Y entonces vienen los tres amigos viejos. Porque sin duda este libro está escrito por un joven contra los viejos. El autor humano de ese libro es un hombre joven que se alza contra cierta sabiduría, un poco cargante, de los mayores.

Aparecen, pues, tres amigos mayores, y repiten como un disco rayado el mismo argumento: el argumento deísta: «Mira, Job, esto te tiene que haber pasado por algún pecado que has cometido...»

Para ellos Dios tenía que ser la explicación de todas las cosas.

Es decir: yo acepto a Dios porque me explica o me resuelve todo.

Por consiguiente, si aquí yo tengo que seguir adorando a Dios, tengo que reconocer que en mí ha fallado algo, porque, si no, no se explicaría Dios. Dios

está presente en el orden, en la razón, pero no en la sinrazón y en el fracaso.

Job se resiste al argumento de sus amigos. Ellos vuelven a insistir. Si leemos el libro, observamos un círculo concéntrico, de una riqueza literaria enorme: el mismo argumento es repetido en distintas formas, pero en definitiva el mismo argumento.

Finalmente aparece el joven Elihú, que se encara con los viejos y les viene a decir: No sabéis nada de Dios. Dios es libre y está presente de una manera gratuita en el mundo; no está sometido a la regularidad. Dios está presente en todas partes y no viene a explicar al hombre sus problemas concretos. El hombre tiene que aceptar a Dios tanto en el éxito como en el fracaso, tanto en la prosperidad como en la desgracia, tanto en la razón como en la sinrazón. Dios es OTRO. Está íntimamente presente, pero no como razonador intrínseco de las cosas, no como una causa más, no como la última de las causas, la última de las razones. Dios está por encima de todo, pero tremendamente presente.

Finalmente aparece Dios, le da la razón a Elihú, condena a los tres amigos viejos, aprueba a Job, le perdona las pequeñas incoherencias que ha tenido en sus espontaneidades con Dios. Y le dice que haga un sacrificio para que mediante él Dios se aplaque del pecado que han cometido los tres viejos.

## A PESAR DEL PESIMISMO

Hay otro libro en la Biblia tremendamente desconcertante en este sentido: el libro del Eclesiastés. Es un libro pesimista.

Un viejo oriental que está sentado en la puerta de su bazar de baratijas, viendo pasar a todo el mundo, y da consejos en este sentido: no, no hay que fiarse de nada, todo falla, todo vuelve a empezar, la larga vida no tiene sentido...

Es un libro tremendamente pesimista. Y cuando uno lo lee, piensa que por qué este libro está en la Biblia, por qué este libro tiene un sentido religioso, por qué se encuentra en el canon de los libros inspirados. Y, efectivamente, la razón está al final del libro, en los dos últimos versículos: aquí está todo el contenido. Termina así, después de todo este pesimismo total: «Fin de todo este libro: Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque ahí está el hombre todo.» No hay más, nada más.

¿Por qué este hombre acepta a Dios? Por encima de todo, es un hombre pesimista que no encuentra solución a las cosas de la vida, pero mantiene su fe en Dios. Dios no es el que le arregla las cosas, no le garantiza una razón inmanente de ellas. El «eclasiastés» cree en Dios, simplemente, por encima de todo.

## LOS ORANTES ANGUSTIADOS

En los Salmos ocurre algo semejante. Son oraciones angustiadas la mayoría de las veces.

El salmo 72 es un ejemplo típico de ello:

*¡Qué bueno es Dios para el justo,  
El Señor para los limpios de corazón!  
Pero yo por poco doy un mal paso,  
casi resbalaron mis pisadas;  
porque enviadaba a los perversos,  
viendo prosperar a los malvados.  
Para ellos no hay sinsabores,  
están sanos y orondos;  
no pasan las fatigas humanas  
ni sufren como los demás.  
Por eso su collar es el orgullo,  
y los cubre un vestido de violencia;  
de las carnes les rezuma la maldad,  
el corazón les rebosa de malas ideas...  
Entonces, ¿para qué he limpiado yo mi corazón  
y he lavado en la inocencia mis manos?,  
¿para qué aguanto yo todo el día  
y me corrijo cada mañana?*

A pesar de la angustia del corazón y de la ausencia de sentido para su condición de adorador a Dios, el salmista da el salto de la fe:

*Cuando mi corazón se agriaba  
y me punzaba mi interior,  
yo era un necio y un ignorante,  
yo era un animal ante ti.  
Pero yo siempre estaré contigo,  
tú agarras mi mano derecha,  
me guías según tus planes,  
y me llevas a un destino glorioso.*

### EL «PORQUE» DE LOS PROFETAS

Los profetas preguntaban «¿por qué?» Y no hay solución. Hasta llegar al último de los justos —Jesucristo—, que muere en la cruz preguntándole también a Dios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt. 27, 46; Mc. 15, 34). Cristo pregunta por qué. Y los que están alrededor de la cruz se comportan igualmente como «deístas», diciendo: «*Ha puesto su confianza en Dios; pues que lo libre ahora, si es que puede, puesto que ha dicho: Soy el Hijo de Dios*» (Mt. 27, 43).

Este es el argumento: Dios tiene que resolver las cosas. Y cuando le oyen a El que muere preguntando, lo ven como a un hombre angustiado, un hombre que también tiene su crisis religiosa.

Es misterioso este grito de Jesucristo Dios y hombre. El hecho es que se nos proporciona este dato: los evangelistas Mateo y Marcos nos refieren el hecho. Y cuando Mateo y Marcos escriben su evangelio, ya existe una iglesia cristiana que adora a Cristo como a

Dios. Sin embargo, ellos son fieles a la tradición y ponen una cosa que era muy difícil de comprender, pero que pasó así: Cristo en la cruz sufrió la tentación de ateísmo, o sea de abandono de Dios. Como todos los justos pacientes, también él hizo la gran pregunta.

Y no solamente eso, sino que el autor —ya posterior y en una iglesia más organizada— de la Epístola a los Hebreos, insiste también en esta idea: «*Cristo en su última hora, a gritos y con lágrimas, pidió al que podía salvarlo que lo liberara de la muerte. Y la respuesta que obtuvo fue que, a pesar de ser Hijo, aprendiera, sufriendo, lo que es someterse*» (Heb. 5, 7-8).

Esto es lo que dice la Epístola a los Hebreos, un libro del Nuevo Testamento, un libro inspirado, haciendo el comentario de este grito desgarrado y angustiado de Cristo, que muere con tentación de ateísmo.

Estamos en el misterio, y, en nuestra condición de creyentes, no podemos hacer otra cosa que aceptar. Y de ahí partimos, como hizo la primitiva generación cristiana.

Todos los profetas están llenos de esta pregunta. Los profetas eran hombres que no escogían a Dios; era Dios el que los escogía a ellos, y muy a pesar de ellos. Casi todos los profetas tenían complejo de inferioridad; no hay sino leerlos.

Hay uno que tenía sus rebaños y Dios lo saca de la placidez de su vida campestre. El otro era un aristócrata —como Isaías— que tiene que romper con sus compromisos cortesanos.

Es decir, es Dios quien llama y tiene la plena iniciativa. El hombre tiene que responder.

### ¿UN «DIOS DE BOLSILLO»?

Ahora bien, esta llamada de Dios es sorprendente. Nuestro Dios es un Dios sorprendente: nos sorprende cuando no estamos preparados. Dios es irreductible a una edición de bolsillo, a un manual. Dios resiste a ser domesticado.

La fe no es una opción que se toma de una vez para siempre. No es que un día nosotros decidamos ser creyentes. Es una opción de cada día ante un Dios que nos sorprende. Viene por la puerta que menos pensábamos.

A lo mejor nosotros decimos: Sí, le voy a decir que sí a Dios, le abro todas mis puertas; y uno ya se está imaginando la puerta por la que va a entrar..., y entra por otra. Y nos molestamos: ¡pero si yo ya le tenía preparada esta otra puerta, que es mejor, incluso más decente, más digna...!

Pues no, Dios entra por «la otra», por la más imprevista.

Así se comprende que el Nuevo Testamento nos hable frecuentemente de Dios como de un Dios-ladrón (Mt. 24, 43; Lc. 12, 39; 1 Tes. 5, 2; 2 Pe. 3, 10; Apoc. 3, 3; 16, 15). El Hijo del Hombre vendrá como un ladrón, sin anunciar el día ni la hora. Esta idea del Dios-ladrón es constante en el Nuevo Testamento. El ladrón no avisa, lógicamente; viene cuando menos se

espera, por donde menos se espera. Dios nos sorprende, nos coge, nos capta. Y nosotros nos vemos obligados a aceptar aquello a lo cual Dios nos invita: esto es la fe.

### «PREGUNTAR» A DIOS ES UNA TRAMPA

En esto hay que insistir mucho. Naturalmente, nosotros muchas veces hacemos trampa con la fe, porque en vez de una pregunta que Dios nos hace, la convertimos en una pregunta que dirigimos a Dios.

Y entonces, cuando no sabemos resolver nuestros problemas científicos, humanos, sociales, hacemos como las religiones paganas: pedimos un oráculo a Dios, como la Pitonisa de Delfos, para que nos conteste concretamente, evitándonos el tener que buscar la solución adecuada.

En el Génesis se nos dice lo contrario. Dios crea al hombre, a su imagen y semejanza, para que domine a los peces del mar, a las aves del cielo y a los animales del campo (Gn. 1, 26), o sea para que el hombre se haga cargo de la evolución. El paraíso es una maravillosa «secuencia» con un mensaje fundamental: en el centro aparece un árbol —el árbol del conocimiento universal—; la serpiente le dice a la mujer: «¿Por qué no coméis de ese árbol?» Ella responde: «Porque Dios nos lo ha prohibido.» La serpiente: «¡Ah!, es que Dios sabe que el día que comáis de ese árbol seréis como él, sabedores del bien y del mal», es decir lo sabréis todo sin necesidad de trabajar ni de estu-

diar. Entonces la mujer y el hombre cometen un pecado —pecado de magia—, o sea utilizan a Dios por la vía corta, por el atajo, para dispensarse de resolver sus problemas.

Eso es una trampa: utilizar a Dios, y en vez de ser Dios el que nos pregunte, preguntamos nosotros a Dios y buscamos una solución concreta. A Dios lo estamos constantemente utilizando e instrumentalizando, cuando realmente es Dios el que nos llama, el que nos invita, el que nos ha dejado a nosotros en esta búsqueda, en esta lucha, por encontrar soluciones.

### *EL ECLIPSE DE DIOS*

Esta trampa que hemos hecho de la fe es lo que ha oscurecido a Dios en nuestra sociedad: el eclipse de Dios del que habla la Constitución Pastoral sobre la Iglesia y el mundo actual, del Concilio Vaticano II.

Es el ateísmo que se advierte en una sociedad de origen cristiano, como es la nuestra. Hemos eclipsado a Dios porque hemos hecho de Dios un manual de bolsillo.

En vez de ser hijos de Dios Padre, nos hemos convertido en hijos de papá-Dios, poniendo a cuenta de papá-Dios lo que nuestro Padre Dios había dejado a nuestra responsabilidad. Hemos renunciado a nuestra condición de imagen de Dios, y hacemos de la fe una rival de la ciencia y del trabajo.

Así se explica que, conforme ha ido avanzando la ciencia, la fe ha ido retrocediendo. Porque no era fe,

sino una pseudo-fe. Por eso en nuestro mundo cristiano se producen esas que podríamos llamar «apostasías artificiales», porque la negación de Dios que aquí vemos es una negación de un «dios» que no es. No es la negación del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, sino del dios inventado por nuestra imaginación y monopolizado por nuestro orgullo, por nuestra ambición y nuestra pereza. Hemos creído que a Dios lo podíamos utilizar.

### *NO SE PUEDE INSTITUCIONALIZAR EL MILAGRO*

Recordemos también en el Nuevo Testamento la multiplicación de los panes y los peces. Cuando la turba ve que en un momento determinado Cristo ha realizado un milagro, quiere institucionalizarlo. Hacen rey a Cristo, para que no sea ya necesario elaborar el pan. Entonces Jesús huye y además es muy duro contra esta reacción. El milagro no tiene que hacer la competencia. Eso es lo que tantas veces se llama en la Biblia «tentar a Dios». Tentar a Dios es utilizar una intervención milagrosa, esporádica, gratuita de parte de Dios, para institucionalizarla y hacerle la competencia al trabajo creador del hombre, a la responsabilidad humana.

En nuestra sociedad llamada cristiana, los dirigentes inclusive, hemos cometido este pecado de magia. Este es el gran pecado, y por esos pecados de magia Dios se va ausentando del mundo, y se va produciendo

ese eclipse de Dios, porque es un mundo cada vez más consciente, más responsable y más lúcido. Por esos pecados de magia Dios se eclipsa, porque éste es un mundo cada día más lúcido y responsable de su poder, de su ciencia. Y va retrocediendo la falsa fe porque se había metido en un campo que no era el suyo, en el campo de la competencia con la ciencia y con la razón. Era una fe racionalizada, institucionalizada, una fe racionalista que no era fe. Una fe, en la que el hombre, en vez de ser preguntado por Dios, por un «Dios-ladrón», por un Dios sorprendente, se atrevía a preguntar a Dios, para hacer de El una edición de bolsillo, un manual de consulta hasta de recetas culinarias...

### *POLICIAS DE DIOS*

Ahora bien, este Dios gratuito y sorprendente, que tiene la iniciativa en la pregunta, que nos acosa con una pregunta cuyo contenido examinaremos más adelante, una pregunta terrible y molesta, este Dios es un Dios encontrable. Es la palabra que utiliza la Biblia: encontrable, asequible, a pesar de ser sorprendente.

Es un ladrón que no hace falta policía para encontrarlo. Cualquiera lo puede encontrar. Cualquiera puede ser policía de Dios. Dios es asequible y ésta es la paradoja. Dios está al alcance de cualquiera.

Ahora bien, la opción religiosa —la opción de fe— no es una opción que se toma de una vez para siempre. Es una opción que se renueva cada día. Nuestro

Dios es el «Dios nuestro de cada día». Un auténtico creyente que cada día no tiene que replantearse el problema de Dios, no es creyente. Eso que llamamos vacilación o duda, en definitiva es fe. Es la incomodidad angustiosa, el replanteamiento continuo de un Dios que jamás puede ser agotado por nuestra comprensión, por nuestra reflexión, por nuestra aceptación. Es un Dios que siempre es mayor que todos nosotros.

### *CREER ES REZAR*

Por eso es esencial la oración. Un creyente es un individuo que está siempre rezando. Siempre. Es lo que tan frecuentemente leemos en la Biblia: conviene rezar siempre y no fallar nunca. Es una actitud de búsqueda, una actitud angustiosa y esperanzada al mismo tiempo, porque es un Dios que se nos escapa de las manos, un Dios tremendamente respetuoso con nuestra libertad, que no puede ser reducido a institucionalización, un Dios que cada día tiene que ser nuevo, que cada día nos sorprende.

### *COMPROMETER A DIOS CON LA REACCION ES SACRILEGIO*

Nosotros, los viejos cristianos, los que de nuestra fe y de nuestra creencia hemos hecho una institución,

y una institución a veces no religiosa, sino civil, social, política, económica inclusive, nos resistimos a esto, porque a Dios lo tenemos tan bien metido en todo nuestro tinglado vital, tan bien colocado, que eso de que cada día haya que hacer un replanteamiento es algo que nos sorprende, es algo a los que nos resistimos, sobre todo los viejos creyentes, los que pertenecemos a sociedades en donde son identificados excesivamente Dios y los perfiles sociológicos de nuestro contexto individual, social, político, económico...

A Dios lo tenemos demasiado comprometido, demasiado identificado; lo utilizamos demasiado; porque hay una magia blanca también de Dios, no la magia ingenua, que quizá sea mucho más respetable: la de nuestros campesinos que todavía llevan sus cerdos a San Antón, para que se los cure. Al fin y al cabo hay algo de respetable en ese primitivismo. Hay una utilización de Dios, por ejemplo, para bautizar ciertas estructuras políticas, económicas y sociales, que no pueden ser bautizadas, que resisten al agua bautismal, porque están intrínsecamente corrompidas; hay algo fundamental en ellas que domina: un principio de orgullo, de monopolización de bienes materiales, intelectuales y espirituales a favor de una persona o de una clase o de un grupo o de una oligarquía. Se resisten al bautismo y, sin embargo, nosotros queremos bautizarlo todo.

## SEGURIDAD CONTRA FE

No, no, Dios es sorprendente, Dios es cada día nuevo. El auténtico creyente reza, y reza fatalmente; si no, deja de creer. Y ésta es la conclusión a la que quisiera llegar: si yo pienso sobre mí mismo, si soy creyente, me tengo que sorprender a mí mismo rezando, con esa oración angustiada de Cristo en la cruz: «¿Por qué me has desamparado?» Entonces hay fe; eso es un creyente.

Ahora, los gritos histéricos de los que sin dar razón alguna gritan y ladran porque les quitan su seguridad, porque les quitan esa agua bendita con la cual ellos habían acallado su conciencia, esa religión opio, anestesia, anestesia de situaciones sociales, económicas y políticas que no pueden ser bautizadas... eso no es fe.

Los que realmente queremos contestar positivamente a la pregunta incordiante, acosadora, molesta que Dios nos hace, tenemos que examinarnos y sorprendernos rezando, en una postura constante de oración, de búsqueda de Dios. Y no es solamente aquel momento preciso, en que uno se concentra en un templo y reza; es algo más, es algo que está en la trama de nuestra vida, en nuestra manera de ser, de hablar, de actuar, al levantarse, al dormir, al plantearse un problema. Es una cosa que se lleva dentro. Es una actitud total, de oración, de rezador, de buscador de Dios.

En una palabra, he aquí un termómetro de nuestra fe: examinemos si nuestra fe nos duele, nos pica. Po-

dríamos aquí aplicar en cierto sentido aquello que decía el viejo cura del «Diario de un cura rural», de Bernanos, cuando hablaba con el cura joven: «Mira, cuando Dios quiere sacar de mi boca una palabra edificante, lo siento en el daño que me hace.» Si realmente eso de hablar con Dios, de creer en Dios, de contestar que sí a esta pregunta difícil, sorprendente y molesta de Dios, si eso nos molesta, nos acosa, nos hace llevar una vida de angustia y de esperanza al mismo tiempo —por muy paradójico que esto parezca—, entonces podemos tener la alegría, esa alegría relativa, no triunfalista, sino auténtica, del creyente, del que espera en Dios, a pesar de todo y por encima de todo.

## II. La pregunta divina de la fe: “¿Dónde está tu hermano?”

Vamos a ir prosiguiendo de una manera gradual, porque en poco espacio es difícil poder decir tantas cosas, muchas de ellas que contradicen una serie de ideas esclerotizadas que tenemos todos y que naturalmente hemos de revitalizar.

Hemos visto cómo la fe no es sino una pregunta que Dios le hace al hombre, y no una pregunta que el hombre le hace a Dios. Es Dios el que tiene siempre la iniciativa, es Dios el que empieza. El es el que hace una alianza con el hombre. Pues bien, esta pregunta que Dios le hace al hombre ¿cuál es? ¿Qué es lo que Dios pregunta al hombre? ¿Cuál es la interrogante a la que el hombre debe responder en una actitud creyente y en una actitud obediente? La pregunta es aquella que aparece en las primeras páginas del Génesis, dirigida a un hombre, a Caín: «*Caín, ¿dónde está tu hermano?*» (Gn. 4, 9).

He aquí la pregunta de la fe: «¿Dónde está tu hermano?»

