

Juan Martín Velasco

**Increencia y
evangelización**

**Del diálogo
al testimonio**

Sal Terra

Dresencia

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

45

Juan Martín Velasco

Increencia y evangelización

Del diálogo
al testimonio

(2.^a edición)

**Editorial SAL TERRAE
Santander**

© 1988 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0801-6
Dep. Legal: BI-1753-89

Impreso por GRAFO, S.A. - Bilbao

Índice

<i>Prólogo</i>	Págs. 9
----------------------	------------

I. LA INCREENCIA

1. Introducción	17
El hecho, a través de los términos con que se le designa	18
2. La increencia en la actualidad	21
Algunos datos numéricos	22
Rasgos característicos	23
3. Formas actuales de increencia	31
La increencia en el interior de la religión, o las formas religiosas de increencia	32
Distintas formas de a-creencia	41
La indiferencia religiosa	43
El agnosticismo	46
La increencia positiva y sus formas	49
Del agnosticismo científico a la increencia positivista	49
La increencia de signo humanista	51
La increencia prometeica	52
La increencia desesperada	54
Increencia como protesta contra el mal	55
Increencia y narcisismo	57
4. Hacia una interpretación pluridisciplinar de la increencia	63
Algunos resultados de la sociología de la increencia	63
Una interpretación psicológica de la increencia	69
La interpretación de la increencia desde la perspectiva histórica ...	73
Los grandes temas de las filosofías de la increencia	77
Elementos para una interpretación teológica de la increencia	79

5. Causas de ateísmo. Caminos hacia la increencia	87
Algunas causas de increencia	
Diferentes itinerarios personales hacia la increencia	90
6. La falta de práctica religiosa y el alejamiento de la fe	95
7. Conclusión	103

II. LA EVANGELIZACION

1. Introducción	109
Misión, apostolado, evangelización	110
Situación de la Iglesia en relación con la evangelización	113
El hecho de la increencia y las respuestas de los creyentes al mismo	115
2. La evangelización, dimensión constitutiva del ser creyente ..	121
Expresión simbólica de esta afirmación en las imágenes evangélicas del Reino	124
Algunas pistas para la fundamentación teológica de la implicación entre fe y evangelización	126
<i>La fe cristiana vivida como fe confesante</i>	131
<i>La fe, eje y centro de la vida</i>	132
<i>Una fe «experimentada» y vivida</i>	133
<i>Una fe expresada y anunciada</i>	134
<i>Una fe encarnada en el mundo y «expuesta» al mundo</i>	136
<i>Una fe testimoniada</i>	138
<i>Una fe que desarrolla su poder humanizador</i>	140
<i>Una fe que colabora en la difusión de los valores que faciliten la promoción de la dignidad humana</i>	141
De la fe a la espiritualidad: por una espiritualidad apostólica	142
3. La evangelización, obra de la iglesia	145
Reforzar la credibilidad de la Iglesia	147
La reforma de las estructuras, condición para la evangelización de los bautizados	148
<i>Hacia nuevas formas de presencia de la Iglesia en el mundo</i>	154
<i>Una Iglesia intelectualmente habitable</i>	154
<i>La Iglesia, hogar de la libertad</i>	155
<i>Una Iglesia humanamente significativa</i>	156
<i>Una Iglesia éticamente fecunda</i>	158
<i>Una Iglesia habitable para los pobres</i>	160
<i>Una Iglesia socialmente eficaz</i>	162
Revitalización de la Iglesia y evangelización	163
El peligro de sectarización en la Iglesia	170
4. La tarea evangelizadora: estilo, cauces, estructuras y acciones ..	175
De una pastoral de mantenimiento a una pastoral misionera	176
Evangelización en situación de pluralismo	184