Un error de perspectiva, tan frecuente en el mundo de la espiritualidad cristiana, sitúa el primer plano del impulso ético en Dios, y sólo a través de El en el hombre. O sea, para decirlo en unas pocas palabras: la

ética cristiana ¿es antropocéntrica o teocéntrica?, ¿empieza por Dios o por el hombre?, ¿llega a Dios a través del hombre o al hombre a través de Dios?

El ateísmo humanista —que es el que hoy se da ordinariamente<sup>3</sup>—, tanto marxista como existencialista, partiendo de esa perspectiva de creer que Dios es lo primero y el hombre lo segundo, ha achacado al cristianismo el ser nada menos que el destructor del amor al prójimo.

### *AMAR AL PROJIMO SIN HUMILLARLO*

Efectivamente, si yo amo al prójimo única y exclusivamente porque es la encarnación o la representación de Dios, no es al hombre a quien amo, sino a Dios en el hombre. El hombre se esfuma ante Dios y queda reducido a puro maniquí sobre el que se cuelga la única realidad interesante, que es Dios. El prójimo se sentiría humillado y degradado, porque él como persona no despierta interés alguno, sino en cuanto es un representante de un ser superior.

Esta desviación en la concepción del amor al prójimo se hace patente en la praxis de muchas instituciones religiosas dedicadas por instituto a la profesión del amor al prójimo. De una manera implícita o explícita se le hace saber al prójimo, en el ejercicio de muchas formas de caridad, que su realidad humana y con-

3. El ateísmo cientista sigue existiendo, pero en círculos muy reducidos; a gran escala hoy ya sólo se da el ateísmo humanista, o sea la postura de aquellos que creen que es necesario eliminar a Dios para que el hombre se desarrolle con plena autonomía.

creta no cuenta para nada, sino únicamente la transparencia divina a través de su propia fragilidad existencial.

De aquí se cae fácilmente en el desinterés real por la tragedia del hombre al que se intenta amar, y se fuera por esa representación divina no sería objeto de le hace saber, con frecuencia expresamente, que si no atención alguna.

Esto puede explicar el angelismo de muchas actitudes «cristianas» frente a la realidad humana. Se hace alarde expresamente de no conocer la tragedia de nuestros prójimos, porque en definitiva lo que nos importaría sería esa malentendida presencia de Dios en nuestros hermanos. ¿Es ésta una posición auténticamente cristiana?

### *UNA «ESPIRITUALIDAD» DE LA SEGURIDAD LITURGICA*

A través de toda la Biblia aparece constantemente la perspectiva contraria. El mismo Dios se interesa por el hombre en cuanto que es una realidad concreta. Hay una línea concéntrica que atraviesa toda la Biblia, según la cual al hombre se le va reprochando constantemente el intento de encontrar un atajo para ir directamente a Dios sin pasar antes por el prójimo.

Es el intento de verticalizar la relación con Dios: yo me las entiendo con Dios y yo me comunico con Dios y dejo todas las preocupaciones en la pila del agua bendita, como se ha dicho tantas veces.

Es la tentación de hallar el camino directo hacia la divinidad sin pasar por el camino real del contacto con el prójimo. Así se va creando una espiritualidad de la sola trascendencia que se refugia en el templo como en un lugar de seguridad total.

Es la espiritualidad de la seguridad litúrgica, que el profeta Jeremías describe con trazos vigorosos. Jeremías afirma rotundamente que antes de entrar en el templo hay que pasar por la inevitable ruta de la atención efectiva al prójimo, lo cual equivale a reconocer que a Dios se le encuentra a través del prójimo y no al prójimo a través de Dios.

El prójimo es considerado como algo previo y digno de valor en sí.

Es curioso observar que este teocentrismo, que aquí condena el profeta, está claramente vinculado a una espiritualidad de servidumbre y seguridad.

Cito el texto de Jeremías: «*Después de haber robado, matado, cometido adulterio, jurado con mentira, incensado a Baal, corrido tras dioses extranjeros que no conocíais, venís y os ponéis delante de mí en esta casa que es sagrada por mi nombre y decís: ya estamos a salvo, a pesar de haber cometido todas estas abominaciones*» (Jer. 7, 9-10).

Tan autónomo es considerado el prójimo en la espiritualidad bíblica, que para la propia salvación escatológica se considera suficiente la ruta que pasa por él, como vamos a ver a continuación.

## EL PROJIMO, GRATUITO Y TRASCENDENTE

Ahora bien, una vez que hemos despejado este grave equívoco, no debemos olvidar que el prójimo como objeto del amor cristiano es precisamente una representación de Dios, una auténtica manifestación. Por eso, el prójimo participa también de la gratuidad y trascendencia divina de la que hablábamos antes.

En primer lugar, el prójimo, como Dios, es gratuito y trascendente.

El amor al prójimo, del que es portador el cristianismo, no viene a competir con las correspondientes técnicas de hominización que concurren en el mercado de los diferentes humanisms. Sería un error creer que el amor al prójimo es una panacea universal que dispensa al hombre de su esfuerzo de autocreación universal colectiva.

El amor al prójimo no es una solución social, ni económica ni política. El amor cristiano está más allá de todos los presupuestos humanos, sin hacerlos inútiles por eso. El prójimo desborda los lazos geográficos, raciales, culturales, políticos. El prójimo irrumpe en la vida de cada uno al margen de todas las previsiones y por encima de toda planificación.

La gran novedad del mensaje cristiano es el esfuerzo de hacerse prójimo de los demás. Recordemos la parábola del samaritano. Habla Cristo ahí de «hacerse prójimo»: hay que ponerse cerca de los demás. Los prójimos no se seleccionan, sino que se aceptan aun en los momentos más inoportunos. Los prójimos

vienen a veces por donde menos se piensa. El prójimo es gratuito: no tiene ninguna mentalidad determinada, ningún color concreto. Los prójimos irrumpen en nuestra vida.

### *NO SE PUEDE INSTITUCIONALIZAR EL PROJIMO*

Esta trascendencia y gratuidad del prójimo debería manifestarse como signo en una especie de alergia a la institucionalización. No se puede institucionalizar el amor al prójimo.

A lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana se ha intentado inmanentizar a Dios, achicarlo, hacerlo de bolsillo, darle unos contornos fijos para que deje de ser sorpresa en nuestra vida, para que se convierta en una especie de dios automático: yo aprieto el botón equis, y sale el dios que yo esperaba y en la medida en que yo lo esperaba, en ningún caso, ese Dios sorpresa, ese Dios «ladrón» del que nos habla la Biblia.

Algo parecido hemos querido hacer con el amor al prójimo reduciéndolo a unas reglas detalladas y minuciosas que eliminaran de la vida la sorpresa y la inseguridad. Y ahí está el caso —frecuente por desgracia, de muchas instituciones religiosas que, habiendo sido creadas para realizar este amor al prójimo, llegan a una planificación tan detallada, que no dejan lugar al auténtico prójimo que es el que desborda todos los cálculos y previsiones. Y el amor al prójimo queda tan planificado que no hay lugar para el próji-

mo. Cuando le viene el prójimo de verdad, el prójimo «ladrón», el prójimo que irrumpe, el prójimo trascendente, no hay lugar para él. Hemos planificado excesivamente el amor al prójimo.

### *AMAR AL PROJIMO HISTORICO*

En un mundo como el nuestro en el que afortunadamente se van haciendo desaparecer muchos motivos de inseguridad humana, el amor al prójimo es mucho más fácil que nunca.

Solamente en nombre de una absoluta gratuidad y trascendencia se puede romper el trabado engranaje que arrastra al individuo humano en una ruta de seguridades ordenadas que pueden llevarlo al absurdo de una «hora 25».

Precisamente en este mundo de seguridades, que es tremendamente positivo, es donde el amor al prójimo tiene mucho que hacer. Pero, por otra parte, el amor al prójimo es trascendente y gratuito como Dios, porque es una representación de Dios, en la presencia de Dios y tiene las mismas características de Dios. Y así como Dios es trascendente, gratuito, sorprendente y, al mismo tiempo, presente y encarnado en la realidad humana, igualmente el prójimo.

El amor al prójimo, a pesar de su resistencia a la inmanentización, no es algo lejano y ajeno, sino que debe encarnarse en la realidad concreta, incidiendo en nuestra vida real. Los cristianos debemos amar a los seres humanos en su realidad imprevisible y concre-

ta. Lo primero que exige este amor encarnado es una profunda sintonía con los hombres de nuestro tiempo y de nuestro espacio. Una espiritualidad angelista, que saque al hombre de su momento histórico y lo transporte a regiones y épocas trasnochadas está faltando gravemente a este deber incarnationista del amor cristiano.

### *ORACION, PERO NO EVASION LITURGICA*

Desde este punto de vista tendremos que revisar muchas de nuestras instituciones monásticas, religiosas e incluso laicales, que buscan una especie de seguridad espiritual en la ignorancia de los acontecimientos contemporáneos.

En muchos conventos no se leen los periódicos; el mundo y sus ruidos no llegan allá: este género de renuncia al mundo no es cristiana. ¿Cómo esas personas, consagradas a Dios, van a orar por un mundo que desconocen, por un mundo cuyas miserias no comparten? ¿Cómo van a comprender a seres abstractos, completamente desconocidos?

Esa es una evasión litúrgica de la oración.

### *AMAR ES COMPROMETERSE*

Aquí habría que encajar el gravísimo problema del compromiso temporal que hoy acucia a nuestros mejores militantes de base.

Un cristiano que en momentos cumbre de lucha por la promoción humana frena su ímpetu revolucionario porque teme comprometerse —comprometer su representatividad cristiana en el acontecimiento concreto e inmediato—, aparece a los demás como un signo inequívoco de freno y evasión en la búsqueda de nuevos y más justos cauces vitales. El hombre que, por ser de Acción Católica o por ser sacerdote, no se compromete en un movimiento de promoción humana, no toma parte en una cosa en la que otro cristiano normal puede hacerlo, significa esto ante la gente; efectivamente, la religión frena los movimientos progresivos de la historia, puesto que cuanto mayor representatividad tiene un cristiano, menos participa en la historia.

Nosotros debemos ser signos, y nos convertimos en anti-signos si actuamos de esta manera, dejando de ser signos de promoción humana. El cristianismo ha sido presentado como freno de la revolución, de la promoción, del progreso.

En una palabra: el amor al prójimo, como producto típicamente cristiano, exige para su realización una especie de tensión dialéctica entre la trascendencia y la encarnación.

### *PECADO DE SACERDOTES Y LEVITAS*

La parábola del samaritano nos puede servir de base para comprender todo esto. Es una parábola bellísima. Además nos vamos a permitir explicitarla un poco más.

El prójimo era algo imprevisible y fuera de toda programación.

¿Por qué el sacerdote y el levita pasaron de largo ante él.

Porque seguramente se dirían: nosotros ya tenemos cumplido nuestro cupo de adoración a Dios, de servicio a Dios; nuestras manos están encallecidas de coger el incensario y de llevar ofrendas al sacrificio: ya hemos cumplido, ya hemos servido a Dios.

Y, además, este culto sacerdotal estaba enteramente prefijado, organizado e institucionalizado. Por eso se comprende que el sacerdote y el levita se convirtieran en autómatas y pasaran de largo.

Incluso creerían hacer bien, porque el contacto con un cadáver —aquel hombre estaba «medio muerto»— era una impureza legal, y ellos no querían contraerla de ninguna manera.

Nosotros mismos tenemos todavía tabúes en este sentido: todavía creemos en las impurezas legales. Todavía creemos que una persona representativa —un clérigo, un obispo— no puede realizar ciertas acciones porque contaminarían. Se cometerían impurezas legales. Esta postura merece una autocrítica fuerte y dura.

Hay audiencias, horas de visita: todo está perfectamente planificado. Y todo esto a un hombre lo desencaja de la realidad; ve un mundo que no es; queda convertido en autómata religioso, como el sacerdote y el levita de la parábola.

Este es un extremo vitando: negar la trascendencia, la gratuidad, la sorpresa.

## EL AMOR NO ES UN RIVAL DE LA TECNICA

Pero hay otro extremo: querer hacer uso de Dios para resolver nuestros propios problemas, querer imanentizar a Dios. También hay el peligro de querer institucionalizar el amor al prójimo.

Vamos a suponer que el samaritano dijera: esto me ha salido bien y ahora me voy a dedicar a recorrer carreteras y a recoger heridos. Supongamos también que el samaritano no fuera ni practicante ni enfermo ni médico.

Permítasenos un poco de teología-ficción. El sacerdote y el levita, al llegar al próximo pueblo, llamaron por teléfono al Director General de Sanidad de Jerusalén, que era gran amigo de ellos, con el cual jugaban por las tardes a las cartas, bebiendo unas copas del buen vino de Engaddi. Inmediatamente, el Director General de Sanidad cogió el jeep, llegó al lugar de la desgracia y vio el rastro de sangre que llegaba hasta la posada. El herido había sido ya curado, estaba en un camastro, y el samaritano estaba pagándole al posadero lo que le debía, cuando el director de Sanidad se dirigió a él y le pidió la documentación. Y como no era nada más que samaritano —que era entonces como decir «intocable»— y además no era practicante ni enfermero ni médico, fue castigado con una multa, que pagó religiosamente.

Pero aún hay más: como las heridas habían sido curadas un poco a la ligera, alguna de ellas se le infectó. El herido, bajo presiones de ciertas personas, lo

denunció y lo llevó a los tribunales: porque realmente eso es algo que no se hace en una sociedad bien organizada; eso es alterar el orden de esa sociedad, en la que cada profesional debe cumplir con su profesión y nada más, sin meterse en la ajena.

Esto está perfectamente claro. El amor al prójimo es gratuito y trascendente, al mismo tiempo que es comprometido.

Pero, por otra parte, este compromiso no viene a rivalizar con las técnicas.

Como practicadores del amor al prójimo, no venimos a competir con ninguna técnica de promoción humana, sino a impulsarlas todas en el sentido más positivo posible.

La Iglesia, como tal, no tiene porqué tener una obra asistencial.

Y si la tiene, y ha cumplido bien su oficio, debe cuantos antes desprenderse de ella. No es ésa la misión de la Iglesia, sino de la sociedad humana. La Iglesia debe estar siempre dispuesta a animar, a estimular; pero no tiene ella porqué tener «su» beneficencia. Y si alguna vez lo hace, no debe institucionalizarla, no debe rivalizar con nadie.

### LA PARABOLA DE LOS ATEOS

Vamos ahora a dar un paso hacia adelante. La pregunta que Dios le hace al hombre es ésta: ¿Dónde está tu hermano? Ese es el prójimo: el prójimo gratuito, trascendente, presente en lo más íntimo de mi vida.

«Prójimo» quiere decir cercano, tremendamente cercano.

Hay una parábola en el capítulo 25 del Evangelio de San Mateo, que bien pudiéramos llamarla «parábola de los ateos». Realmente los aludidos de la parábola son ateos. Recordémosla: al final el Hijo del Hombre se sentará en su trono y juzgará a los hombres. A la derecha habrá unos y a la izquierda otros; y los separará como el pastor separa las cabras de los cabritos. Y empezará a juzgar a unos y a otros. Y dirá a los de la derecha: «Venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; estuve preso y me fuisteis a ver a la cárcel; estuve desnudo y me vestisteis». Y dirán éstos: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, sediento, y te dimos de comer y de beber?» Y entonces el Rey dirá: «Toda vez que lo hicisteis con vuestros hermanos, lo hicisteis conmigo». Igualmente se dirigirá a los otros: «Id, malditos, al fuego eterno, porque cuando tuve hambre, no me disteis de comer; cuando tuve sed, no me disteis de beber; cuando estuve preso, no fuisteis a verme». Y le preguntarán: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y no te dimos de comer...?» Y el Rey replicará: «Lo que dejasteis de hacer a cualquiera de mis hermanos, es como si lo hubierais dejado de hacer conmigo».

Fijémonos bien que ambos —los buenos y los malos— hacen la misma pregunta de extrañeza: «Señor, ¿cuándo te vimos...?» Es que no habían descubierto a Dios. Esa es la intención de la parábola: es la primera vez que se encuentran con Dios: en el tribunal escatológico.

Sin embargo, a unos se les condena y a otros se les salva. Esto quiere decir que en el supuesto de un eclipse de Dios, que puede darse, la pregunta sigue resonando en los oídos humanos: ¿Dónde está tu hermano? Se eclipsa Dios, pero no su pregunta. La pregunta permanece, pero hay mucha gente que por una serie de circunstancias no identifica al preguntador con Dios.

### DOS RESPUESTAS A LA PREGUNTA DE DIOS

Esa pregunta se puede contestar de dos maneras.

De una manera obediente, haciéndose cargo del hermano, dando de comer al hambriento, de beber al sediento, etc.

Es una operación simple: encargarse en general del hermano, ser positivo en la edificación del mundo, en el progreso de la humanidad, en el progreso material. Aquí se habla de hambre, de sed, de cárceles, de vestidos: de cosas sumamente concretas.

Esa es la respuesta obediente. Ese hombre obediente es *creyente*, porque aquel que contesta de una manera eficaz a la pregunta: «¿Dónde está tu hermano?», cumple con el precepto de Dios.

Es el que dice que sí, aun cuando por unas circunstancias ajenas a su voluntad no haya distinguido explícitamente a Dios en el preguntador.

Sin embargo, aquel que por causas también ajenas no ha distinguido a Dios en el preguntador, pero ha oído la pregunta y responde de manera negativa, éste es un *incrédulo* además de ser un ateo.

Porque, paradójicamente, pueden darse ateos creyentes y ateos incrédulos.

Y pueden darse teístas creyentes y teístas incrédulos, es decir teístas que profesan oficialmente a Dios, que han distinguido a Dios en el preguntador y que saben que Dios es el que pregunta. De éstos habrá algunos que respondan que sí y entonces son teístas creyentes. Y habrá algunos que respondan que no y son teístas incrédulos.

Cuando en los Evangelios se nos dice que la fe es necesaria para salvarse, tengamos en cuenta que ésta es la fe de la que se habla. La fe es la aceptación de lo Absoluto, de Dios; y mucha gente se salvará sin saber que Aquel que le ha preguntado: «¿Dónde está tu hermano?» —pregunta que él había contestado positivamente— era precisamente Dios.

### ¿POR QUE SE ECLIPSA DIOS?

Que se puede producir un eclipse de Dios es cosa evidente. ¿Por qué se produce este eclipse?

En la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, del Concilio Vaticano II, se hace un análisis muy bello, y al mismo tiempo muy realista, del ateísmo. Allí se dice expresamente que el eclipse de Dios se debe a la mala utilización de la palabra «Dios»: «*En la génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa o con la exposición inadecuada de la doctrina e incluso con los defectos de su*

*vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión»* (n. 19).

A veces una sociedad o una Iglesia que se atribuye el monopolio de Dios, cuyos ministros son predicadores de Dios, presenta, no obstante, una actitud increíble, una actitud en la que predomina el egoísmo y la ambición, en la que el prójimo no cuenta para nada o cuenta muy poco.

Si estas actitudes «cristianas» con respecto, por ejemplo, a solidarizarse con los que sufren persecución, prisión, torturas, cárceles, son negativas, naturalmente el nombre de Dios queda degradado y desautorizado: de tal manera se ha desfigurado el rostro de Dios que llega a desaparecer.

A pesar de todo, los que padecen este involuntario eclipse de Dios siguen contestando positivamente a la pregunta divina. E incluso muchas veces se da el caso de que para contestar positivamente a la pregunta, se ven como obligados a renunciar a Dios, porque no comprenden cómo se pueda seguir sirviendo a ese Dios cuyos adoradores e incluso ministros son egoístas, ambiciosos, evasivos, cómodos, tremendamente vinculados con los opresores y violadores de la libertad de las conciencias. Y entonces ellos, precisamente para poder hacerse cargo de aquel hermano, para dar de comer al hambriento, de beber al sediento, para ir a las cárceles, creen que hay que dejar de aceptar ese Dios.

Y se da la enorme tragedia de gran parte de nuestra sociedad, que ya no es cristiana, y que, sin embargo está más poblada de «creyentes» —ateos creyentes—,

que están contestando que sí a la gran pregunta de Dios: «¿Dónde está tu hermano?»

Quizás sea probable que se hayan equivocado técnicamente. Qué duda cabe que una opción política, social, económica puede ser equivocada, pues en muchas ocasiones son puros ensayos; pero el intento de salvar de una situación desgraciada a los oprimidos, tiene ya su valor.

### LOS SAMARITANOS DE HOY

Nos llena de angustia, y, en parte de indignación, que se haya llegado en nuestra sociedad a tamaña degradación, despreciando a los que oficialmente no pertenecen a nuestra Iglesia, a nuestro grupo llamado cristiano, y que, sin embargo, son los que han dado la mano al herido de la cuenta, actuando de buenos samaritanos.

Y es que el samaritano era el maldito, el intocable. En todas las épocas hay siempre un adjetivo que se inventa y se lanza a la cara de la gente como un insulto. Hoy, nosotros también tenemos nuestros intocables, y basta que tengan una etiqueta determinada para que cualquier obra de promoción humana o de progreso la critiquemos.

Y llegamos a proferir esa ingenuidad y al mismo tiempo casi blasfemia: eso no es caridad, eso es filantropía.

Sin embargo, no era ése el criterio de Jesús en aquella parábola del samaritano. El samaritano no pen-

só en nada de esto. E incluso los buenos y los malos de la «parábola de los ateos» son simplemente eso: los que oficialmente no han descubierto a Dios. No obstante, hay un grupo de ellos que han sido creyentes, que han contestado que sí a la pregunta acosadora de Dios: «¿Dónde está tu hermano?»

### *ESPIRITUALIDAD BURGUESA Y SACRILEGIO*

Como vemos, esto es tremendamente serio y saca de quicio a nuestra espiritualidad burguesa. Nuestro Dios es un Dios molesto, incómodo, acosador, precisamente por esta pregunta.

Nosotros, ordinariamente tenemos una postura caínica: «¿Qué tengo yo que ver con mi hermano?» Y aquí está la raíz del sacrilegio. En nuestras iglesias se cometen muchos sacrilegios.

Recordemos, por ejemplo, el capítulo 11 de la primera carta de San Pablo a los corintios. Se reunían en Corinto los cristianos para celebrar la Eucaristía y hacían una comida que tenía un sentido sagrado. Cada cual se llevaba su parte. Los ricos, que no tenían mucho que hacer, llegaban antes y llevaban buenas bolsas de comida y buenas botellas de vino corintio. Los pobres llegaban más tarde, con una comidas modestas; y encontraban a los ricos borrachos, hartos, satisfechos, y se sentían acomplejados por estos enormes contrastes.

Pues bien, San Pablo les riñe duramente. La razón es muy sencilla: la participación del mismo cuerpo y

de la misma sangre de Cristo tiene que nivelar social y económicamente a los que de ellos participan. Tiende a nivelar: ése es el verdadero valor. El valor de la sangre y del cuerpo del Señor es un valor de nivelación social. Y si en una sociedad cristiana no se produce esta nivelación, entonces se está profanando el valor aglutinante del cuerpo y de la sangre del Señor. Por esto dice al final: «Todo aquel que coma de este pan y beba de esta copa sin darles su valor, será responsable del cuerpo y de la sangre del Señor».

### *¿ADONDE VAMOS?*

En una palabra: la fe es una pregunta que Dios le hace al hombre.

Y es una pregunta sobre el hombre.

A Dios no se le encuentra directamente, sino a través del prójimo. No es a Dios a quien yo sirvo en el prójimo, sino al revés. Es decir, que yo veo al prójimo y a través del prójimo descubro a Dios.

Yo no puedo poner hilo directo con Dios; tengo que pasar por el prójimo. Y si por estas razones, a las que hemos aludido, se produce un eclipse de Dios y el nombre de Dios ha sido degradado por una sociedad religiosa egoísta, se puede dar el caso de que un hombre ateo —es decir, un hombre que oficial y socialmente no acepta a Dios— dé una respuesta positiva a esta pregunta formulada por Dios, respondiendo en sentido obediente. Este es el creyente, puesto que ha aceptado la pregunta; y éste es el que se salva.

El que, a pesar de ser profesor de Dios y de haber distinguido a Dios en el preguntador, responde como Caín: «Señor, ¿qué tengo yo que ver con mi hermano?», ése no se salva.

Este compromiso de cada cual con el prójimo nos llevará muy lejos, no sabemos adonde. Nos llevará a situaciones concretas, concretísimas.

Nosotros, desde el punto de vista religioso, no podemos predecir ni profetizar cuáles van a ser las consecuencias, ni tampoco poseemos una receta. Solamente tenemos un estímulo, por el que cada cual debe orientar esta voz. Es una actitud puramente religiosa, de oración constante.

En esta actitud cada uno se examine a sí mismo y vea adónde le puede llevar su compromiso. No sabemos adónde. Cada cual tiene caminos concretos, pero que sepa que su condición de creyente no lo exime, ni muchísimo menos, sino que lo compromete tremendamente con la realidad humana que él ha de vivir.

No podemos trazar un círculo egoísta alrededor nuestro. El hombre «deísta», hasta que no rompa el círculo de su egoísmo, no encuentra a Dios. Quizá Dios está lejos de nuestra sociedad porque nosotros, los oficialmente creyentes, los oficialmente profesores de la religión, estamos muy lejos de nuestros prójimos.

### III. La fe es una marcha dentro de la historia

Una de las piezas más bellas de la literatura universal, como veíamos más arriba, es sin duda el libro de Job. Al mismo tiempo se trata de uno de los libros más profundamente religiosos de toda la Biblia, si es que dentro de la Sagrada Escritura puede haber grados de religiosidad.

En el prólogo del libro hay un maravilloso díptico en donde se exponen paralelamente las dos conversaciones de Dios con el diablo acerca del justo Job.

En la primera, Satán, en su condición de fiscal de la raza humana, anula la defensa que Dios hace de su siervo Job :

*«Respondió Satán a Dios diciendo: ¿Acaso teme Job a Dios de balde? ¿No lo has rodeado con una valla a él, a su casa y a todo lo que es suyo en derredor? Has bendecido la obra de sus manos y sus rebaños se han desparramado sobre el país. Pero extiende la mano y toca lo que es suyo. Verás si no te maldecirá a la cara.*

*Yahvé dijo a Satán: Mira, todo lo que es suyo está en tu mano, sólo que no extiendas su mano sobre él, sobre su piel» (Job. 1, 9-12).*

Ante la acusación de Satán, Dios se calla y permite

que el fiscal diabólico ponga a prueba el contexto vital de Job aunque respetando su integridad física.

En la segunda conversación vuelve Dios a asumir la defensa de su cliente, sometido a la dura prueba de la expoliación y todavía fiel y leal a su religación divina. Pero aun así el fiscal encuentra un sólido motivo para explicar la fidelidad de Job:

*«Satán respondió a Yahvé diciendo: Piel por piel, todo lo que tiene el hombre lo da por su vida. Pero extiende tu mano y tócale en sus huesos y en su carne; verás si no te maldecirá a la cara»* (Job. 2, 4-5).

Esta vez, cuando se realiza la prueba fatal, el fiscal diabólico no tiene nada que objetar. Así, ante el caso Job, Dios ha tenido la última palabra.

Cuando nosotros hablamos del Dios de nuestra fe, de un Dios «siempre mayor», como decían los filósofos escolásticos, de un Dios que jamás podemos confinar a una zona determinada del espacio, del tiempo, del bien, del mal, de la regularidad, del absurdo; de un Dios que desborda y que resiste a ser domesticado por nuestras coordenadas de seguridades burguesas; cuando hablamos de este Dios mayor, reaparece siempre el recuerdo de este texto de Job.

#### PATOLOGIA DE LA «HISPANIDAD»

Para nosotros —sobre todo los católicos españoles—, con nuestra larga tradición, con nuestra identificación a través de los siglos entre «talante nacional» y «catolicismo», esta fe en Dios siempre mayor, en un

Dios desconcertante y desbordante, nos llega siempre en forma de expoliación y cirugía.

Durante mucho tiempo nuestra fe se expresaba en medio de los oros de nuestros altares, de los inmensos sillares de nuestras catedrales, de nostalgias imperiales, de épicas evocaciones triunfalistas del más auténtico cuño constantiniano.

Como en las conversaciones de Dios con el diablo, también ha sido frecuente un coloquio sostenido por los más altos dirigentes de nuestra Iglesia, asumiendo ante la opinión pública universal la defensa de un pueblo, que era el español, insigne por su fidelidad al viejo patrimonio cristiano recibido en los mismos umbrales de la generación apostólica.

No trato ahora de desautorizar o desconfesar los elogios que de nuestras glorias católicas nacionales, de nuestra fe arraigada y acendrada han realizado estos autorizadísimos dirigentes de nuestra Iglesia.

Más bien lo contrario: vamos a ver lo que últimamente se nos ha dicho en este sentido como católicos que pertenecemos a una Iglesia. Y últimamente se nos ha hablado de la manera más auténtica y más plena que se nos puede hablar, en nombre de ese Dios, en quien creemos. Y no cabe duda que esta última conversación está contenida en los textos, todavía frescos, del Concilio Vaticano II. Según el Concilio, a los católicos españoles nos toca en este momento aceptar el último grado de incidencia personal: piel por piel.

Hubo un momento, que se realizó a través de parte del siglo XVIII, extendiéndose al XIX y parte del XX, en que, por permisión divina, el catolicismo español sufrió como Job el daño de la expoliación.

Le quitaron sus cosas, como a Job. La reacción de los creyentes españoles ante esos dolorosos acontecimientos fue muy diversa, pero no cabe duda que la purificación acrisoló nuestra fe, y, aunque disminuyó el número de clientes de nuestra Iglesia, ésta dio unos pasos cualitativos que la hicieron más pura y más religiosa.

Es fácil la tentación de considerar el actual renacimiento católico español como una generación espontánea totalmente desvinculada de un pasado inmediato. Si los hijos han superado los planteamientos de los padres, sería injusto dejar de reconocer las posibilidades ambientales creadas por los mismos padres.

Esta es una afirmación que debemos hacer. Y todos los que ya somos un poco mayores y hemos asistido a las dos épocas, examinando la postura que hoy nos vemos obligados a adoptar para ser fieles a nuestra fe, vemos que tiene unas raíces antiguas, hoy desconocidas, en aquellas personas maravillosas que han influido —quizá desde otros planteamientos lógicos— en la autenticidad y en la frescura de una actitud que hoy parece nueva, pero que, sin embargo, no es tan nueva.

Es nueva en cierto sentido, pero no discontinua de la generación anterior.

### EL NUEVO RITMO DE LA HISTORIA

Indudablemente hemos de reconocer que a nuestra generación nos ha tocado una difícil y fatigosa tarea: la de acomodarnos al ritmo veloz y acelerado que en

nuestros días ha tomado la evolución humana. En la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual se reconoce este hecho con una feliz formulación:

*«La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración que apenas le es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias dispersas. La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva. De donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis»* (n. 5).

O sea, que ese Dios «siempre mayor», si en ciertas épocas ha sido posible reducirlo a fórmulas fijas y permanentes, hoy ya no es posible ante esta aceleración de la Historia. Ante este cambio total de la evolución que nos ha tocado vivir, nos vemos obligados precisamente a aumentar el volumen de nuestra fe, a creer en un Dios todavía mayor, todavía más grande, todavía más sorprendente, todavía más desconcertante.

Los que en nuestra juventud hemos vivido un mundo que, frente a la realidad actual, presenta una distancia parecida a la que antiguamente dividía dos épocas cuyos personajes jamás se habían conocido personalmente, tenemos una enorme responsabilidad si por un conservadurismo perezoso y romántico no aceptamos la nueva realidad que se nos impone y no intentamos seriamente coger el paso veloz del nuevo ritmo de la Historia.

Sería el gran pecado contra la fe.

## CIRUGIA DEL «NACIONALCATOLICISMO»

Y precisamente porque los españoles estábamos cargados de historia religiosa, la indiscutible revolución que supone esta nueva venida de Dios, esta venida del Dios sorprendente, que ha sido para nosotros el Concilio Vaticano II, exige de nosotros planteamientos radicales y trae consigo las inevitables tensiones que estamos viviendo y que de ninguna manera podemos ocultar ni minimizar.

Voy a intentar enunciar y describir rápidamente los condicionamientos religiosos que el Concilio impone al talante específico del catolicismo español. Serán los únicos que nos harán posible seguir creyendo, seguir teniendo fe y aceptando al Dios siempre mayor.

D. Ramón Menéndez y Pidal ha descrito magistralmente la trágica división de las dos Españas, perpetuada desgraciadamente hasta nuestros días:

*«La monarquía en su última fase formuló con la mayor solemnidad la negación de la “otra” España. Fue con ocasión de la visita de Alfonso XIII a Roma en noviembre de 1923. El rey, en su discurso en el Vaticano, anuncia al papa que la España de hoy continúa a la España de Felipe II, guerrera a nombre de la Iglesia: “Si en defensa de la fe perseguida, nuevo Urbano II, levantarais una nueva cruzada contra los enemigos de nuestra sacrosanta religión, España y su rey jamás desertarían del puesto de honor”; sobre lo cual afirma el rey la unanimidad del país, “los anhelos de mi pueblo todo”, recordando en especial “la consagra-*

*ción que en el Cerro de los Angeles, con aplauso de todos mis súbditos y la presencia de mi Gobierno, hice de España al Corazón Sacratísimo de Jesús”. Pero, en su respuesta, Pío XI, precisamente el papa que consagra el mundo al Sagrado Corazón, no cree oportuno ni leal negar así el problema de las dos Españas, y hace al rey una paternal amonestación, recordando que en el grande y nobilísimo pueblo español “hay también hijos nuestros infelices, aun cuando siempre amadísimos, que se niegan a acercarse al Corazón Divino; decidles que no los excluimos por eso de nuestras oraciones ni bendiciones, sino que, por el contrario, van hacia ellos nuestros pensamientos y nuestro amor”. Así el papa, aun en esta ocasión de protocolaria cortesía, no puede menos de denunciar y corregir como un error político la afirmación de una España única, dispuesta a montar a caballo como “pueblo predilecto de la Providencia”, según decía el discurso regio; no contesta palabra alguna de agradecimiento por aquella oferta de cruzada, y en cambio encarga que se tenga presente a la España disconforme.»*

El ilustre académico termina con estas reflexiones propias, llenas de garra profética: «¡Cuánto trastorno catastrófico, y qué inundación de sangre se hubiera evitado si los unos y los otros, en vez de negar existencia a la España contraria la hubiesen reconocido mutuamente, con amoroso deseo de atracción, según la reconoce conmovido Pío XI, cual un hecho inevitable que exige una comprensión y benévola convivencia ciudadana!» (Los españoles en la historia, Buenos Aires, 1959, p. 223 s.).

## LA NUEVA FRONTERA DE LA HEREJIA

Menéndez y Pidal reconoce que el papa Pío XI denuncia y corrige como un *error político* la afirmación de una España única, dispuesta a montar a caballo como pueblo predilecto de la Providencia.

Pues bien, en el Concilio Vaticano II se expone claramente una perspectiva teológica, según la cual esta afirmación no es solamente ya un error político, sino un *error religioso*, concretamente un error cristiano, un atentado contra nuestra fe.

La libertad religiosa lleva consigo una transformación radical del viejo talante católico español, muy por encima de una legal convivencia de varios cultos religiosos. No se trata solamente de esto. Es algo tremendamente profundo, como vamos a ver inmediatamente. La libertad religiosa, tal y como ha sido definida en la Declaración sobre Libertad Religiosa y en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, implica un replanteamiento radical de la eclesiología católica, sobre todo en las llamadas relaciones entre Iglesia y mundo. En el Concilio todavía no se ha superado una dicotomía, una separación entre Iglesia y mundo como si fueran dos cosas distintas. La Iglesia todavía no ha aprendido el lenguaje secularizado en el que indudablemente va a ir formulando su nueva forma de estar por casa. Pero, en fin, es un intento de salir del «ghetto», un intento poderoso que va en el sentido de la Historia y de la inspiración del Espíritu Santo.

## EL CRISTIANISMO NO ES UN HUMANISMO

El error teológico que ha hecho posible esa fusión entrañable entre el talante nacional de un pueblo, o de una parte de él, y la profesión de la fe católica, estriba en suponer que el cristianismo es un humanismo: o sea, una manera concreta de ser hombre, con todas sus consecuencias sociales, culturales, económicas y políticas.

Lógicamente, en esta hipótesis, la Iglesia como Iglesia asume la tarea de crear ese tipo específico de hombre y de ubicarlo dentro de una frontera geográfica determinada. La historia de España es un caso concreto de nacionalismo religioso a favor del catolicismo. Hay también otras historias a favor de otras confesiones religiosas.

La desautorización de este tipo concreto de eclesiología se encuentra claramente formulada en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual:

*«La misión propia que Cristo asignó a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso».*

Por consiguiente, en la coyuntura actual, la Iglesia no se presenta en el consorcio social con un programa técnico definido, sino que *«reconoce cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social, sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica»* (n. 42).

Pero hay sobre todo una afirmación solemne según la cual la Iglesia se considera *«testigo de un nuevo hu-*

manismo que nace y que se define por su responsabilidad hacia los hermanos y ante la historia». He aquí el texto íntegro de este pasaje del Concilio:

*«Cada día es mayor el número de hombres y mujeres, de cualquier grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia en pro de la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que nos ha sido impuesta de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esa manera somos testigos de que nace un nuevo humanismo en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» (n. 55).*

## PRIMACIA DE LA GRACIA

La raíz de esta «eclesiología de la dispersión», que tan claramente se enuncia en diversos textos conciliares, se encuentra en el concepto de «gracia», con el cual queda vertebrada toda la teología cristiana.

Como hemos ido viendo, nuestra fe es la aceptación de un Dios gratuito. La palabra «gracia», «gratuito», es la palabra más teológica, la palabra que no puede ser herida porque entonces dejaríamos de ser creyentes.

El cristianismo, a lo largo de su historia, ha sido ob-

jeto de heridas, de mutilaciones, de ataques, pero cuando lo han atacado en la gratuidad —en la aceptación de un Dios gratuito—, cuando a Dios se le ha querido hacer que formara parte de las exigencias humanas, que entrara así dentro de nuestro juego, entonces ha sido cuando hemos matado al cristianismo, lo hemos herido en el corazón: y su corazón es sin duda la «gracia, la gratuidad, la aceptación de un Dios gratuito».

Ahora bien, la Iglesia es el lugar connatural de la gracia y la plataforma desde donde la presencia de Dios se hace plena y universal entre los hombres. Por consiguiente, la Iglesia no puede acudir a instrumentos extraños a la libre opción humana que garanticen a priori la aceptación de la fe. La Iglesia ha recibido gratuitamente la fe y la tiene que ofrecer gratuitamente. Y no cabe duda de que una Iglesia que se presenta en una sociedad humana determinada como un componente esencial de sus valores históricos y nacionales, corre el riesgo de ser aceptada no por pura opción religiosa, sino por poderosas constricciones sociológicas.