5. Evangelización y religiosidad popular	189
Religiosidad popular. La terminología	190
<i>La religiosidad popular tradicional</i>	191
<i>Religiosidad popular tradicional y catolicismo oficial en la actualidad</i>	195
<i>La religiosidad popularizada</i>	196
Reflexiones pastorales sobre la religiosidad popular. Hacia una nueva evangelización del pueblo	199
6. Evangelización y compromiso	207
La fe y la evangelización comportan, como elemento esencial para su realización, el compromiso por la justicia	210
Modalidades del compromiso cristiano por la justicia	215
<i>El sujeto del compromiso</i>	215
<i>El objeto del compromiso</i>	217
Las mediaciones del compromiso de los cristianos	217
Un único compromiso desde la diversidad de carismas	219
7. La inculturación del cristianismo	225
Fundamentos de la necesidad de la inculturación de la fe	230
El diálogo de la fe y el cristianismo con la cultura contemporánea	234
La inculturación de la fe	236
8. Conclusiones	243
Una nueva forma de presencia pública	243
Indicaciones para esa nueva forma de presencia pública	245
La presencia a través del magisterio	247
Unas nuevas plataformas institucionales de presencia pública	249

Prólogo

El título de este libro enuncia con toda claridad su contenido. Vamos a reflexionar sucesivamente sobre la increencia y sobre la evangelización. Y lo vamos a hacer teniendo en cuenta en el tratamiento de cada tema el contenido del otro. De forma que abordaremos el hecho de la increencia desde la perspectiva que abre la preocupación por la evangelización y reflexionaremos sobre la evangelización teniendo, sobre todo, en cuenta la actual situación de increencia.

Somos conscientes de que increencia y evangelización son dos temas mayores de la reflexión y de la preocupación de la Iglesia. La increencia, en efecto, es uno de los rasgos característicos de la situación espiritual de nuestro mundo y constituye, como dice Pablo VI, el problema más grave de nuestro tiempo. Considerada como peligro o como tentación, como necesidad o como reto, es objeto de atención y de estudio, de preocupación y de cuidado para los sectores más conscientes y dinámicos de la Iglesia. La evangelización, que nunca ha dejado de ser vivida como una necesidad por los mejores creyentes, hoy, debido sobre todo a la presencia y la relevancia de la increencia, se está convirtiendo en la preocupación prioritaria, en el objetivo fundamental de las comunidades cristianas. Para todas ellas parece haber sonado la hora de la evangelización.

Nuestras reflexiones, surgidas en parte del contacto con las preocupaciones de diferentes grupos eclesiales, se hacen eco de ellas y pretenden ofrecer elementos que ayuden a clarificar la situación y colaboren en la tarea de poner a la comunidad cris-

tiana en estado de evangelización y de suscitar en ella instrumentos y cauces para el desarrollo de la tarea misionera.

El subtítulo propuesto quiere indicar el espíritu con que abordamos nuestro estudio. Nos proponemos como objetivo fundamental despertar en las comunidades cristianas un cristianismo confesante. Este tipo de cristianismo supone para nosotros vivir la fe cristiana en medio de nuestro mundo, «en el corazón de las masas», atentos a su situación de increencia, sensibles a su progresivo alejamiento de la fe. Supone también una disposición inequívoca de diálogo con la increencia, sus formas, sus causas y razones. Que nadie piense, pues, que porque nos proponemos como meta el testimonio, queremos abandonar la disposición, apenas iniciada por los cristianos, de diálogo sincero con nuestros hermanos no creyentes.

Son demasiadas las cosas que tenemos en común para que pensemos en aislarnos de ellos por miedo o por orgullo. Somos conscientes de lo precario de nuestra condición de creyentes. Deseando sinceramente serlo, sabemos que sólo lo somos de forma muy imperfecta. Constatamos cada día que la increencia es un riesgo permanente para nosotros, una tentación a la que cedemos más de lo que querríamos e incluso una realidad de la que tenemos que estar reconquistándonos constantemente. El análisis que hemos hecho de la increencia ha confirmado además nuestra impresión de que las fronteras entre creyentes y no creyentes son poco precisas y no se dejan señalar externamente de manera inequívoca y que siempre quedan, incluso en los mejores creyentes, zonas importantes del alma y de la vida por evangelizar. Por eso no nos será difícil dialogar con los no creyentes. Su lenguaje, sus dificultades, sus razones nos resultan demasiado familiares. Además, el contacto con ellos nos ha puesto de manifiesto sus valores. Sabemos que también muchos de ellos están interiormente trabajados por la misma preocupación por el hombre; que a lo largo de la historia han colaborado en la solución de no pocos problemas humanos y que a muchos de ellos les preocupa la mejora de la vida de la humanidad. Muchas de sus causas coinciden con la nuestra y en muchos de sus ideales descubrimos vestigios de ideales y valores de origen cristiano que nosotros no hemos sabido defender y promocionar. Por todo eso en nuestra relación con los no creyentes, no queremos en modo alguno abandonar la disposición para el diálogo.

Pero, precisamente también por eso, invitamos a los cristianos a aportar a ese diálogo el testimonio de su fe. En efecto, precisamente porque conocemos de cerca la increencia, sabemos que ningún mal en el mundo es comparable al mal que supone para el hombre instalarse en ella. Lo sabemos por nosotros mismos: uno puede querer instalarse en la increencia llevado por la búsqueda de una libertad absoluta, pero la increencia termina convirtiéndolo en esclavo. Uno puede optar por la increencia para realizar sus sueños de infinito, pero la increencia le encierra irremediabilmente en la finitud. Y con la negativa a la fe, el hombre ciega para sí la fuente de sentido último y se priva de disponer de una razón válida para vivir. Uno opta por la increencia para realizar la proeza de salvarse a sí mismo y se ve condenado o a la desesperación o al fracaso o a la decepción. Por eso el creyente, que ciertamente será incapaz de hacer al no creyente objeto de ningún tipo de juicio o de condena y que estará dispuesto a escuchar sus razones y a dejarse enriquecer por sus valores, no se limita a confrontar con él su propia visión de la realidad y las razones en que se funda la adhesión de la propia fe, aunque esto no puede dejar de hacerlo. Deberá, además, transparentar en su vida el gozo, las razones para vivir que le comunica su esperanza; los estímulos humanizadores que contiene su fe. Habiendo sido agraciado con una inimaginable Buena Nueva la hará presente con obras y palabras a todos los que le quieran escuchar. Y la hará presente con la modestia y con la audacia de quien sabe que comunica algo que no procede de él, que le ha sido dado de lo alto, pero que justamente por eso tiene una eficacia inigualable.

Una reflexión sobre la evangelización, sobre todo si se hace con la preocupación práctica que va a caracterizar a la nuestra, no puede dejar de referirse, por mil razones que aparecerán más adelante, a la Iglesia. Y en más de una ocasión esa referencia tendrá que hacerse crítica para con las estructuras, cauces y acciones concretas que la Iglesia está estableciendo o dejando de establecer para desarrollar su tarea de evangelización. Porque hay un hecho sobre el que volveremos con insistencia, a saber, la distancia enorme entre la claridad de las formulaciones doctrinales del magisterio de la Iglesia sobre la necesidad y la urgencia de la evangelización y la lentitud, la torpeza, por no decir la inmovilidad de esa misma Iglesia a la

hora de transformar unas estructuras que obstaculizan el desarrollo de esa tarea y promover otras nuevas al servicio de la misión. No es raro encontrarse con que los mismos que proclaman enfáticamente que es la hora de la evangelización, señalan, después, en la práctica, a la Iglesia rumbos que conducen derecho al encerramiento de la Iglesia en sí misma, a la restauración de modos de presencia en la sociedad ya superados, a la marginación y eliminación de las más mínimas disidencias y a la instauración en su seno de un estilo de vida sectario.

No serviríamos realmente a la causa de la evangelización, que es el objetivo prioritario de estas páginas, si no denunciásemos con claridad los intentos de algunas orientaciones actuales que a nuestro entender dificultan o hacen imposible esa puesta en estado de evangelización que perseguimos. Nos gustaría que tales denuncias no nos hiciesen sospechosos de falta de espíritu eclesial ni nos condenasen a ningún tipo de marginación de nuestra Iglesia. En realidad tales denuncias están hechas desde el amor a la Iglesia y a su causa; desde la conciencia de la implicación de quien las hace en las deficiencias que denuncia y desde el deseo de que esta Iglesia de la que, para bien y para mal, todos formamos parte, se asemeje cada vez más a la Iglesia que Jesús quería y que los hombres de hoy necesitan.