## DIOS NO ES ESPAÑOL

Concretamente, es un grave error teológico montar la sociedad española sobre la convicción de que el catolicismo forma parte integrante del talante español. Lógicamente, el hombre hispánico intentará integrarse en la realidad social de su pueblo, y se verá insensiblemente obligado a aceptar todo el patrimonio religioso que se le presenta. Y a la inversa: el español

que por una serie de razones crea que no debe aceptar este patrimonio religioso, intentará lógicamente crear otro tipo de hombre hispánico que se distinga precisamente por su oposición a esta postura nacional-católica.

Y ya tenemos a las dos Españas, formadas por dos grupos netamente confesionales. Porque no hemos de negar que la «otra» España, la que se resiste a su integración católica, enarbola un anticatolicismo o acatolicismo que difícilmente se libra de la tacha de confesional, por lo menos hasta tiempos muy recientes.

Esta dicotomía confesional que está en la base de fuentes más abundantes de la rápida discristianización nuestras trágicas divisiones internas es una de las que se realiza a ojos vistas sobre todo en nuestra juventud. Históricamente, la Iglesia católica en nuestro país ha perdido en gran parte su neutralidad ante el hombre hispánico y decididamente se ha consustancializado con una forma concreta de este hombre hispánico. Ahora bien, este tipo de hombre hispánico no agota, ni con mucho, todas las posibilidades de encarnación cristiana.

La prueba está en que en otras naciones, en otras regiones, hay católicos, perfectamente católicos y ortodoxos, que son muy distintos de este tipo de hombre hispánico. Luego se puede ser católico de otra manera.

A nuestros jóvenes, tanto del mundo universitario como del mundo del trabajo, se les presenta frecuentemente esta drástica alternativa: o aceptar el nacionalcatolicismo con todas sus consecuencias sociales, económicas y políticas, o abandonar la Iglesia para ins-

cribirse en movimientos y aceptar programas que difícilmente pueden librarse de la acusación de confesionales.

Esto naturalmente produce numerosas apostasías, que yo califico de artificiales, porque realmente no son la conclusión de una crisis formalmente religiosa, sino una toma de posición social o política. Y esto es gravísimo.

### *TENTACION DE NEO-CONSTANTINISMO*

Al llegar aquí quisiera hacer una advertencia importantísima. Cuando los católicos españoles, que intentamos encarnar el espíritu conciliar en nuestra realidad nacional, criticamos duramente esta indebida identificación entre catolicismo y cierto tipo de hispanismo, no intentamos a la inversa enfeudar a la Iglesia en otras formas distintas de ser español, tanto en lo político como en lo social y en lo cultural. Los católicos españoles nunca deberíamos considerar un ideal el que en cualquiera otra situación socio-política del país se respetara a la Iglesia en su actual «status» de privilegios y exenciones. Es más, deberíamos adelantarnos rápidamente a poner en marcha esta dinámica eclesiológica para que ni se produjera el almentable choque de un violento arrebato de estos privilegios ni se cayera en el otro extremo, igualmente deplorable, de un nuevo compromiso de la Iglesia con formas diferentes de representación política, social o económica.

Efectivamente, muchas veces se acusa a la Iglesia de

tacticismo, y esta acusación se le hace ahora frecuentemente cuando establecē convenios y alianzas con determinadas formas sociales y políticas anatematizadas hasta ahora, pero que hoy han conseguido las riendas del poder. A los ojos de muchos la Iglesia parece como la aliada del poder, cualquiera que sea. Hemos de reconocer que la acusación tiene bastante fundamento. La Iglesia padece ahora la fortísima tentación de un pernicioso neo-constantinismo.

### **LA IGLESIA ES UNA COMUNIDAD RELIGIOSO-PROFETICA**

Pero la dinámica rigurosa de la nueva perspectiva eclesiológica claramente contenida en los textos conciliares empuja fuertemente a hacer de la Iglesia únicamente una comunidad religioso-profética, que para realizar su difícil misión tiene que estar desligada de toda forma concreta de compromiso con el poder, para ejercer libremente su tarea de denuncia profética contra todas las formas de alienación humana, la mayor de las cuales anida, sin duda, en las esferas de toda clase de poder.

Nuestro acceso profundo y cordial a los hombres de la otra España y la indiscutible pertenencia de muchos católicos al ámbito cultural, social y político de esa otra España no debería nunca ser considerado como una pura táctica para seguir interviniendo o dominando en la otra acera, sino como una búsqueda sincera y efectiva de un eficaz pluralismo que integre todos

los valores hispánicos en una unidad libre y flexible.

Siempre habrá que obedecer la voz de Dios, y no sabemos lo que este Dios siempre mayor, este Dios sorprendente y desconcertante, nos va a inspirar a los creyentes, sobre todo a los que tienen que ir en la vanguardia de la fe.

### **CRISIS DEL «DOGMA HISPANICO»**

En una palabra, el Concilio Vaticano II pone en crisis nuestro viejo «dogma hispánico», o sea aquél, según el cual el catolicismo es un componente de nuestro talante nacional y debe ser mantenido a este nivel mediante todos los medios jurídicos y ejecutivos que están al alcance de los grupos dominantes.

Esta manera de imponer una condición religiosa determinada es lo que el Concilio llama expresamente «discriminación religiosa» y que condena de manera tajante con estas palabras:

*«Es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales. Sin embargo, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural o por motivos de sexo, raza o condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino»* (n. 29).

Hemos de reconocer que no es fácil superar esta discriminación religiosa que impera en las relaciones privadas, familiares y políticas de nuestro país. Los pri-

meros pasos serán dolorosos. A unos padres, viejos cristianos, que han intentado dar a sus hijos una esmerada educación religiosa, no les será nada fácil aceptar la realidad de un hijo alejado de las prácticas religiosas o de la misma fe.

Y, sin embargo, la lógica drástica de la exhortación conciliar lleva a consecuencias concretas ineludibles.

Todo esto requiere una enorme reflexión religiosa y una carga de fe semejante a la de Abraham, que oyó la palabra de Dios y «se puso en marcha sin saber adónde iba» (Heb. 11, 8), en busca y detrás del Dios siempre mayor, del Dios sorprendente.

#### APERTURA, SI; APERTURITA, NO

Pero si realmente hay un peligro de resistencia sorda e insistente a la novedad que para nuestra vida cristiana implica esta fe en el Dios siempre mayor, hay al mismo tiempo otro riesgo mucho mayor, que consiste en intentar una aplicación exhaustiva del Concilio en forma de apertura puramente formal; o, si se me permite la expresión más gráfica, en forma de «aperturita».

Es el intento moderno, modernísimo, de achicamiento y de empequeñecimiento del Dios siempre mayor. Daniel Callahan, un católico inglés de fino «humour», hace este duro diagnóstico de la funesta «aperturita»: «*Muchas de las grandes figuras católicas de nuestros días —los Rahner, los Schillebeeckx, los von Balthasar—, son notablemente escasos en referencias a*

*la economía, a la ciencia política, a la planificación urbana e incluso a la sociología y a la psicología de la religión. Lo que ellos han hecho, por lo que la Iglesia los ha honrado, es sustituir antiguas teologías por nuevas teologías. Este sin duda es un proyecto meritorio para los que están interesados en los laberintos de la revelación cristiana, y ciertamente hay mucha gente en este caso. Pero esto también es una ilustración gráfica de porqué aun la más reciente teología católica tiene el mismo sello de marginalidad que presentaban sus precursores. Está esencialmente vuelta hacia sí misma y nunca tan claramente como cuando intenta hablar del mundo utilizando exclusivamente el lenguaje de la teología. El nuevo reino del pensamiento católico —el encuentro yo-tú, historia de la salvación, puntos omega, intuición a lo Lonergan, sein y dasein, ke-rygma— es un lugar delicioso para vivir en él los católicos; pero lo malo es que somos nosotros solos los que vivimos ahí, acompañados de algún que otro protestante. El resto del mundo vive en cualquier otra parte, y nuestra nueva jerga es tan exotérica y tan fuera de lugar como la antigua» (The Commonweal, Sept. 17, 1965).*

Quizás está demasiado recargado de «humour» inglés, pero aprendamos la lección.

La enorme literatura posconciliar que empieza a proliferar, peca fuertemente de esta superficialidad en la reforma. Para muchos españoles medios, el Concilio es una reforma de la Iglesia católica porque los clérigos ya no usan sotana, sino un elegante traje de «clergyman»; para otros, el Concilio es una puesta al día de ciertas formas culturales en la Iglesia: la Misa

se dice en castellano, el sacerdote celebra de cara al pueblo, el rosario se sustituye por una paraliturgia...

## LA «PIEL» DE LA PROBLEMATICA SOCIOECONOMICA

Volviendo a la conversación de Dios con el diablo, podríamos decir que todas estas «aperturitas» dejan intacta la piel de nuestra condición religiosa, de nuestra condición de creyentes. La piel es precisamente la lógica implicación en las reformas eficaces y aun drásticas que lleva consigo la dialéctica conciliar. El Concilio, en una mayoría de casos, no hace más que referir literalmente la mística evangélica de la redención total del hombre:

*«El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan en última instancia del pecado, respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión, advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar en servicio de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la caridad de todos» (n. 41).*

*«Cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, abortos, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—, cuanto viola la integridad de la persona humana, como por ejemplo las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones,*

*la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes, o las condiciones laborales degradantes que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana; todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonoran más a sus autores que a sus víctimas, y son totalmente contrarias al honor debido al Creador» (n. 27).*

Naturalmente, el Concilio nos obliga a señalar con el dedo: o sea, donde haya torturas, detenciones arbitrarias, conatos de manejar la mente humana, no nos salimos de nuestro campo y tarea si denunciemos estas lacras con el máximo respeto, pero también con la máxima eficacia.

## TEOLOGIAS COMPROMETIDAS

Textos conciliares en este sentido podríamos multiplicarlos. Todos ellos nos estimulan a construir auténticas teologías extravertidas, teologías comprometidas. No basta montar un magnífico laboratorio teológico en donde se acuñen y se barajen esos deliciosos neologismos que hacen posible el éxito de las grandes empresas editoriales neo-católicas.

Quizás en el fondo esa nueva jerga teológica sea una forma elegante y moderna de continuar el largo silencio cristiano ante las enormes injusticias colectivas que constituyen los dolores de parto del nuevo mundo que nace. Tengamos miedo de que éste sea efectiva-

mente el nuevo opio del pueblo, en una versión más decantada y pulcra, y, por ello mismo, más peligrosa.

El propio Cristo se desató violentamente contra los teólogos de su época, que eran los escribas y fariseos, porque mientras se consumían en el marasmo de una barroca y brillante teología talmúdica, levantaban monumentos a los grandes profetas de la antigüedad, que fueron precisamente víctimas de los antepasados «escolásticos» de estos escribas y fariseos:

*«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que edificáis los sepulcros de los profetas y adornáis las tumbas de los justos, y decís: “Si hubiéramos vivido en los tiempos de nuestros padres, no habríamos sido cómplices de la sangre de los profetas”! Y con esto os estáis declarando a vosotros mismos hijos de aquellos que mataron a los profetas. ¡Y ahora, vosotros, colmad la medida de vuestros padres! ¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo escaparéis a la condenación de la gehenna?»*

Como vemos, era un lenguaje muy poco «prudente», un lenguaje sujeto a los tribunales del país, como realmente aconteció al final: Cristo fue matado por «razón de Estado», según la expresa confesión de Pilato, el cual lo encontró inocente en su coyuntura personal, pero peligroso de hecho para el equilibrio estatal.

### UN PROFETISMO SIN TOPE

También nosotros, en una superficial euforia posconciliar, corramos el peligro de contentarnos con lle-

var siempre en los labios los nombres de los grandes teólogos hasta hace poco sometidos al arresto del Índice de libros prohibidos, y, al mismo tiempo, de adoptar una actitud que ahogue el impulso vital de un nuevo profetismo más allá y por encima de toda pretensión escolástica de domesticar la palabra de Dios, de renunciar al Dios siempre mayor, de poner esta palabra al alcance de todos los egoísmos en una bonita y moderna edición de bolsillo.

Vuelvo a repetir que la Iglesia, como comunidad religioso-profética, no debe jamás identificarse con ninguna técnica de hominización; debe mantener su libertad total, libre de todo compromiso, para poder ejercer su tarea de denuncia profética. Y no cabe duda que, en cualquier situación política, los que detentan el poder intentarán apoderarse de aquellos nombres que siguen siendo prestigiosos a los ojos de gran parte del pueblo. Este es el caso del cristianismo: su propio Fundador, Jesucristo, fue sometido a la tentación del poder alienador. La Iglesia está constantemente sometida a esta fortísima tentación. Por eso su primer instinto debe ser de recelo frente al poder constituido: al poder político y al poder económico, hoy tan estrechamente unidos en su base.

### RECELO PROFETICO CONTRA EL PODER

La declaración conciliar sobre la libertad religiosa interpreta oficialmente aquel famoso texto paulino: *«Toda persona esté sometida a los poderes superiores.*

*Quien resiste a la autoridad, resiste al orden establecido por Dios» (Rom. 13, 1-2).*

En este texto no se trata ni mucho menos de una canonización a priori del poder establecido, sino más bien de la distancia que la Iglesia toma frente a este mismo poder.

Efectivamente, en el Imperio romano las minorías étnico-religiosas, como el judaísmo, gozaban de ciertos privilegios de fuero, estaban exentas de ciertas contribuciones e incluso podían tener sus pequeños tribunales. Pablo sabe muy bien que el cristianismo es considerado por las autoridades romanas como una secta judía y que, por tanto, goza de los mismos privilegios y de los mismos fueros. Sin embargo, él quiere renunciar a estos privilegios y exhorta a sus iglesias a que se sometan totalmente a la autoridad establecida, o sea que paguen todo, que no tengan privilegios, para poder así quedar libres de hacer la denuncia profética contra el abuso del poder.

Y, en efecto, el creyente de Dios bíblico —el «único Señor»—, agota todas sus reverencias en su actitud religiosa de adoración a ese único Señor. Es un Señor celoso de su señorío y no permite que sus adoradores se inclinen ante otro señor inferior. Esto claramente sería idolatría. Cuando los cristianos de los tres primeros siglos morían gritando: «¡Cristo es el Señor!» y rechazando el otro grito imperial: «¡El César es el señor!», cumplían literalmente esa misión de denuncia profética que constituye para la Iglesia su razón de estar en el mundo.

Al cabo de los siglos, nos entristece observar hoy que unos católicos, hermanos nuestros, cuando su

pueblo está sometido a una prueba dolorosísima, sean cobardes y no griten: «¡Cristo es el Señor!», sino: «¡El Dólar es el Señor!»

Por eso, los grandes silencios de la Iglesia ante los despotismos de toda clase —políticos, económicos, sociales, culturales— serán juzgados ante los ojos del único Señor como gravísimos pecados de idolatría. Y no basta acudir a una prudencia de este siglo, aludiendo a los equilibrios que hay que hacer para no perder privilegios, para continuar alimentando tinglados mastodónticos, difícilmente reconocibles como signos puramente religiosos, o para no poner en peligro las grandes inversiones económicas que ligan a ciertas instituciones eclesiásticas con las cumbres de la oligarquía financiera; las exigencias de nuestra condición de adoradores del único Señor, de creyentes en el Dios siempre mayor, son enormemente drásticas y no admiten excusas de ninguna clase.

La declaración conciliar sobre libertad religiosa termina así su interpretación de los textos bíblicos, sobre todo paulinos, donde se insiste en esta libertad religiosa de la Iglesia frente a todas las coyunturas del poder:

*«Los Apóstoles, como el Maestro, reconocieron la legítima autoridad civil, y al mismo tiempo no tuvieron miedo de contradecir al poder público cuando éste se oponía a la santa voluntad de Dios. Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. Este es el camino que siguieron innumerables mártires y fieles en la historia y en todo el mundo».*

#### IV. La fe comprometida

En esta cuarta parte de nuestras reflexiones vamos a aterrizar en algunas pistas determinadas, con el modesto objetivo de tipificar el compromiso de la fe en algunos campos concretos, que de ninguna manera agotan las posibilidades de aterrizaje.

Insisto en que la fe no es una pura afirmación intelectual, sino toda una praxis comprometida, de cuya resultancia emerge el único tipo auténtico de creyente cristiano.

## 1. EN EL DIALOGO CON LOS ATEOS

Ordinariamente estamos poco informados sobre la marcha de la religión en los países socialistas. Como ejemplo interesante, me voy a referir a un diálogo, sostenido públicamente en Checoslovaquia, entre un marxista y un católico. El tema es puramente religioso. Los interlocutores —Julio Tomin y Jiri Kohl— apenas tienen treinta años.

Julio Tomin es un joven filósofo que trabaja en la editorial de la Academia de Ciencias de Praga. En 1957

se negó a hacer el servicio militar basándose a las ideas de no violencia de León Tolstoi, por lo cual fue condenado a quince meses de prisión. Una vez liberado, Tomin trabajó en el servicio forestal, después en un hospital psiquiátrico, hasta que finalmente se matriculó en la facultad de filosofía de la Universidad Charles. Terminados sus estudios, vive en Praga con su familia y colabora en diversas publicaciones filosóficas y culturales.

Jiri Kohl, nacido en Praga en 1940 en una familia y en un ambiente católico, estudió un año de filosofía y en 1958 entró en el Seminario católico de San Cirilo y San Metodio de Leitmeritz, en Bohemia. Dejó el Seminario antes de ordenarse y realizó el servicio militar durante dos años. El motivo de dejar el Seminario era, según él mismo declara, «que quería actuar como teólogo laico para ayudar a los católicos checoslovacos a mantener la fe en una sociedad comunista». Jiri Kohl colabora en diversas publicaciones católicas, y su trabajo como teólogo es altamente apreciado por numerosos sacerdotes y teólogos checoslovacos.

En agosto de 1964, Julio Tomin escribió, en un semanario de Praga, un artículo titulado «Las redes del ateísmo», que provocó una amplia discusión en ambientes marxistas y católicos. Para entrar en diálogo con Tomin, Kohl escribió un artículo destinado a un diario católico de Praga, que no fue publicado, pero que más tarde ha aparecido en la revista católica neoyorkina «The Catholic Worker» (enero 1965).

### «LAS REDES DEL ATEISMO»

«Durante los últimos cincuenta años —escribe Tomin— el ateísmo ha obtenido notables victorias, todas ellas estrechamente vinculadas a la formación y al desarrollo de una sociedad socialista. Sin embargo, esta emancipación, al nivel de las masas, de los vínculos de la religión no se ha logrado sin daños y perjuicios. Hoy nos encontramos frente a un fenómeno serio y desconcertante: la religión está a punto de mostrar signos de vida auténtica y echa raíces nuevas, precisamente donde parecía lo más improbable, o sea en la nueva generación. Estos hechos exigen que analicemos científica y minuciosamente la forma concreta que han adoptado la educación y la propaganda ateas».

La solución que en sustancia ofrece Tomin es el abandono total del «ateísmo negativo»: la crítica de ciertas formas de la religión no hace mella hoy en los creyentes, ya que éstos han adquirido un agudo sentido crítico y están empeñados en una monumental autorrevisión. «A despecho de las previsiones de la gran mayoría de los pensadores marxistas —continúa Tomin—, hemos sido testigos del innegable progreso realizado por la cristiandad en el plano mundial, por ejemplo durante el pontificado de Juan XXIII (sobre todo con la publicación de la encíclica «Pacem in terris»), y con motivo de los intentos realizados por los protestantes para entablar un diálogo entre Este y Oeste. Ante estos hechos hemos de contestar a una pregunta extremadamente importante: ¿por qué razón, en nues-

tra sociedad socialista, hemos descuidado profundizar el conocimiento de estas nuevas corrientes mundiales?»