Por otra parte, no son esas denuncias lo que constituyen el centro de nuestras reflexiones. Las páginas que siguen quieren, antes que nada, ser constructivas, o, con un término que hoy no está de moda pero pertenece a la mejor tradición, edificantes, dicho sea con la inevitable *mica salis* que requiere semejante pretensión.

Una experiencia ya bastante larga de diálogo con personas aparentemente alejadas del cristianismo y hasta confesadamente agnósticas y no creyentes, nos ha mostrado los muchos parentescos con aspectos importantes del cristianismo que mantienen bastantes de sus ideales, de sus valores y sus proyectos. Lo mucho que hay, en su alejamiento de la Iglesia, de decepción por no encontrar en ella la fidelidad a un ideal cristiano que tal vez no se atrevan a proponerse pero del que sienten en el fondo de ellos mismos una confesada o no confesada nostalgia. Nos gustaría haber expresado en las páginas que siguen algo de esa experiencia para provocar, por una parte, en los cristianos y sus comunidades, el diálogo con todas esas brasas de cristianismo

que siguen ardiendo en tantos contemporáneos nuestros por debajo de sus entusiasmos hacia una modernidad pretendidamente pos- o anti-cristiana. Y, por otra, en estos presuntos poscristianos, el interés y el acercamiento hacia un cristianismo que ha configurado, en buena medida, lo mejor de la modernidad y es capaz de aportarle perspectivas que aclaren su futuro a veces incierto.

Esa misma experiencia nos está mostrando cada día que la búsqueda y el reforzamiento un poco obsesivo de la propia identidad, al mismo tiempo que conduce a algunos grupos cristianos a romper orgullosa o miedosamente con el llamado mundo moderno, está llevando al empobrecimiento y a la falsificación de lo cristiano, cosa inevitable cuando se seleccionan sólo unos rasgos en ese proyecto de identidad y cuando se pretende realizarla de espaldas al mundo, siendo así que el cristianismo tiene en la misión uno de sus rasgos esenciales.

Respondiendo a estas experiencias, las reflexiones que siguen constituyen una invitación a convertir en realidad y en práctica diaria, tanto en el nivel personal como en el de las comunidades, la convicción de que la evangelización forma parte del ser cristiano y de que esta salida de sí a los caminos del mundo y del hombre de hoy es condición para la realización de la identidad cristiana.

Enfrentarse con el fenómeno de la increencia actual y con la respuesta ciertamente pobre que la Iglesia está dando al mismo, puede producir una impresión de desánimo que tal vez transparenten algunas de las páginas que siguen. Por debajo de tales impresiones late una esperanza confiada. La expresaré con palabras de un gran testigo de la fe, D. Bonhoeffer, en tiempos sin duda peores que los nuestros: «No es cosa nuestra predecir el día —pero ese día vendrá— en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la palabra de Dios de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella... Hasta entonces la actividad de los cristianos será oculta y callada, pero habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios».

El libro que ahora presento es el resultado de reflexiones llevadas a cabo en los últimos años con grupos muy variados de cristianos: asambleas de vicarios de pastoral, sesiones de formación permanente del clero de varias diócesis y de religiosos

y religiosas de diferentes Congregaciones, reuniones con grupos cristianos en las más variadas circunstancias. Son demasiado numerosos para que intente nombrarlos a todos. Pero a todos agradezco la ocasión de reflexión en común que me prestaron y las muchas aportaciones de las que, sin duda, me he beneficiado.

Madrid, a 28 de enero de 1988

I. La increencia

1

Introducción

Como muestra la descripción de la vida de la fe, la Presencia que la origina, aun siendo radical y constituyente, es una Presencia que se ofrece libremente y reclama la adhesión del hombre. No se impone, como la de los objetos. Es, pues, una presencia personal que reclama, para ser captada, la confianza. Requiere la intervención de la persona como hace en el plano humano la presencia personal. Con algunas muy notables peculiaridades. Por ejemplo, la de ser una Presencia misteriosa, que como tal no se deja percibir como un objeto o un acontecimiento, sino que se muestra a través de ellos y necesita ser descubierta, interpretada como presente en la trama de la vida, dándole hondura y trascendencia, pero sin identificarse con ella.