El camino a seguir, según Tomin, sería dedicarse sólo a subrayar el aspecto positivo de los valores humanos, aceptando incluso el bagaje aceptable de las propias formas de la religión, dejando a esta dialéctica de la promoción humana el cuidado de absorber, en un proceso sanitario, el posible tumor de la religión como impedimento o freno de esa misma promoción humana.

#### «COMPRENDER LAS RAZONES DEL ATEISMO»

«Nosotros, los cristianos —replica Jiri Kohl— nos vemos muchas veces tentados de creer que el ateísmo es la negación de todos los valores morales y religiosos. Para nosotros, un ateo es una especie de aglomerado de negaciones. En una palabra, un degenerado. Es verdad —y un ateo honrado e inteligente es capaz de admitirlo— que la gente ha recurrido a veces al ateísmo para liberarse de todas las normas y valores morales. Y aún hoy conocemos muchos casos semejantes. Pero no es este ateísmo el que estudiamos ahora».

O sea, que Kohl propone también por su parte el abandono del «anti-ateísmo negativo»: hay que intentar una valoración más profunda del ateísmo y de sus consecuencias». Hay que reconocer sobre todo que muchos ateos se enfrentan con los problemas de la vida con tanta seriedad y constancia como nosotros;

que luchan como nosotros para domesticar lo que en ellos hay de primitivo y brutal, y para que se realicen las más altas cualidades del hombre.

Por otra parte, el cristianismo como modo de vida debería conducir a los hombres a acoger todo lo que hay de positivo en el mundo de hoy. Juan XXIII ha abierto las ventanas y un aire fresco ha podido circular en la vida de la Iglesia. La primera encíclica de Pablo VI —continúa Kohl— entabla un diálogo entre la Iglesia y el mundo. No cerremos las ventanas. No interrumpamos el diálogo renunciando a comprender a los otros.

#### «NO HAY MAL QUE POR BIEN NO VENGA»

Jiri Kohl, siguiendo en esto la vieja línea cristiana, descubre en el fenómeno del ateísmo contemporáneo un profundo designio de Dios. «Cada hombre vive en una situación histórica concreta. Nosotros, los cristianos de Checoslovaquia, vivimos en un Estado socialista. Esta nueva forma de sociedad consagrada todos sus esfuerzos al intento de hacer venir un nuevo humanismo. El cristianismo no está vinculado a ningún sistema social particular. En contraposición a los sistemas sociales precedentes, el socialismo no mezcla la religión en la construcción de la sociedad; por el contrario, cree que la religión carece de utilidad, y es incluso peligrosa y perjudicial. La Iglesia parece perder su puesto, y se le presenta una nueva situación. Por primera vez en su historia, la Iglesia está siendo cernida por un ateísmo integral y sistemático».

## «GRACIAS AL ATEISMO...»

Este diálogo serio y profundo, entablado en la nueva generación, entre ateos y creyentes, nos da la dimensión exacta de una nueva situación, que en fin de cuentas debe producirnos optimismo.

El filósofo católico Jean Lacroix no teme reconocerse agradecido a sus amigos ateos: *«El mayor mérito del ateísmo actual es proceder a un prodigioso desengrase intelectual de la humanidad rehusando toda idolatría: no quiere hacer del hombre un dios, sino aceptar íntegramente su humanidad y asumirla toda entera. Si yo les estoy tan agradecido a mis amigos ateos es porque me han enseñado a no hacer trampas. El hombre no es un dios: ésta no es toda la verdad, pero sí la primera y la más indispensable. Una crítica radical de todos los absolutos humanos era, sin duda, necesaria para destacar el sólo verdadero. Muchos creyentes han querido jugar a la divinidad o ponerse en su lugar. No era, pues, inútil depurar nuestras representaciones para mejor asegurar nuestra perspectiva»*.<sup>4</sup>

G. van der Leeuw reconoce que toda religión en sus comienzos es siempre una religión del ateísmo. En este sentido hemos de recordar que los primitivos cristianos eran condenados por los tribunales paganos bajo la acusación de «ateísmo».

Pero lo más paradójico —y lo más aleccionador también— es que el propio Cristo fue condenado por la

4. *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai, 1959, p. 64 s.

Sinagoga bajo la misma acusación de ateísmo, en su forma concreta de blasfemia.

## 2. EN LOS PROBLEMAS SOCIOECONÓMICOS

Muchos creen que la postura que ha adoptado la Iglesia católica, después del Concilio Vaticano II, frente a los problemas sociales no supera un «aggiornamento» —ciertamente profundo— de la sociología católica clásica. Y así el famoso «Esquema XIII» no pasaría de ser una «neo-sociología católica».

Yo creo que una lectura seria de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual nos lleva a hacer una clarísima distinción en el texto conciliar.

Efectivamente, éste presenta dos aspectos diversos: 1.º declaración de principios, o sea una auténtica teología del mundo; y 2.º una serie de aplicaciones casuísticas referentes a los diversos problemas sociales, económicos, políticos, culturales, tales como se presentan a los ojos contemporáneos.

Al hacer una valoración del texto conciliar hay que tener en cuenta esta distinción. El primer aspecto —la declaración de principios teológicos— concierne al ser profundo de la Iglesia y a su misma razón de existir. En el Concilio, la Iglesia ha tomado como punto de referencia el mensaje divino, del cual es custodia, y lo ha aclarado e interpretado. Indudablemente, esta postura de la Iglesia merece una altísima valoración religiosa. La presencia del Espíritu en la enseñanza del Magisterio eclesiástico se realiza primordialmente en aquellos

momentos solemnes en que la Iglesia, reunida en asamblea ecuménica, se hace consciente de su papel de custodia de un mensaje religioso que Dios le ha entregado.

El segundo aspecto —las aplicaciones casuísticas— tiene ciertamente un valor y debe ser considerado por los católicos con un gran respeto y veneración. Pero el tenor mismo del texto ofrece la posibilidad de una ulterior reconsideración por parte de la Iglesia, que aplicará la norma de la fe a hechos nuevos y a situaciones nuevas que ella misma no puede ni crear ni prever.

#### LA NUEVA TEOLOGÍA DEL MUNDO

Los frecuentísimos ataques del ateísmo humanista contra la religión cristiana, considerada como opio del pueblo y freno de la promoción humana, han dado un ímpetu notable a las recientes reflexiones teológicas, cuyo fruto maduro se encuentra en aquellas declaraciones de principios sostenidas en la Constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual. La primera afirmación, frecuentemente repetida en el texto conciliar, se refiere al aspecto, por así decirlo, «comprometido» de la escatología cristiana:

*«La Iglesia enseña que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (n. 21).*

He aquí el principio general de la nueva teología del mundo, proclamada en el Concilio: la esperanza escatológica cristiana:

a) no es opio del pueblo ni freno de la promoción humana;

b) al contrario, es un estímulo positivo en orden a la construcción del mundo.

Esta idea se hace casi obsesiva a lo largo del texto conciliar:

*«Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que los obliga a un más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno» (n. 43).*

La afirmación conciliar no es, sin embargo, rígidamente alternativa, sino claramente dialéctica. Realmente, ha habido una oscilación pendular entre los dos extremos del espiritualismo y del temporalismo; extremos que, por otra parte, según el viejo refrán, se tocan muy frecuentemente y llegan hasta confundirse.

Existe un temporalismo, cuya expresión histórica son las situaciones de «cristiandad». Se crea una confusión entre «mundo» y «reino de Dios», y se cree que el cristianismo es un humanismo, o sea una técnica concreta de hominización. El Evangelio se convierte en un código plurivalente, cuyas aplicaciones llegarían hasta los detalles más pequeños. Lógicamente, los «ministros» del Evangelio se creen en posesión de la clave estructural de la sociedad y se convierten en ministros seculares. Esto es el clericalismo: la preponderancia de los ministros religiosos que se consideran, precisamente en cuanto religiosos, dueños de las riendas de la evolución humana. De esta fuente equivocada surgen

las innumerables pretensiones de crear una política cristiana, una sociología cristiana, una economía cristiana, y así por el estilo.

De esta manera nos acercamos al otro extremo que, según la dialéctica conciliar, hay que evitar. El hecho de que la eperanza escatológica no sea un freno, sino más bien un estímulo para las tareas temporales, no autoriza a la Iglesia a presentarse en el mundo para rivalizar con las diversas técnicas sociales, económicas, políticas, culturales.

El Concilio ha hecho la solemne afirmación de que la Iglesia, como Iglesia, no es nada más que un simple testigo de la evolución humana, que actúa en completa autonomía:

*«Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de cualquier grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia en pro de la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea, que nos ha sido impuesta, de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esa manera somos testigos de que nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia»* (n. 55).

Esta afirmación es importantísima: la Iglesia, como Iglesia, no forma parte del mecanismo constructor del nuevo humanismo; solamente se reconoce como espectadora y testigo. Aún más, admite gustosamente el ca-

rácter autónomo del nuevo humanismo. No es ésta una afirmación que se les ha escapado furtivamente a los padres conciliares, ya que repetidamente se sacan sus consecuencias con una lógica implacable. En virtud de esta lógica se niega la competencia política —en lo técnico— a los propios pastores eclesiales:

*«No piensen (los laicos) que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función, con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio»* (n. 43).

Esta incompetencia política de los pastores hace inauténtica la postura de los que *«intentan reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia»* (n. 43). Con estas afirmaciones se condena el fenómeno que vulgarmente se ha bautizado con el nombre de «constantinismo». Partiendo del texto conciliar podremos definir el constantinismo como la tentativa, realizada por cualquier tipo de poder (social, económico, político), de apoderarse del nombre prestigioso de «cristiano». Indudablemente, los poderes, sobre todo los fuertes y dictatoriales, quieren apoderarse de aquellas realidades que tienen prestigio a los ojos del pueblo dominado por ellos; y no podemos negar que el cristianismo ha sido y continúa siendo un nombre venerado por una gran masa de nuestro pueblo.

El constantinismo, pues, pretende implicar a la Iglesia en las responsabilidades técnicas de construcción social, para protegerse con su nombre prestigioso. Pero hoy, en el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica

ha dimitido, dejando vacío su puesto de presidencia política, social, económica, cultural; y se ha replegado a la propia base de la sociedad confundándose humildemente con el pueblo. Este es sin duda el sentido de esta declaración de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo:

*«La Iglesia reconoce agradecida que, tanto en el conjunto de su comunidad como en cada uno de sus hijos, recibe ayuda variada de parte de los hombres de toda clase o condición. Porque todo el que promueve la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la vida política, así nacional como internacional, proporciona no pequeña ayuda, según el plan divino, también a la comunidad eclesial, ya que ésta depende asimismo de las realidades externas»* (n. 44).

La Iglesia, pues, reconoce que ella no está en posesión de un magisterio de las técnicas humanas; más aún, se confiesa humildemente discípula de los maestros de estas técnicas. Las consecuencias de estos principios en la praxis eclesial exigen el desmontaje, lo más rápido posible, de aquellos mecanismos mastodónicos que le chupan a la Iglesia tantas energías, que deberían gastarse, al contrario, en una evangelización directa.

El rápido desarrollo del pensamiento oficial de la Iglesia presenta un fuerte contraste con la estasis biológica de ciertos mecanismos eclesiales. Esto produce un desequilibrio peligrosísimo, que a la postre es la causa de un posible —y a veces real— eclipse de la luminosidad conciliar. A este respecto habría que preguntarse, en un honrado examen de conciencia, si no

hemos caído quizás en el grave pecado, denunciado por S. Pablo contra los «teólogos» del paganismo: «retener cautiva de la injusticia la dinámica expansiva de la verdad» (Rom. 1, 18).

#### *EL ABSENTISMO TEMPORAL, PECADO CONTRA LA FE*

Esta nueva teología del mundo, clara y fuertemente expuesta y subrayada en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, ha abierto los ojos cristianos, que no pueden ya mirar las viejas y grandiosas construcciones de la cristiandad con una mirada de comprensión, sino más bien con un gesto de irritación, de exasperación y de desilusión. Ahora más que nunca comprendemos lo que San Lucas nos dice del Apóstol Pablo cuando éste se presentó frente al espectáculo deslumbrante del triunfalismo religioso de la pagana Atenas. ¿Por qué se les echa en cara a estos cristianos el hecho de que sientan arder en sí la indignación ante el espectáculo de tantos ídolos, cuya abominación se ha hecho más visitable en la luminosidad de los textos conciliares? ¿Por qué se le llama rebeldes a estos maravillosos creyentes que no hacen más que mostrar aquel legítimo «paroxismo» de San Pablo (Act. 17, 16)?

Y todo esto es tanto más urgente, cuanto que sabemos que la teología no es —no puede ser— una pura teoría, sino más bien una praxis de donde surge la propia comprensión del mensaje revelado. La verdad no es solamente verdad porque se afirma, sino porque

se realiza. «*La verdad se hace en el amor*», decía San Pablo a los efesios (Ef. 4, 15).

La «teología del mundo» de los textos conciliares no llegará nunca a ser verdadera teología hasta que no se realice con aquella rapidez exigida por el mismo ritmo de aceleración que caracteriza hoy a la historia humana y que la Constitución conciliar ha descrito con tanta exactitud:

*«La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias dispersas. La humanidad pasa así de una concepción más bien estática a otra más dinámica y evolutiva; de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis»* (n. 5).

A veces, en nombre de una malentendida «eternidad» de la Iglesia se aplaza la solución de problemas urgentes, pretextando altísimos motivos de prudencia. Pero en realidad esta postura es tremendamente imprudente, ya que expone a la Iglesia al ineluctable riesgo de perder, no ya el tren, sino el ingenio astronáutico que mide hoy la velocidad de la historia.

En una palabra: el hecho de que la Iglesia se declare discípula del nuevo humanismo que nace, la obliga a no perderse ninguna de las densas lecciones en este curso acelerado. Una pereza, disfrazada bajo el nombre de prudencia y de respeto a ciertas «tradiciones», sería quizás el pecado mayor contra la Iglesia en esta coyuntura histórica.

Y al mismo tiempo sería, en definitiva, un pecado contra la dinámica expansiva de la fe.

### LA CASUISTICA SOCIAL DEL «ESQUEMA XIII»

El segundo aspecto del texto conciliar concierne a la que podríamos llamar «casuística coyuntural». En este sentido, la Constitución conciliar trata directamente algunos problemas más urgentes con un lenguaje normal, incisivo y humilde. Pero no hay que olvidar, ni siquiera un segundo, el carácter dialéctico de la doctrina conciliar.

Hemos visto que la Iglesia confiesa no haber recibido una tarea de ordenar la vida humana según un plan técnico, que entraría en competencia con otros planes. Pero esto no quiere decir que la postura de la Iglesia frente a los problemas humanos sea una postura angelista y evasiva; todo lo contrario: *«la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana»* (n. 11).

Y así, la Constitución conciliar trata expresamente temas concretos y contemporáneos: el matrimonio y la familia, la cultura, la vida económico-social, la vida política, la vida internacional y la paz. Pero la Iglesia no pretende resolver técnicamente estos problemas. El «mundo» se alegra de oír a la Iglesia católica usar un lenguaje de liberación.

El hecho es que quinientos millones de creyentes miran a sus pastores para poner en práctica su magisterio. Y hoy este magisterio libera a esos quinientos millones de ciertos vínculos con fuerzas económicas, políticas y sociales que impedían o retardaban la promoción humana. El «mundo», pues, se alegra de poder

recobrar plenamente esta no despreciable mano de obra, utilísima para la urgente construcción de este «nuevo humanismo que nace, y en el que el hombre queda definido por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» (n. 55).

Para valorar, pues, la posición de la Iglesia en este aspecto «casuístico» de la cuestión, hay que profundizar más aún el sentido de aquel slogan, frecuentemente repetido, de la apoliticidad de la Iglesia: «La Iglesia no debe meterse en política». Esto es verdad, si por «política» entendemos una técnica definida. La Iglesia no presenta —no debe presentar— a la comunidad de los pueblos un programa concreto de política, de economía, ni siquiera de cultura. La Iglesia, teóricamente en esta Constitución conciliar renuncia al confesionalismo político, social y cultural; y, lógicamente, debería también renunciar a la posesión de aquellos instrumentos institucionalizados que encarnan esta indebida «confesionalidad».

Pero la Iglesia no se calla —no se debe callar— frente a los fenómenos políticos, sociales, económicos, culturales. Todo lo contrario, la Iglesia toma posiciones definidas. Y como nos referimos a los problemas sociales, veremos cómo la Constitución conciliar condiciona concretísimamente a los creyentes en su toma de posición política, económica, social.

## O SOCIALISMO O CAPITALISMO

Hoy, frente al capitalismo no se alza otra alternativa que no sea el socialismo. Cuando hablamos de «socia-

lismo», entendemos obviamente la palabra en un sentido estrictamente «enciclopédico», muy lejos de ciertas precisiones de una técnica política definida. Aún más, ha sido la misma Constitución «Gaudium et spes» la que ha dado una definición, tomándola de precedentes documentos pontificios. El texto conciliar no usa la palabra «socialismo», sino «socialización» (n. 25).

La Iglesia, consciente de su papel moral, no quiere dar consejos técnicos, que no le corresponden, pero tampoco renuncia a señalar claramente una dirección hacia la socialización y un alejamiento de la «capitalización»:

*«El desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre. No debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni siquiera en manos de una sola comunidad política, ni de ciertas naciones más poderosas. Es preciso, por el contrario, que en todo nivel, el mayor número posible de hombres y el conjunto de las naciones en el plano internacional, puedan tomar parte activa en la orientación del desarrollo»* (n. 65).

Posteriormente al Concilio, el Papa Pablo VI, en su encíclica «Populorum progressio», ha hecho unas precisiones interesantísimas en esta misma línea. Se hace esta exacta descripción del capitalismo: «un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites, ni obligaciones sociales correspondientes». El capitalismo, así definido, es denominado «sistema nefasto, que ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injus-

*ticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía».*

Naturalmente, la Iglesia no propone una solución técnica que lleve a la superación de este «nefasto sistema», sino que deja libre el camino a los hombres para que ellos encuentren los medios más aptos para socializar la estructura económico-política. O sea, la Iglesia no propone una «vía católica al socialismo»; por el contrario, renuncia a crear el «tipo cristiano» correspondiente al tipo humano prevalente en la sociedad contemporánea.

El Concilio Vaticano II y la consiguiente doctrina pontificia suponen un gran paso hacia adelante: la Iglesia, volviendo a sus principios, se reconcilia ciertamente con el socialismo, pero renuncia abiertamente a crear su propio socialismo: un socialismo cristiano. La postura, pues, de la Iglesia como tal frente al socialismo es de claro estímulo a los cristianos para crear el camino que más eficazmente conduzca a estas situaciones de superación de la estructura de la «explotación institucionalizada», en lo que consiste expresamente el capitalismo.

### 3. EN EL TRABAJO

Una de las más graves obligaciones del profesional de la teología es atender rigurosamente a la exigencia jerarquizada de los diversos «teologúmenos», posibles objetos de su reflexión a la luz del dato revelado. Y entre estos teologúmenos el trabajo ocupa un lugar de

primera clase. Un estudio histórico del tema de la «alienación religiosa», desde Feuerbach, Hegel y Marx hasta nuestros días, pondría al descubierto que la construcción filosófica —y quizá «teológica»— del concepto de «alienación religiosa» se ha realizado en parte sobre el vacío impresionante de una auténtica teología cristiana del trabajo.