Por eso la Presencia a la que responde la fe puede ser ignorada y puede ser rechazada. Por eso junto a la fe, son posibles la indiferencia y la increencia. Tales actitudes suceden, como la de la fe, en el fondo de las personas. Por eso su descubrimiento exige atención, lectura de indicios, interpretación de signos y ni siquiera la expresión explícita del sujeto basta para que se la identifique inequívocamente. Por eso puede ser objeto de incomprendiones, sobre todo cuando quien la describe —por ser o intentar ser creyente— parte de una situación existencial muy distinta, que puede influir en su visión de esos

indicios y en la interpretación de los signos. De ahí el cuidado con que debemos proceder a su descripción. Partamos, como primera aproximación, del vocabulario con que se la nombra.

El hecho, a través de los términos con que se le designa

La pluralidad de términos utilizados a propósito del hecho de la increencia constituye un primer indicio de la variedad y la complejidad del fenómeno y tal vez, además, un signo de la ambigüedad que reina en los múltiples accesos, lecturas e interpretaciones del mismo.

Para hacer claridad en ese bosque de palabras, propongo clasificarlas en cuatro bloques de términos.

En el primero situamos términos como ateísmo, agnosticismo, escepticismo, racionalismo, materialismo, nihilismo, etc. Todos estos términos se refieren al hecho desde el punto de vista de las interpretaciones racionales que suscita o que lo suscitan. Se refieren a sistemas de pensamiento, cosmovisiones, que explican la realidad en su conjunto, ignorando o negando la existencia de un ser absoluto trascendente a la misma. O incluso rehúsan todo tipo de explicaciones globales, relativas a la totalidad, como formas de pensamiento ilegítimas. Cada uno de esos términos contiene connotaciones diferentes. Unos destacan la ignorancia; otros, la negación. Unos niegan al absoluto sin ninguna cualificación; otros niegan o rechazan el absoluto religiosamente cualificado. Por otra parte, los diferentes términos indican también la realidad desde la que se opera la negación y los «motivos» de la misma: la materia, la razón y sus fuerzas, la desconfianza en las posibilidades del conocimiento, etc.

En el segundo bloque situamos términos como irreligión, increencia, incredulidad, indiferencia, etc. Estos términos se refieren al hecho desde el punto de vista de las actitudes del sujeto que interviene en él. Con grados y formas diferentes: rechazo de la religión en su conjunto, o de alguno de sus elementos, con distintos grados posibles: ignorancia del Absoluto en la vida, rechazo del mismo; y con diferentes connotaciones

en cuanto a la comprensión de la relación que se rechaza: religión, fe, creencia, etc.¹.

En el tercer bloque nos referimos a términos que describen el hecho privilegiando en él los aspectos sociales, su influencia en la organización de la sociedad, la relación del mismo con el ejercicio del poder. Así, laicismo, secularismo, anticlericalismo.

Por último, en el cuarto bloque, señalamos términos como librepensamiento, racionalismo, en un sentido diferente del reseñado en el primer apartado, humanismo, etc.. Aquí se trata de términos con los que se designan a sí mismos los no creyentes para romper con esa designación en negativo a que los sometemos los creyentes al describirlos desde la carencia o la negación de la fe. Por eso con tales términos se pretende indicar los rasgos positivos de la actitud y la cosmovisión que les es propia.

La pluralidad de términos es significativa también de la variedad de formas, estratos, grados de intensidad que reviste el fenómeno. Se observa en el uso del vocabulario la tendencia a pasar de los términos del primer bloque: ateísmo, etc., a los restantes. Sin embargo es útil distinguir cada uno de ellos. Ateísmo e increencia, por ejemplo, no deben superponerse, porque no se corresponden adecuadamente. En efecto, caben creencias «ateístas» y teísmos (o deísmos) no creyentes². El uso de los términos del cuarto bloque contiene una expresa o tácita reacción crítica a la forma en que los creyentes abordamos el hecho desde la fe, subrayando, ya desde el comienzo, sus aspectos negativos.