La alienación —como observa muy bien R. Garaudy<sup>5</sup>— tiene primeramente una significación «filosófica». La alienación es la pérdida, por parte del hombre, de lo que constituye su propia esencia y, por consiguiente, el dominio del objeto sobre el sujeto. Aun en el mismo Hegel tiene un origen teológico que Marx menciona relacionando constantemente la alienación económica con la alienación religiosa:

*«Mientras más se gasta el obrero trabajando, más poderoso se le presenta el mundo creado por él, y más pobres al mismo tiempo se van haciendo él y su mundo interior, y cada vez son menos los objetos que le pertenece en propiedad. Se constata el mismo fenómeno en la religión: mientras más se fía de Dios el hombre, menos se posee a sí mismo».*

La crítica marxista de la religión parte del supuesto de que el trabajo es la única posibilidad que tiene el hombre de salir del ámbito de su alienaciones. Pero este trabajo tiene que ser totalmente creador, fruto de la plena y absoluta responsabilidad del hombre, capaz de dominar la naturaleza.

Ahora bien, en el universo religioso la trascendencia

5. *Qu'est-ce que la morale marxiste?* París 1963, p. 116.

juega el papel del freno en los conatos humanos por superar la alienación.

«Para el cristiano —escribe G. Mury<sup>6</sup>— Jesús ha venido en un momento dado a cortar el tiempo en dos partes y hacer que en su persona se encuentre realizado el hombre total, ofrecido como un modelo dado de una vez para siempre, fuera incluso de la empresa en marcha, por la que el ser humano se crea a sí mismo. Desde entonces la marcha hacia adelante de nuestra especie se encuentra despojada de su significación propia. El gran esfuerzo, por el cual emerge de la naturaleza para forjar un mundo nuevo y conferirse a sí misma una grandeza aún desconocida, se degrada en consentimiento a una semejanza, en movimiento hacia una dependencia, en tentativa para convertirse en una imagen o retrato de un ser ya real. Para un marxista, el objetivo es crear, inventar un universo nuevo, en el interior del cual el hombre no sea una criatura, sino un creador, dueño de darse a sí mismo su propio rostro».

Sin embargo, el mismo Mury reconoce honradamente que los marxistas han aprendido de la antropología cristiana que el hombre tiene una ascendencia lejana y no es un ser inmerso en la naturaleza y presente entre las cosas como una fuerza cualquiera entre otras, sino que es un rebelde que sale de la naturaleza en el pleno sentido de la palabra «salir». «En cierto sentido, el marxismo es, como el cristianismo, un sobrenaturalismo, porque pone el acento no sobre un origen sobrenatural del hombre, sino sobre el acto por el cual el hombre

6. *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, París-Ginebra 1964, p. 56 s. Trad. esp. Ed. Estela, Barcelona 1967.

se arranca de la naturaleza para dominarla, o sea el trabajo».<sup>7</sup>

Esta honrada confesión de un filósofo marxista puede convertirse en motivo de seria reflexión para un teólogo cristiano: una teología del trabajo tiene raíces mucho más profundas de lo que pudiera parecer a simple vista. No se trata, en efecto, de seleccionar un ramillete de textos bíblicos, en los que de alguna manera se hable del trabajo, sino de repensar, a la luz de la Palabra revelada, conceptos tan vitales y hondos como los de *trascendencia* y *escatología*.

## TRASCENDENCIA

La crítica marxista de la trascendencia religiosa —sobre todo, cristiana— apunta al hecho de que en la cosmovisión religiosa la trascendencia se refiere a una realidad fuera y por encima de lo contingente y que, por lo tanto, traza y condiciona el itinerario de la promoción humana, cortando las alas de la responsabilidad y haciendo del hombre, no un creador de sí mismo, sino un puro ejecutor al dictado de unas normas estrictas y prefijadas.

«Cada acto del drama cristiano: la creación, el pecado, la encarnación redentora, el juicio final, da sentido a la historia. Un absoluto, que trascienda a la humanidad y a su historia, emerja o se transparente en el acontecer y le da un eje de referencia absoluto, una

7. O. cit. p. 58.

*respuesta absoluta a la pregunta que se hace el hombre itinerante en lo relativo. Ahora bien, aquí es donde los dos puntos de vista son irreductibles: rehusar la trascendencia es rehusar transformar en respuesta lo que no es más que una pregunta; es rehusar hacer de una exigencia una presencia. Las preguntas que hace la fe constituyen uno de los fermentos de la cultura: las respuestas dadas por la fe son inevitablemente alienaciones».*<sup>8</sup>

Hemos de reconocer que la descripción de trascendencia religiosa, que con estos términos nos ofrecen los filósofos marxistas, cuadra en un contexto «deísta», pero es totalmente inadaptable al Dios que nos presenta la Biblia. «En el mismo momento —escribe el P. Cardonel<sup>9</sup>— en que el hombre deísta, cuya religión no se ha convertido al Evangelio, cree desprenderse de las contingencias terrestres para poner de relieve la idea pura de la divinidad, proyecta sobre una representación imaginaria de la Realidad divina el peor de sus apetitos, el apetito dominador; hipostasia el deseo de explotar, el sueño de una expansión personal obtenido por la sujeción de los otros».

El «dios» deísta no llega realmente a trascender la contingencia del quehacer humano, ya que de alguna manera interfiere la misma trayectoria de la autopromoción humana. El P. Cardonel acuña esta feliz expresión: «trascendencia dominadora», o sea la imagen o proyección fantástica de un dios empeñado en mantener una situación fija y prefijada de un espléndi-

8. O. cit. p. 29 s.

9. O. cit. p. 83.

do orden natural en donde cada pieza está en su sitio definitivo.

Históricamente las clases o grupos dominadores han utilizado con frecuencia esta «trascendencia dominadora» para justificar el inmovilismo social que los favorecía; a los oprimidos se les ha predicado una resignación que estaba muy lejos de ser cristiana; y del «orden establecido» se ha hecho un ídolo, al que sacrílegamente se le ha bautizado con el nombre venerable de «providencia divina».

El Dios que se nos revela en las páginas de nuestro «Libro» —la Biblia— aparece precisamente como el animador de la resistencia de un pueblo aplastado por el imponente totalitarismo faraónico; y en las páginas de ambos Testamentos abundan los ardientes estímulos a la rebeldía contra el «orden establecido». En este sentido olvidamos muy frecuentemente que Jesús fue crucificado porque los «colaboracionistas» de un pueblo ocupado coincidieron con las «autoridades de ocupación» en que aquel hombre era un peligro efectivo para la estabilidad del «equilibrio concordado» entre unos y otros:

*«Este hombre realiza muchos signos. Si lo dejamos actuar, todos creerán en él, y los romanos vendrán y destruirán nuestro templo y nuestra nación»* (Jn. 11, 48).

J. Lacroix,<sup>10</sup> respondiendo al reproche dirigido contra la trascendencia como si ésta fuera un dictado impuesto desde fuera, observa que «Dios no es una solución hecha, sino una exigencia de hacerla, al mismo

10. *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai 1959, p. 90.

tiempo que garantía de que no es absurdo en definitiva buscar un sentido y realizar una obra».

El mismo cristianismo primitivo supuso un ataque peligroso contra la «trascendencia tranquilizadora» del panteón helénico, puro reflejo justificativo del imperialismo y aristocratismo de aquella sociedad rabiosamente clasista. Y así no es de extrañar que los cristianos fueran acusados precisamente de «ateísmo». En rigor, el cristianismo denunciaba fuertemente la «alienación religiosa» de una sociedad inmovilizada, construida a beneficio de unos grupos privilegiados y protegida por el mito —bello e inteligente— de unas divinidades plenas de luminosidad mediterránea.

Desde este punto de vista, entrañablemente bíblico, cabría intentar una revisión del concepto de «alienación religiosa», descrito por Marx, denunciando el innegable carácter «idólico» de muchas de nuestras representaciones religiosas, más cerca del viejo deísmo racionalista que del Dios vivo de Abraham, de Isaac, de Jacob y..., sobre todo, de Jesús.

Entendida en este sentido, la trascendencia no interfiere en lo más mínimo la plena responsabilidad del hombre sobre su propia promoción. La Gracia no viene a suplir ni a hacerle la competencia a la autonomía y a la eficacia del trabajo humano. El Acontecimiento-Cristo no es una norma extrínseca que hace inútil la inventiva arriesgada de la evolución consciente de la humanidad. Cristo no es para nosotros una cosa hecha o una solución ya dada a la charada de la vida: San Pablo habla expresamente de una evolución progresiva hasta llegar a un tope de Cristo-plenitud (Ef. 4, 13). El cristiano, a pesar de la certeza de su

fe, comparte sinceramente con los otros hombres los riesgos de la progresiva autocreación y participa de la misma ansiedad y del mismo asombro ante la novedad de su propio hallazgo.

## ESCATOLOGIA

No podemos olvidar que el cristianismo es esencialmente escatológico. San Pablo, en su primer escrito, define así la esencia del talante cristiano: «*servir al Dios vivo y verdadero y vivir aguardando la vuelta desde el cielo de su hijo Jesús*» (1 Tes. 1, 10).

El humanismo marxista insiste en este aspecto escatológico para declarar a la religión incompatible con una auténtica civilización del trabajo. Cuando se vive con la esperanza puesta en un logro transhistórico, todo queda subordinado a esto, y la tarea mundana e inmanente queda degradada a la categoría de lo provisional y superable. Según este supuesto, el cristiano relativizaría el quehacer humano, quedando el trabajo reducido a la pura categoría moral del mérito, de un mérito completamente referido a la obtención de un premio escatológico, totalmente discontinuo de la realización del esfuerzo terrestre.

Que la expectación escatológica o «parusíaca» del cristiano corra el peligro de atentar contra la validez intrínseca del trabajo humano, se demuestra por la alusión que expresamente hace a ello San Pablo en esa misma primera Carta a los tesalonicenses:

«*Procurad, por favor, calmaos: dedicaos a vuestros*

*«venid y trabajad con vuestras propias manos, como ya os lo ordenamos anteriormente: para que así os portéis de una manera honorable frente a los de fuera, sin que tengáis que acudir a nadie» (1 Tes. 4, 11-12).*

Ya en las primitivas comunidades cristianas se había caído en la gran tentación de evasiónismo escatológico; y ya también entonces «los de fuera» habían iniciado una crítica de la «alienación religiosa» como frenadora del valor humano del trabajo. La reacción de Pablo en este sentido es rotunda y —me atrevería a decir— violenta, llegando hasta renunciar al propio derecho apostólico de vivir a expensas de la comunidad creyente, para cortar de raíz todo malentendido en la materia:

*«Recordad, hermanos, nuestros esfuerzos y fatigas: día y noche trabajando para no ser una carga para nadie, proclamamos entre vosotros el Evangelio de Dios» (1 Tes. 2, 9).*

Esta postura de San Pablo debe servir de punto de partida para repensar la conveniencia de que los ministros del Evangelio se sumerjan totalmente en el mundo del trabajo, para evitar el malentendido, tan difundido entre el proletariado moderno, del carácter evasivo de la religión frente al compromiso laboral. Durante mucho tiempo el Evangelio ha sido predicado por hombres costeados por la comunidad religiosa o —lo que es peor— por un Estado burgués o capitalista, y ello ha dañado indudablemente la eficacia intrínseca de la proclamación evangélica, produciendo la sensación de un absentismo religioso frente al quehacer mundano e inmanente.

En todo caso, el carácter escatológico del cristianismo no se refiere a una realidad preexistente, que, como una simple cucaña, sea el blanco definitivo de unos palos de ciego. Más que de escatología, habría que hablar de «escatologización»: lo escatológico no es lo que se refiere al final, sino lo que conduce a un final que trasciende el esfuerzo progresivo previamente realizado, conservando con él una perfecta continuidad a pesar de todo.

Pierre Fougeyrollas —en una actitud autocrítica— reprocha al marxismo el que confunda la «dirección» de la Historia con la «significación» de la Historia: aquélla se refiere al intento del hombre por liberarse a sí mismo y por construirse como ser reconciliado consigo mismo; pero aquí no se incluye ninguna «significación»: el hombre, en efecto, puede querer liberarse a sí mismo y no lograr sus designios: «nada nos obliga a pensar que este proceso tenga alguna vez un término, si no es el fin del hombre como especie biológica». Por el contrario, al pretender que el advenimiento de una sociedad sin clase, sin explotación ni opresión del hombre por el hombre, es ineluctable, se está uno refiriendo forzosamente a una «significación» de la Historia. Por consiguiente —concluye Fougeyrollas—, «el entendimiento humano no nos parece capaz de efectuar por sus propios medios esta averiguación. La afirmación de una significación de la Historia puede recibirse como una revelación, en el sentido religioso de la palabra; pero no puede resultar del examen científico que se agota apenas propone, a título de hipótesis, la idea de una “dirección” de la Historia. Ateís-

mo radical, el marxismo se prohíbe, en cuanto tal, el recurso a la revelación religiosa».

Como vemos, la teología cristiana tiene mucho que aprender de semejantes reproches, insitiendo en la valoración intrínseca y autónoma del trabajo; pero, al mismo tiempo, el humanismo marxista no tiene por qué ser un universo cerrado, desde el que se afirme la imposibilidad metafísica de una apertura hacia lo trascendente extrínseco.

#### CONTRA LAS MISTICAS TRANQUILIZADORAS

Cuando se habla de «teología del trabajo», está casi todo por hacer. Es imposible en unas cuantas líneas reparar el vacío de tanto tiempo de ayuno teológico. Pero es urgente ir levantando la caza, para que la buena puntería no desperdicie sus municiones perforando el oxígeno de la atmósfera. Lo que hay que subrayar urgentemente es la necesidad de teologizar el trabajo, buscándole los verdaderos cauces de una profundización próximamente futura.

La renuncia a la engañosa «trascendencia dominante» y la vuelta a la verdadera «trascendencia del amor», de buena traza evangélica, exige una profunda conversión, que no se producirá sin dolor en el seno de nuestros viejos —y gloriosos— «catolicismos» deístas y aburguesados.

Igualmente la resistencia al «absentismo escatolo-

10 b. *El marxismo, verdad y mito*, Ed. Nova Terra.

gista» nos impondrá una revisión de tantas «místicas tranquilizadoras», arrojadas al amor de nuestras magnas construcciones e instituciones, excesivamente perfumadas del más exquisito incienso de Arabia.

Nuestra postura cristiana ante el trabajo no puede ser una precipitada adaptación a una situación nueva e inevitable, sino el fruto de una sólida convicción teológica, que no nacerá en nuestros espíritus sin el dolor de un parto difícil y complicado.

#### 4. EN LA GRAN CIUDAD MODERNA

En la Constitución conciliar sobre la Iglesia y el mundo actual, la Iglesia católica se hace explícitamente consciente de los profundos cambios sociales que en forma rapidísima acontecen en nuestro mundo. Entre estos cambios se encuentra «*el gusto y la tendencia a la civilización urbana, favorecidos por el aumento de las ciudades y de su población, y por la tendencia a la urbanización, que se extiende a zonas rurales*» (n. 6). Un poco más adelante el texto conciliar incluye este fenómeno del urbanismo en el acontecimiento más genérico de la «socialización»:

«*De esta manera las relaciones humanas se multiplican sin cesar y, al mismo tiempo, la propia socialización crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente personales (personalización)*» (n. 6).

Una definición de lo que la Constitución entiende por «socialización» la encontramos en el número 25 del mismo documento:

*«En nuestra época, por varias causas, se multiplican sin cesar las conexiones mutuas y las interdependencias; de aquí nacen diversas asociaciones e instituciones, tanto del derecho público como del derecho privado. Este fenómeno, que recibe el nombre de socialización, aunque encierra algunos peligros, ofrece, sin embargo, muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos».*

Y con más exactitud aún, la Iglesia reconoce que este proceso de socialización favorece su misión de unificación ecuménica:

*«La Iglesia reconoce, además, cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica. La promoción de la unidad concuerda con la misión íntima de la Iglesia, ya que ella es en Cristo como sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (n. 42).*

Por lo que concierne al fenómeno de la socialización urbana, hay que reconocer que es tan importante como para exigir de los cristianos un nuevo planteamiento teológico de las dimensiones «religiosa» y «eclesial» de nuestras comunidades.

## UNA TEOLOGIA DE LA SECULARIZACION

La socialización urbana lleva consigo en primer lugar la desaparición de los «ghettos». Se trata de una tendencia a suprimir las zonas reservadas a ciertos estamentos sociales, económicos, culturales e incluso religiosos.

En este último aspecto el cristianismo ha sido revolucionario en sus comienzos. Tanto en el mundo hebreo como en el grecorromano, lo sagrado tenía sus zonas estrictamente reservadas. Cuando la mujer samaritana interroga a Cristo junto al pozo de Jacob sobre la discutida primacía del templo de Jerusalén o del de Garizim, Jesús responde enunciando el aspecto religioso de la socialización urbana: *«Créeme, mujer: ha llegado el tiempo en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre»* (Jn. 4, 21). Dios, por lo tanto, no se ha reservado un lugar oscuro y secreto, al cual tengan acceso solamente ciertos individuos o grupos privilegiados de la sociedad.

El hecho de que existieran zonas reservadas a lo sagrado llevaba consigo también toda una actitud de sacralización. Lo sagrado era algo sustantivo, y tenía la suficiente autonomía para organizar su propia ciudadela y para crear en provecho propio todos los productos necesarios.

Por eso la Iglesia tenía el aspecto de un «ghetto» sagrado, o sea de una sociedad autónoma dotada de medios propios de aprovisionamiento.

*«Ab initio autem non fuit sic»*: efectivamente, la

aparición del cristianismo supuso el derrumbamiento de los muros que circundaban el recinto santo. Apenas Cristo murió en la cruz, *«el velo del templo se rasgó en dos de arriba abajo»* (Mt. 27, 51), demostrando así que en adelante se suprimían las barreras que separaban lo profano de lo sagrado.

En todo el Nuevo Testamento se denominan los nuevos ministros con nombres tomados de diversos cargos de la vida civil: «pastores», «vigilantes», «servidores», «responsables».

Jesús mismo acepta de buen grado el título de «profeta» que la turba le atribuye frecuentemente; pero no leemos nunca que el pueblo llamara a Jesús «sacerdote». El, efectivamente, prefería predicar al aire libre, en medio del desenvolvimiento de la vida cotidiana, más que en los locales cerrados de las sinagogas o del templo mismo. La primera generación cristiana no se preocupó de la construcción de iglesias, sino que celebraba la «fracción del pan» por las casas de los fieles mismos (Act. 2, 46).

En la gran metrópolis de Acaya, Corinto, Pablo favorece decididamente la socialización urbana, cuando se trata de asignar a cada uno su propia «reunión eclesial». Efectivamente, cuando un pagano o un hebreo se acercaban a los cristianos pidiendo el bautismo, tenían la tendencia a buscar una «reunión» homogénea. Y así, un esclavo buscaba una «reunión eclesial» compuesta de esclavos, y lo mismo hacía un hebreo con los hebreos y un pagano con los paganos. Pablo desaprueba este método discriminatorio: cada cual debe quedarse en el puesto en que le ha cogido la llamada del Señor (1 Cor. 7, 17-24). Las reuniones eclesia-

les tenían la tarea de mezclar discretamente las diversidades sociales con el fin de ofrecer una plataforma para una auténtica socialización. Y, en la misma Corinto, Pablo reprocha fuertemente a los cristianos el que en la asamblea eucarística surgiese una fortísima diferencia entre los ricos y los pobres. La admisión de ricos y pobres a la misma mesa eucarística no tenía solamente un fin espiritualista, sino también un fin concreto e inmediato: el cuerpo y la sangre del Señor tienen un «valor», o sea una capacidad de aglutinar a todos los fieles (1 Cor. 11, 17-34).