La ya compleja colección de términos se ve complicada por la tendencia a lo que se ha llamado la «usurpación» recíproca de los mismos. Nos referimos con esta expresión al hecho de que hay creyentes que insisten en el «agnosticismo» de su fe; o teólogos que de tal forma subrayan el carácter negativo de la

1. Para que se vea la variedad de los vocabularios, M.E. Marty considera al ateísmo una de las formas de increencia, en *The Varieties of Unbelief*. New York, Doubleday-Anchor Books, 1966.

2. A este hecho nos hemos referido hace tiempo en *Formas actuales de increencia*, en *La religión en nuestro mundo*. Salamanca, Sígueme, 1978, 99-109.

teología que llegan a utilizar expresiones ateas: «Dios no es»; «es nada»; etc. Como hay no creyentes o teóricos del fenómeno de la increencia que se apropian el término de creencia o de fe para referirse a su relación, o a la relación de otros, con determinadas realidades o valores: el hombre, su dignidad, etc. Esto lleva, por ejemplo, a algunos sociólogos a decir de forma chocante que no existen no-creyentes, sino sólo personas con fes diferentes³.

Teniendo en cuenta esta pluralidad de términos y la polisemia y ambigüedad con que pueden ser utilizados, se impone una opción terminológica. Nosotros hablaremos fundamentalmente de irreligión e increencia. Pensamos que irreligión designa bien el fenómeno en su conjunto y que increencia designa el núcleo —como la fe designa el núcleo de la religión— del que los otros términos designan aspectos secundarios. Probablemente por debajo de esta opción late una determinada comprensión del fenómeno religioso que influye en la comprensión del fenómeno de la increencia.

3. «Hay... una larga tradición en Europa que trata como ateos a aquellos cuya fe difiere de la propia», escribe F. Heer, después de recordar que los primeros cristianos fueron tratados de ateos por sus contemporáneos paganos. Para concluir diciendo que «si el término es utilizado con cuidado y de forma puramente descriptiva se puede decir algo así: «En todas las grandes corrientes de nuestro tiempo hay a la vez elementos teístas y ateos», cit. en M.E. Marty, *o.c.*, 113; cf. también p. 115 con otros testimonios.

La increencia en la actualidad

Existen indicios suficientes que permiten afirmar que el fenómeno de la increencia se ha dado en todas las épocas de la historia. Incluso en las situaciones más decididamente sacrales y hasta teocráticas, como la que refleja el Antiguo Testamento, aparecen restos de polémica con los no creyentes. Así, nos encontramos con expresiones como «dijo el insensato en su corazón: no hay Dios» (Sal 13); como nos encontramos con el escándalo que produce el que a los impíos les vaya bien mientras el justo pasa por situaciones de sufrimiento (Sal 73,12-13); y con tentaciones del creyente de sumarse a los no creyentes. En todas las tradiciones religiosas existen, igualmente, testimonios de procesos de iniciación y educación para comenzar a creer y de recursos para preservar a los creyentes de formas de vida que excluirían de la pertenencia a la sociedad religiosa⁴. Seguramente puede afirmarse que la increencia no representa una novedad histórica, aunque tal vez tenga algo de culminación de un proceso⁵.

Pero junto a esto, es cierto que el fenómeno, tal como se presenta en los países occidentales del mundo desarrollado —a los que vamos a limitar nuestra descripción—, contiene una serie de rasgos que le confieren una notable novedad.

4. Cf. datos y discusión de los mismos en M.E. Marty, *o.c.*, 33-39.

5. *Ibid.*, 53. Sobre algunas formas de increencia en la antigüedad, cf. James Thrower, *The Alternative Tradition. A Study of Unbelief in the Ancient World*, The Hague, Mouton, 1980.