Pablo se dirige a los efesios diciéndoles que, en adelante, en la nueva situación cristiana, *«ya no son extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos del pueblo de Dios»* (Ef. 2, 19).

En una palabra: para la predicación del Evangelio, la «socialización urbana» es un hecho positivo; sería como el tejido más adecuado para que sobre él se dibujen los trazos del «hombre nuevo», del «hombre en Cristo», fruto de la proclamación evangélica.

Esta fraternidad universal, esta «ciudadanía del mundo», proclamada por Jesús y por la primera generación apostólica, es un hecho revolucionario que habría podido cambiar el curso de los últimos dos mil años si verdaderamente las Iglesias cristianas no hubieran renunciado nunca a esta tarea esencial.

Un ilustre pensador contemporáneo hace esta solemne afirmación:

*«El cristianismo representa la mayor revolución que haya conocido la historia, y su carácter revolucionario puede resumirse precisamente en la exigencia del más radical comunismo. De esto hay que darse cuenta para*

*comprender el significado más profundo de lo que está aconteciendo en el mundo de un siglo a esta parte. En el precepto evangélico del amor al prójimo está incluida la mayor afirmación comunista que jamás se ha concebido. Toda la vida de Cristo es la más evidente confirmación de ello. Traducida a la terminología comunista de hoy, debe presentarse como ejemplo de vida proletaria y anticlasista. Eliminado el dualismo clásico de trabajo y de ocio, de esclavo y de libre, Cristo reivindica la dignidad del trabajo en todas sus formas, comprendidas principalmente las más humildes y más claramente manuales. En la Iglesia viven como hermanos todos los cristianos, sin diferencia de casta y de condición social».*<sup>11</sup>

Pero —hay que reconocerlo— la historia de la Iglesia no ha correspondido a estas exigencias del mensaje divino que se le había confiado. Quizás el gran tropiezo de la Iglesia haya sido su propio éxito: *«una revolución lograda se convierte necesariamente en antirrevolucionaria y conservadora»*.<sup>12</sup> Aún más: *«la fuerza conservadora de la Iglesia se ha convertido así en la mayor fuerza histórica, precisamente porque se deriva de la mayor revolución»*.<sup>13</sup>

Este pecado de conservadurismo, cometido por las Iglesias cristianas, se apoya sin duda en una concepción teológica de la «sacralización». Después de los primeros siglos de «secularización» cristiana, la Iglesia echó una mirada retrospectiva a la vieja tradición griega y judía, de la que ella era, en cierto sentido, here-

11. Ugo SPIRITO, *Il comunismo*, Florencia 1965, p. 147.

12. O. cit. p. 148.

13. O. cit. p. 149.

dera y custodia. Y reaparecieron los viejos recintos sagrados y las viejas castas clericales. El jefe de la Iglesia —el siervo de los siervos de Dios— volvió a asumir los títulos antiguos: judío —«sumo pontífice»— y grecorromano —«pontífice máximo»—. Los lugares sagrados se convirtieron en verdaderas zonas extraterritoriales, dotadas del privilegio de asilo.

Los primeros cristianos se instalaban en los grandes complejos urbanos, donde un cierto proceso de socialización hacía más fácil la práctica de aquella conciudadanía universal predicada por ellos. Por eso los que todavía no se habían insertado en el gran mundo urbano, los «paganos» —los habitantes de los «pagos», o sea del campo— fueron considerados como no cristianos.

Posteriormente, la Iglesia, en cierto sentido, se «paganizó», o sea reasumió las formas discriminatorias exigidas por una concepción sustantiva de lo sagrado y lo profano.

Pero hoy día nos encontramos frente a un hecho inevitable: la socialización urbana. Prescindiendo de nuestra fe, o sea como puros fenomenólogos, observamos que esta realidad humana no permite la supervivencia de una religión «sacralizada» en el sentido explicado: es prácticamente imposible crear islas religiosas en el grandioso complejo urbano de nuestra civilización. Un pueblo, como el hebreo, todo él montado sobre recuerdos y tradiciones religiosas, no ha podido superar esta dificultad; y así, cuando después de tantos siglos de dispersión, se ha congregado finalmente en la tierra de sus antepasados, se ha visto obligado a desacralizar su modo de convivir, hasta tal punto que

el Estado de Israel está muy lejos de ser un gran «ghetto» instalado en la patria de la Biblia. Solamente sobreviven algunos pequeños grupos, considerados puramente folklóricos, compuestos de los viejos rabinos con sus melenas y sus barbas largas. La gran mayoría de los nuevos israelianos se comportan de forma totalmente «secular».

Ahora bien, nosotros, los cristianos, nos hacemos esta seria pregunta: este proceso de desacralización que el fenómeno irresistible de la socialización urbana nos impone desde fuera ¿es algo extrínseco a la íntima realidad de nuestro modo de ser cristiano?

Como ya lo hemos visto, el cristianismo, tal como apareció en el Nuevo Testamento y en el estilo de las generaciones cristianas de los primeros siglos, fue precisamente una religión «desacralizante».

El estilo religioso de un cristiano debería ser siempre un estilo profundamente secular.

Nuestro Fundador, Cristo, es presentado en el Nuevo Testamento, concretamente en la Epístola a los Hebreos, como el creador de una especie de «sacerdocio secular», más allá del «sacerdocio sacral» representado por la casta levítica:

*«Aquél a quien aluden estas cosas pertenece a una tribu distinta, de la que nadie se ha dedicado al altar. Y es bien patente que nuestro Señor ha salido de la tribu de Judá. Y a esta tribu nunca aludió Moisés al hablar de sacerdotes»* (Heb. 7, 13-14).

Jesús mismo no se apartó nunca del pueblo, dentro de cuyos límites «seculares» ejerció su función profética. Cuando finalmente creó el rito esencial del nuevo modo de vivir religioso, empleó un rito también

«secular»: la cena pascual. Se trataba de un rito que todo cabeza de familia podía ejercer libremente.

En una palabra: los cambios que la socialización urbana impone a nuestro comportamiento cristiano son profundos y a veces dolorosos. La liturgia misma debería sufrir alteraciones más profundas que las que apenas se han iniciado con la traducción de los viejos textos a las lenguas modernas. Estamos obligados a crear una liturgia menos «levítica», menos sacral, y más «secular» y, por lo mismo, más cristiana.

Pero, al hacer esto, lejos de separarnos de nuestra realidad cristiana, nos volvemos a acercar a los mismos orígenes —verdaderamente revolucionarios— del auténtico cristianismo.

#### *UNA ECLESIOLOGIA DE LA DISPERSION Y DEL PROFETISMO*

La segunda dimensión teológica que queda radicalmente condicionada por el fenómeno de la socialización urbana, es la eclesiología. Hasta ahora hemos presentado una eclesiología de la concentración y de la instalación; en adelante debemos comprometernos en una eclesiología de la dispersión y del profetismo.

En una situación urbana no socializada ha sido posible el fenómeno de las concentraciones religiosas. Todavía en el Oriente Próximo está floreciente la supervivencia de este estilo de vida eclesial. Cada «iglesia» agrupa a su alrededor todo un complejo social, cultural, económico. Está el barrio musulmán con sus

mezquitas, sus «bakalitos», sus restaurantes, sus tenderetes característicos, hasta tal punto que es fácil reconocer por el modo de vestir, de actuar y de reaccionar la proveniencia religiosa de cada uno.

También en el mundo moderno, fuertemente inclinado a una socialización urbana, la Iglesia católica no había superado el fenómeno de la concentración. Precisamente para los católicos se han organizado frecuentemente, además de las escuelas, los cines, los clubs, los deportes y hasta las playas.

Como ya hemos visto, esta tendencia a la concentración no está de acuerdo con la actitud del cristianismo primitivo. Jesús dijo a sus discípulos que habían de ser «la sal del mundo» (Mt. 5, 13). La sal ciertamente debe meterse primeramente en un salero, pero éste no es su destino definitivo. La sal está hecha precisamente para mezclarse discretamente en los alimentos, perdiéndose entre ellos para darles sabor.

Ciertamente, la Iglesia debe preocuparse de sí misma en primer lugar. «Iglesia» quiere decir «reunión». Primeramente hay un proceso de «eclesialización». Pero éste no es un fin en sí mismo. La Iglesia se «eclesializa» para poder cuanto antes «mundanizarse», o sea perderse, como la sal, en la realidad de la vida secular.

Hemos de reconocer sinceramente que nuestra ecleziología católica ha pecado mucho de lo que yo llamaría «inflación eclesial». El narcisismo nos ha impedido contemplar la realidad humana tal como se desarrollaba fuera del cuadro de nuestra visión introvertida. Ha habido un momento en que no nos habíamos percatado que habíamos perdido el dominio temporal o

casi temporal de la «civitas» y hemos creído poder usar medios coercitivos más allá de los límites de la comunidad de los creyentes.

Una perspectiva sacral y de la Iglesia, tal como la describimos, ha estropeado en parte la misma actividad misionera. El colonialismo religioso se ha instalado al lado del colonialismo político, estrechamente vinculado a él. No se exportaba la Iglesia de Cristo en su pureza evangélica, sino concretamente la Iglesia occidental con los diversos matices nacionales. En honor de la verdad, hay también que reconocer los esfuerzos loables hechos por tantos misioneros para superar este funesto nacionalismo eclesial.

Naturalmente, de esta preponderancia de la religión sobre la vida civil nacen los connubios —mejor, los contubernios— entre iglesia y sociedad. «*Los campesinos españoles* —escribe Roberston Smith— *que insultan a la Virgen del pueblo vecino y ponen en duda los méritos de los santos patronos de las religiones rivales llegando hasta los puñetazos, rinden aún pleitesía a la misma concepción antigua de la religión, que animaba en Egipto las disensiones entre Onbos y Tentyra, y que del odio contra el dios rival hacía la fórmula esencial de todos los celos locales de sus dos pueblos*».<sup>14</sup>

La mística cristiana, en lo más hondo de sus exigencias, lleva consigo una alergia a compromisos definitivos y concretos con la sociedad donde ejerce su misión evangelizadora. El pecado de la «concentración», que venimos analizando, hiere al cristianismo en

14. *Lectures on Religion of the Semites*, p. 32.

propio corazón, o sea en su capacidad de «universalizarse».

He aquí, pues, la necesidad de «dispersión» eclesial, impuesta hoy por la socialización urbana, pero que ayuda a la Iglesia a reencontrarse a sí misma recobrando los antiguos vínculos de sus orígenes en una auténtica revolución «secular».

## EL PROFETISMO

Pero al lado de este fenómeno de la dispersión, la nueva eclesiología habrá de preocuparse del otro fenómeno del «profetismo». La Iglesia deberá presentar en adelante el aspecto, no de una sociedad instalada en el complejo social humano y estrechamente vinculada a los intereses de los amos del mundo, sino de una comunidad religioso-profética, ágil y ligera para poder cumplir su misión profética.

Hasta ahora ha habido una perspectiva teológica, según la cual la Iglesia tendría la tarea de crear con sus propios medios las condiciones objetivas que servirían de soporte a la evangelización misma.

Los cristianos, pues, han creído tener la misión de edificar la ciudad terrestre en una determinada forma con el fin de hacer posible y fácil la incorporación de esta humanidad a la salvación eterna.

Así se explican los innumerables compromisos de la Iglesia en el orden asistencial, social, político, cultural.

Pero hoy, en la Constitución conciliar «*Gaudium et spes*», la Iglesia afirma solemnemente:

a) que los cristianos en cuanto tales no son los autores, sino solamente «*los testigos del nacimiento de un nuevo humanismo en el que el hombre queda definido por su responsabilidad para con sus hermanos y ante la historia*» (n. 55);

b) que la Iglesia misma «*reconoce agradecida que, tanto en el conjunto de su comunidad como en cada uno de sus hijos recibe ayuda variada de parte de los hombres de toda clase o condición*» (n. 44).

La Iglesia, pues, se limita a su verdadero papel profético, como se dice expresamente en la misma Constitución: «*La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está atada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana*» (n. 76). Y así, el hecho de que la Iglesia se despoje de una indebida sobrecarga (política, cultural, económica, social) la hará más ágil para «*predicar la fe en todo momento y en todas partes con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana*» (n. 76).

Ahora bien, las mismas relaciones entre Iglesia y Estado han sido reguladas hasta ahora por el hecho indiscutible de una situación sociológica de la Iglesia que no era puramente religioso-profética, sino comprometida en muchas instituciones que en cierto sentido podrían rivalizar con las instituciones civiles o secula-

res. Y así se explica la necesidad de regular un concordato con el fin de delimitar las fronteras de los dos ámbitos, y el hecho consiguiente de que por ambas partes se ofrezcan y se exijan privilegios.

Contrariamente a esto, en la situación profética de la Iglesia se renuncia *«al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos, siempre y cuando se percate de que su uso pueda aportar dudas sobre la sinceridad de su testimonio»* (n. 76).

En una palabra: el nuevo planteamiento teológico de «secularización» no puede ignorar esta necesidad urgente de cambiar el rostro sociológico de la Iglesia con el fin de reducirlo a su verdadera situación profético-religiosa; y, en consecuencia, no se pueden proseguir ulteriormente las reflexiones teológicas como si la Iglesia debiera continuar llevando sobre los hombros este fardo histórico que le impide caminar.

Esta teología de la secularización está hondamente vinculada al sentido de «libertad religiosa» tal como está expuesto en la Declaración conciliar. Realmente no se trata de una simple «libertad de religión». La libertad religiosa supone que la teología cristiana reconsidere la fe como un don divino puramente gratuito. La sobrecarga institucional de la Iglesia, a la que me he referido, lleva consigo un grave peligro contra la gratuidad de la fe. Verdaderamente, una Iglesia que no es únicamente una comunidad religioso-profética, sino que arrastra tras sí una serie de instituciones importantes, eclipsa la pureza de una opción que debe ser simplemente religiosa.

Una Iglesia, en una verdadera situación profética, debe estar, en cuanto tal, privada de plata y oro, y li-

mitarse a ofrecer el don gratuito de la fe en Jesucristo (Act. 3, 6). Habría, pues, que crear una teología dialéctica de la pobreza del dinero y de la riqueza de la fe.

## POBREZA EVANGELICA Y PROMOCION HUMANA

Y llegamos así a un punto de convergencia entre «pobreza evangélica» y «promoción humana». Esta Iglesia, dispersa y profética en medio de un mundo urbanísticamente socializado, no puede ser una Iglesia rica.

Pero yo no hablaría mucho de «Iglesia de los pobres», sino de «Iglesia pobre». La primera expresión podría aparecer ambigua, como si se tratara de una simple consolación celestial que frenara la búsqueda de soluciones históricas e inmediatas.

A este final nos llevan unas reflexiones teológicas sobre el problema de la socialización urbana. Nuestra fe no nos desplaza de estos problemas humanos y acuciantes que acosan a los hombres de nuestra generación.

Frente a este hecho nuevo en la moderna sociedad, nosotros, los cristianos, no tenemos miedo; aún más, estamos dispuestos a mostrar nuestro agradecimiento a los hombres y a sus instituciones y movimientos que hacen posible este acontecimiento de auténtica promoción humana.

Las exigencias de este hecho social son ciertamente dolorosas para los hombres de Iglesia que somos nosotros, pero son gloriosas y positivas para la verdadera Iglesia de Cristo, o sea una Iglesia despojada del inú-

til follaje institucional, liberada de ciertos compromisos extraños a su realidad religioso-profética y convertida de nuevo en signo claro y transparente de la presencia de Dios en el mundo nuevo que nace.

## 5. EN LAS LUCHAS DE LIBERACION HUMANA

Cuando se habla de la agresión violenta, los cristianos tenemos en nuestra ética secular, a partir de los primeros libros de la Biblia, un planteamiento claro y definido: se condena a priori e irremisiblemente la violencia de los opresores y, por el contrario, se estimula —incluso en nombre de Dios— la violencia de los oprimidos.

Toda la Biblia parte de la mística del Exodo, que domina y perfora todo su montaje literario. El Exodo es la gran hazaña de Dios, y sobre este modelo se concibe toda la ética y la mística de los adoradores del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Cuando en la zarza ardiente Dios se aparece a Moisés y le dice: *«Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob»*, inmediatamente entra en el tema específico de la misión de Moisés como profeta:

*«He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he oído los clamores que le arranca su opresión, y conozco sus angustias. He bajado para librarlo de las manos de los egipcios y subirlo de esa tierra a una tierra fértil y espaciosa, una tierra que mana leche y miel... El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí, y he*

*visto la opresión que sobre ellos hacen pesar los egipcios. Ve, pues, yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, a los hijos de Israel, de Egipto»* (Ex. 3, 6-10).

El planteamiento bíblico es simple y objetivo: los opresores tienen sobradamente demostrado que por vía pacífica, por convicción de la propia conciencia, no renunciarán a la opresión.

En toda la Biblia hay un reconocimiento realista de la realidad humana del pecado. En virtud de todo esto, se da por descontado que la única manera que tienen los oprimidos de liberarse de la opresión es recurrir a métodos violentos para sacudir el yugo que pesa sobre ellos. Moisés actúa como un auténtico líder revolucionario. En un primer momento acude a la remota posibilidad de los medios pacíficos y se entrevista con el Faraón. Posteriormente, cuando la experiencia le demuestra drásticamente que el camino de las negociaciones pacíficas se ha agotado, recurre al método de las guerrillas, llevadas de aquella manera singular que nos relata el libro bíblico del Exodo.

Antes de acudir al método «violento» de las guerrillas, Faraón intenta convencer a Moisés con ciertas concesiones parciales. Pero Moisés resiste la tentación de las ofertas «reformistas» del opresor y prefiere correr el riesgo de una liberación total a través de la soledad inhóspita del desierto.

## CONTRA EL ESCAMOTEO DEL EVANGELIO

Esta mística del Exodo atraviesa toda la Biblia y, por lo tanto, domina la biografía de la presencia de

Dios en la Historia. La salvación, que constituye el nervio del mensaje judeocristiano, incluye esencialmente este intento, poderoso y eficaz, de sacudir las coyundas de los distintos opresores que aparecen a lo largo de la Historia. No hay mayor degradación ni más hábil escamoteo que el de presentar el Evangelio como un mensaje de resignación fatalista para los pobres, los oprimidos, los desgraciados.

Todo lo contrario: el «*Evangelio anuncia la libertad de los hijos de Dios y rechaza todas las esclavitudes*» («*Gaudium et spes*», n. 41).

El cuadro que ordinariamente se nos presenta es el de una alternativa rígida e indismontable: u optar por la violencia de los opresores o por la violencia de los oprimidos. Si, por un casi imposible, se diera una tercera vía, plenamente eficaz, los cristianos se verían obligados a escogerla. Pero de hecho la drástica alternativa se nos presenta de una manera brutal.

No optar por compartir la lucha de los oprimidos para liberarse de la violencia del opresor, es de hecho colaborar muy eficazmente con la violencia de los opresores.

Ahora bien, para ahondar en esta actitud ética cristiana es necesario analizar las verdaderas causas de la agresión. La agresión no suele ser más que una exacerbación ruidosa de la silenciosa opresión ejercida por un grupo dominante sobre una masa oprimida. Y esta opresión preagresora es de ordinario una auténtica violencia del «desorden establecido».

Este «desorden establecido» puede referirse al plano internacional o al plano nacional. La constitución

conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual condena ambos «desórdenes»:

«*El desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre. No debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni siquiera en manos de una sola comunidad política, ni de ciertas naciones más poderosas*» (n. 65).

«*Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aun en los países menos desarrollados, viven en la opulencia o malgastan sin consideración. El lujo pulula junto a la miseria. Y mientras un pequeño número de hombres dispone de amplísimo poder de decisión, otros están privados de toda iniciativa y de toda responsabilidad, viviendo con frecuencia en condiciones de vida y trabajo indignas de la persona humana*» (n. 63).

Ante este análisis, claro y diáfano, que de la opresión preagresora nos hace el Concilio, es lógico que el cristiano se pregunte cuál ha de ser su actuación concreta: ¿abstenerse, evadirse, colaborar o resistir activamente? He aquí la respuesta lúcida y concreta de la misma Constitución conciliar:

«*Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia propia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica*» (n. 74).

¿Cómo ha de ser la forma concreta de defenderse contra los abusos opresores de la autoridad? La Iglesia no señala a sus súbditos las formas concretas y técni-

cas de organizar esta defensa; pero sí los estimula a que se comprometan en los movimientos y organizaciones que crean más eficaces, dejando siempre a salvo las exigencias de la ley natural y evangélica. Y es lógico que los cristianos, así estimulados y buceando en su secular conciencia histórica, compartan, en un momento dado, la lucha de los oprimidos para sacudir la opresión e instaurar un orden social en el que se haga al menos más difícil la posibilidad estructural de la opresión por unos pocos.

#### NO BASTA GRITAR LA PAZ: HAY QUE HACERLA

Nuestros oídos cristianos están fuertemente martilleados por aquel anuncio angélico de la primera Navidad: «Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad».

Y porque estamos hablando de nosotros —los cristianos occidentales—, tenemos que gritar fuerte a muchos de nuestros hermanos, acusándoles de falta de «buena voluntad». Y no importa que estos hermanos nuestros sean traidores a su propio pueblo a cambio de unos dólares previamente bendecidos, se nieguen a denunciar proféticamente la *massacre* de un pueblo hambriento por miedo a irritar al coloso que atropella, pero que al mismo tiempo deja su fuerte óbolo dominical en los templos, nuevamente convertidos en cuevas de ladrones...

Con una enorme tristeza, pero al mismo tiempo con un amor entrañable, nos vemos obligados a gritar fuer-

temente a nuestros hermanos, con San Pablo: «Cuando os reunís en comunidad, eso ya no es comer la Cena del Señor». Es inútil compartir el mismo pan y el mismo vino eucarísticos, mientras al mismo tiempo comulgamos sacrílegamente con el «Baal» de nuestro tiempo: el poder, arrollador y materialista, de un capitalismo despiadado e hipócrita. Después de compartir la cena eucarística, tendríamos que salir por las plazas y las calles repitiendo el grito revolucionario con que murieron los mártires de las primeras generaciones cristianas: «¡Cristo es el Señor!», y negándonos a proferir el grito idolátrico de la opresión moderna: «¡El Dólar es el Señor!»

Vuelvo a repetir: no alinearse, de manera efectiva, en los esfuerzos que los oprimidos hacen por liberarse de la opresión, equivale de hecho a colaborar con la violencia de los opresores.

Hablando concretamente: los cristianos no podemos ser indiferentes ante la *massacre* a la que es sometido un pueblo como el vietnamita por la potencia colosal de un pueblo, cuyas estructuras socioeconómicas descansan sobre los más rigurosos principios del capitalismo monopolista. Tenemos que inclinarnos a priori hacia todas aquellas iniciativas que favorecen la lucha de liberación del dolorido pueblo asiático. El Concilio «llama insistentemente la atención de todos los cristianos para que, viviendo según la verdad en la caridad, se unan con los hombres realmente pacíficos para implorar y establecer la paz» («Gaudium et spes», n. 78).

Y no podemos perder el tiempo en hipócritas sutilezas escolásticas para no estampar nuestra firma al

lado de los que —más por orgullo y egoísmo que por otros motivos— consideramos distintos de nosotros y cuya compañía de viaje hacia la paz no queremos compartir.

Hemos de correr el riesgo de unirnos a todos los hombres *«realmente pacíficos para implorar y establecer la paz»*.

Igualmente los cristianos tenemos que plantearnos en serio nuestra colaboración silenciosa —y a veces ruidosa— con el grupo oligárquico que desde la altura del poder político, social y económico oprime a una masa secularmente sometida a su dominio opresor.

Los cristianos, en nuestras asambleas eucarísticas, deberíamos reflexionar seriamente sobre la obligación que nos incumbe de comprometernos en aquellos movimientos que con mayor eficacia trabajen por la superación de este esquema violento sobre el que está montada nuestra sociedad capitalista.

Nuestra presencia cristiana en estos movimientos puede aportar toda la rica tradición de amor al prójimo que constituye nuestra gloriosa herencia evangélica.

Y, sobre todo, esta presencia cristiana en movimientos de liberación social, política y económica, destruirá el monstruoso equívoco en virtud del cual las fuerzas violentas y opresoras del «desorden establecido» se amparan sacrílegamente con el prestigio del Evangelio y de la patente gloriosa de cristianos.

## ¿FIN DEL DIALOGO CRISTIANO-MARXISTA?

Desde esta perspectiva, francamente cristiana, habría que reconsiderar la utilidad de continuar el diálogo, emprendido hace pocos años, entre cristianos y marxistas. Reconozco que el diálogo ha sido importantísimo y ha producido frutos notables. Pero estamos en un momento álgido, en que el diálogo puede fácilmente convertirse en una bonita y elegante esgrima de salón, en una prueba puramente académica alejada de la urgencia y vitalidad de la praxis.

El diálogo cristiano-marxista puede dar la impresión de que el mundo se divide realmente entre creyentes y no creyentes, cuando la realidad punzante y dolorosa es que el mundo está dividido entre explotados y explotadores.

Ya es hora de que ningún grupo confesionalice su propia postura como si fuera la única que tuviera la patente en este movimiento de liberación de todos los explotados y oprimidos.

Aunque, por otra parte, sigue siendo verdad que el mundo está dividido entre creyentes y no creyentes, pero entendiendo este adjetivo en el sentido en que lo hemos explicado previamente: sobre la conciencia de los hombres pende, amenazante y esperanzadora, la gran pregunta de Dios: «¿Dónde está tu hermano?» Todos los que contestan positivamente a esta pregunta, haciéndose cargo del hermano, son auténticos «creyentes», aunque, por diversas razones, no hayan descubierto explícitamente en el preguntador a Dios.

## Conclusión

Hay muchos «teístas» —auténticamente «incrédulos» porque ante la pregunta divina se han encogido de hombros— que se irritan al ver la facilidad con que otros «profesadores» del mismo cristianismo colaboran estrechamente, con compañeros «ateos» en los diversos movimientos de promoción y liberación humanas.

Y es que realmente lo que une a los hombres es precisamente su condición de «creyentes», de aceptadores positivos de la gran pregunta de Dios sobre el hermano.

E incluso la vieja controversia católico-protestante sobre la fe y las obras queda superada en esta perspectiva evangélica, la única posible desde una lectura profunda de la Biblia. Verdaderamente, la fe es lo único que salva. Pero la fe no es solamente la profesión oral de un credo determinado; la fe es ya de suya una obra, la gran obra de hacerse cargo del hermano.

Por eso tampoco la teología puede reducirse a una «ideología» en el sentido peyorativo de un idealismo evasivo e inoperante. La teología es ya una praxis.

La praxis del amor fraterno, con todas las consecuencias gloriosas y dolorosas de la auténtica promoción humana.

Desde esta praxis del amor al prójimo volverá a brillar el rostro de Dios en una sociedad liberada de explotadores y opresores.

Cuando empecé estas reflexiones sobre la fe y sobre las consecuencias drásticas que inevitablemente implica, tenía la decidida intención de hacer unas reflexiones religiosas, evitando cuidadosamente toda exasperación de tantos hermanos nuestros, doloridos ante las difíciles exigencias de la actual dinámica conciliar.

Tengo que confesar que muchas veces siento miedo y desánimo al tratar estos temas, ya que fácilmente se pierde la calma y la serenidad propias de los claustros de un monasterio o de la soledad imponente de una gran biblioteca especializada.

Sin embargo, la lectura de los capítulos 23 y 24 del libro bíblico de los Números me ha estimulado a seguir adelante.

Balac, rey de Moab, instigaba al profeta Balam a que maldijera al campamento enemigo de Israel. En un primer momento, Balam quiere dar gusto al rey, pero inmediatamente después reconoce que las palabras que Dios ponía en su labios no eran maldiciones, sino bendiciones para Israel.

El rey moabita intenta todos los medios, le suministra al profeta toda clase de instrumentos culturales: bueyes, perfumes, incienso; lo halaga, lo amenaza, pe-

ro, al final, Balam no puede menos que proferir los elogios a Israel que Dios le ponía en la boca.

Hoy más que nunca, los teólogos tenemos la fortísima tentación neo-talmúdica o neo-escolástica de recoger todo el material del Concilio y presentar nuestros modernos tratados en elegantes vitrinas.

En nuestra sociedad surge una nueva clase que intenta heredar todos los valores revolucionarios prestigiosos y filtrarlos por el embudo dorado de un neo-capitalismo o de una social-democracia que sirvan de poderoso amortiguador a todos los gritos de liberación que se han lanzado entre los dolores de nuestras últimas guerras.

En estos círculos neo-capitalistas o social-demócratas empieza a ser bien vista una nueva versión del fenómeno religioso: con tal de que sintonice con el talante de la nueva sociedad y no traspase la nueva frontera de la izquierda.

Los Balac de nuestra sociedad ven con alborozo la presencia en su seno de una serie de neo-profetas pulcros, perfumados y hábiles prestidigitadores de una nueva logomaquia pseudo-teológica.

Pero ¡ay del profeta que, como Balam, profiera los oráculos que Dios pone en su boca! Inmediatamente se le retirarán las fuertes subvenciones con que se habían dotado los nuevos laboratorios teológicos. Se le acusará de haber traspasado la holgada frontera de la nueva izquierda, internándose por eriales peligrosos y desconocidos. Se le discutirá su misma competencia teológica, y se le echará en cara haber abandonado su campo específico: el encuentro yo-tú, la historia de la salvación, el «kerygma», los puntos omega..., y haber

invadido, por el contrario, el campo ajeno, donde una poderosa tecnocracia resuelve matemáticamente todos los problemas humanos.

Este sería el gran pecado contra la fe: el pecado de la adaptación, de la renuncia a este veloz ritmo que ha tomado la Historia y que nos exige una mayor atención a esta grandeza inconmensurable del Dios siempre mayor, del Dios siempre viniendo, del Dios ladrón y sorprendente, que es el único Dios al cual puede referirse nuestra fe.

I. EL INICIADOR DE LA FE: DIOS . . . . . 7

Hay que partir de la Biblia. — El creyente es un rebelde contra los «absolutismos». — Presente, pero no inmanente. — Una pregunta incómoda. — Presencia desconcertante. — A pesar del pesimismo. — Los orantes angustiados. — El «por qué» de los profetas. — ¿Un «Dios de bolsillo»? — «Preguntar» a Dios es una trampa. — El eclipse de Dios. — No se puede institucionalizar el milagro. — Policías de Dios. — Creer es rezar. — Comprometer a Dios con la reacción es sacrilegio. — Seguridad contra la fe.

II. LA PREGUNTA DIVINA DE LA FE: «¿DÓNDE ESTA TU HERMANO?» . . . . . 31

Amar al prójimo sin humillarlo. — Una espiritualidad de la seguridad litúrgica. — El prójimo, gratuito y trascendente. — No se puede institucionar el prójimo. — Amar al prójimo histórico. — Oración, pero no evasión litúrgica. — Amar es comprometerse. — Pecado de sacerdotes y levitas. — El amor no es un rival de la técnica. — La parábola de los ateos. — Dos respuestas a la pregunta de Dios. — ¿Por qué se eclipsa Dios? — Los samaritanos de hoy. — Espiritualidad burguesa y sacrilegio. — ¿Adónde vamos?

III. LA FE ES UNA MARCHA DENTRO DE LA HISTORIA . . . . .	53
<p>Patología de la «hispanidad». — El nuevo ritmo de la Historia. — Cirugía del «nacionalcatolicismo». La nueva frontera de la herejía. — El cristianismo no es un humanismo. — Primacía de la gracia. — Dios no es español. — Tentación de neo-constantinismo. — La Iglesia es una comunidad religioso-profética. — Crisis del «dogma hispánico». — Apertura, sí; aperturita, no. — La «piel» de la problemática socio-económica. — Teologías comprometidas. — Un profetismo sin tope. — Recelo profético contra el poder.</p>	
IV. LA FE COMPROMETIDA: . . . . .	79
1. EN EL DIALOGO CON LOS ATEOS . . . . .	81
<p>«Las redes del ateísmo». — «Comprender las razones del ateísmo». — «No hay mal que por bien no venga». — «Gracias al ateísmo...».</p>	
2. EN LOS PROBLEMAS SOCIO-ECONÓMICOS . . . . .	87
<p>La nueva teología del mundo. — El absentismo temporal, pecado contra la fe. — La casuística social del «Esquema XIII». — O socialismo o capitalismo.</p>	
3. EN EL TRABAJO . . . . .	98
<p>Trascendencia. — Escatología. — Contra las místicas tranquilizadoras.</p>	
4. EN LA GRAN CIUDAD MODERNA . . . . .	109
<p>Una teología de la secularización. — Una eclesio- logía de la dispersión y del profetismo. — El profetismo. — Pobreza evangélica y promoción humana.</p>	
5. EN LAS LUCHAS DE LIBERACIÓN HUMANA. . . . .	124
<p>Contra el escamoteo del Evangelio. — No basta gritar la paz: hay que hacerla. — ¿Fin del diálogo cristiano-marxista?</p>	
CONCLUSIÓN . . . . .	133

## Otros títulos de la misma colección

- 1 **Jean Lacroix**  
**MARXISMO, EXISTENCIALISMO, PERSONALISMO**  
(3.ª edición). Prólogo de D. José M.ª González Ruiz  
La noción de Praxis. — El hombre marxista es un combatiente. — El hombre marxista es un hombre obrero. — Sistema y existencia. — La dialéctica de la duda. — La creencia.  
**Precio: 95'— ptas.**
  
- 2 **Jean Lacroix**  
**FUERZA Y DEBILIDADES DE LA FAMILIA** (2.ª edición)  
El asesinato del padre. — Paternidad y fraternidad. — Domesticación y educación. — Familia y sexualidad. — Familia y sociabilidad. — De la familia cerrada a la familia abierta.  
**Precio: 85'— ptas.**
  
- 3 **Camille Drevet**  
**GANDHI, SU PENSAMIENTO Y SU ACCION**  
Biografía de Gandhi. — El significado de la no violencia. — Las campañas de Africa del Sur. — La independencia de la India. — El Mahatma, sindicalista militante. — Gandhi y los cristianos. — Correspondencia Nehru-Gandhi. — Otros documentos.  
**Precio: 85'— ptas.**
  
- 4 **Gustave Thibon**  
**LA CRISIS MODERNA DEL AMOR** (2.ª edición)  
El problema de la fidelidad. — Las falsas fidelidades. — La crisis moderna del amor. — Sexualidad y vida espiritual. — Razones profundas de la indisolubilidad del matrimonio.  
**Precio: 85'— ptas.**
  
- 5 **Antoni Jutglar**  
**OCCIDENTE: MITO Y REALIDAD**  
El vacío ideológico de Occidente. — La formación de la moderna mentalidad burguesa. — Los modernos estados totalitarios. — La crisis de las ideas y de las instituciones. — El sindicalismo y la política obrera. — Nuestra responsabilidad.  
**Precio: 90'— ptas.**

**6 M. M. Teilhard de Chardin**

**ENERGIA ESPIRITUAL DEL SUFRIMIENTO**  
(Prólogo del P. Teilhard de Chardin)

Una mujer postrada por la enfermedad, ofrece, con extrema sencillez, su testimonio y su mensaje de esperanza y alegría a todos los que sufren, a todos los hombres.

Agotado

**7 Yves de Montcheuil**

**LA CONVERSION DEL MUNDO**

El testimonio, deber personal de todo cristiano. — Las exigencias del testimonio cristiano. — Vida cristiana y acción temporal. — Misión del laico en la Iglesia. (Estos temas cobran extraordinario valor al estar escritos por un sacerdote, cuyo testimonio personal lo llevó a ser fusilado por los nazis).

Precio: 75'— ptas.

**8 Jean Lacroix**

**HISTORIA Y MISTERIO**

Crisis del Progreso. — Naturaleza y libertad. — Moralidad y legalidad. — El sentido de la investigación económica y moderna. — Economía, moral, política. — Misterio y razón. — El enigma del mundo.

Precio: 85'— ptas.

**9 Dr. Paul Chauchard**

**POR UN CRISTIANISMO SIN MITOS (3.ª edición)**

Alma humana y creación evolutiva. — Racionalismo científico y racionalismo católico. — Sacerdotes científicos y sacerdotes obreros. — El verdadero sentido de la Cruz. — Moral biológica. — El compromiso político. — Valor de la tolerancia. — Condiciones del diálogo entre creyentes y no creyentes.

Precio: 100'— ptas.

**10 Jérôme Demoulin**

**CRITICAS A LA «BUENA CONCIENCIA» DE LOS CRISTIANOS**

Con una prosa aguda e incisiva, no desprovista de humor, Demoulin hace la vivisección de nuestro mundo «cristiano», poniendo al descubierto el moderno fariseísmo de nuestro tiempo.

Precio: 85'— ptas.

**11 Jean Lacroix**

**EL SENTIDO DEL DIALOGO (2.ª edición)**

Aquellos que no dialogan suelen ser seres fanáticos; se desconocen a sí mismos tanto como desconocen a los demás. Uno no llega a conocerse más que por mediación del prójimo. Al destruir el diálogo, destruye uno tanto al prójimo como a sí mismo.

Precio: 95'— ptas.

**12 Friedrich Heer**

**COEXISTENCIA, COLABORACION, RESISTENCIA**

Tres grandes posibilidades, tres tareas para los cristianos europeos. Las tres deben realizarse en la propia Iglesia, en la comunicación con otras iglesias cristianas, y en el encuentro con el mundo y la humanidad no cristiana.

Precio: 85'— ptas.

**13 Friedrich Heer**

**TERROR RELIGIOSO, TERROR POLITICO**

Temor de Dios en el Antiguo Testamento. — Paz de Dios. — Terror de Dios en Lutero. — Calvino y su Estado de Dios. — Terror eclesiástico y político. — Emperadores, clero, reyes, como administradores del terror. — Mesianismo popular. — Terror del pueblo. — El mito de la depuración y del Estado totalitario. — Iglesia de Dios e iglesia de Satanás. — Los bárbaros como instrumentos de Dios. — Los zares, como herederos del terror del Dios bizantino. — Lenin y el terror ruso. — Perspectivas de la actualidad: decadencia del terror, miles de miedos y ningún terror. — Renacimiento del «Timor Dei» y del «Amor Dei». — El temor saludable.

Precio: 95'— ptas.

**14 Jean Lacroix**

**PSICOLOGIA DEL HOMBRE DE HOY (2.ª edición)**

El sentimiento. — El carácter. — Lo normal y lo patológico. La culpabilidad. — La angustia. — Nuestros instintos y nosotros. — El sentido del amor. — Justicia y caridad. — La virtud. — El respeto y el irrespeto. — La sinceridad. — El trabajo. — El tiempo y la eternidad. — La cultura.

Precio: 100'— ptas.

**5 Ignace Lepp**

**LAS ABERRACIONES DEL MUNDO CRISTIANO (2.ª ed.)**

El autor, conocido por su libro «Itinerario de Karl Marx a Jesucristo», en que narra su conversión del comunismo al