Algunos datos numéricos

Numerosos estudios sociológicos permiten una visión bastante aproximada de las proporciones cuantitativas del fenómeno. Pero es preciso observar que las conclusiones de los diferentes estudios no son matemáticamente idénticas y que los datos permiten una muy considerable variedad de interpretaciones. Si tomamos como base el estudio Foessa de 1982, el número de los no creyentes españoles se aproximaría al 20 % de la población mayor de 18 años. De éstos un poco más del 7 % se consideran no creyentes o ateos y un poco más del 11 % se consideran a sí mismos indiferentes⁶. Esta cifra se encuentra un poco incrementada entre la población joven (15 a 24 años). El 19 % de esa población se autodefine indiferente, el 6 % como atea⁷. Datos semejantes se encuentran en la mayor parte de los países occidentales⁸. Pero tanta importancia como los datos numéricos tienen los rasgos cualitativos del fenómeno en la actualidad. Pasemos, pues, a describirlos.

6. Otros datos en Congreso «*Evangelización y hombre de hoy*». Actas. Madrid, EDICE, 1986, 92. Otros estudios de interés AA.VV., *Catolicismo en España. Análisis sociológico*. Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1985; Fundación Santa María, Informe sociológico sobre la juventud española. Madrid, S.M., 1984; Deiker-Universidad de Deusto, *Juventud vasca*, 1986; y especialmente F.J. Elzo, *La religiosidad juvenil*, pp. 155-212. Para una lectura sociológica de los datos, además de la ponencia primera del Congreso «*Evangelización y hombre de hoy*», recomendamos J. Martínez Cortés, *La increencia hoy en España*, en *Jornadas sobre la increencia*. Madrid, 1986, 95-125; J.J. Toharia, *Los jóvenes y la religión*, en *Juventud española* 1984. Madrid, S.M., 245-287; R. Echarren, *Ateísmo*. «Boletín informativo del Secretariado de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales» (1985) 22, octubre-diciembre, 28-33.

7. *Juventud española* 1984. Madrid, S.M., 251.

8. J. Stoetzel, *¿Qué pensamos los europeos?* Madrid, Mapfre, 1983 y el comentario a los datos recogidos en España en F.A. Orizo, *España entre la apatía y el cambio social. Una encuesta sobre el sistema europeo de valores. El caso español*. Madrid, Mapfre, 1984. Sobre las cuestiones que la situación descrita plantea a la Iglesia, cf. G. Defois, *L'Europe et ses valeurs. Une question pour l'Eglise*, Paris, Le Centurion 1983. Datos relativos a todo el mundo y su evolución a lo largo del siglo XX, en M. Clévenot (ed.), *L'état des religions dans le monde*, Paris, La Découverte-Du Cerf, 1987, 14.

Rasgos característicos

El primero que suele destacarse es el carácter *masivo* que el hecho reviste por primera vez en la historia. Masivo no significa, sin embargo, mayoritario, ya que en todos los países occidentales de tradición cristiana los creyentes en Dios siguen constituyendo una mayoría muy importante de la población. Al hablar de masivo se quiere indicar, en primer lugar, que el número de los creyentes disminuye a escala mundial en relación con el de los no creyentes⁹. Pero, en segundo lugar, y sobre todo, se quiere significar que de ser un fenómeno que afectaba tan sólo a las minorías pensantes —de constituir lo que Colin Campbell ha llamado una muestra de «delincuencia intelectual», de trasgresión ideológica propio de las clases pensantes¹⁰— ha pasado a ser un fenómeno de masas, como muestran la muy considerable extensión numérica que ha adquirido la presencia de los no creyentes en todos los estratos sociales, y el reconocimiento social, cultural y político de que goza. En relación con el último punto hay que añadir que no sólo han desaparecido las desigualdades sociales y legales, sino que están invirtiéndose los atavismos de tipo social en relación con la consideración que merece la increencia. Se ha anotado también, en relación con este aspecto del fenómeno, que hasta la época moderna los movimientos de protesta en Occidente eran variedades del sectarismo contestatario cristiano, mientras que a partir del siglo XVIII surgen movimientos sociales de protesta no específicamente religiosos.

Los últimos elementos nos introducen en la consideración de un nuevo rasgo del fenómeno actual de la increencia. Su relevancia cultural, que ha hecho que comience a hablarse del establecimiento de una cultura de la increencia¹¹.

9. M.E. Marty se refiere al hecho, aunque ofrece, como confirmación, datos relativos a los no cristianos y su número mayoritario en el mundo, sin precisar que no cristianos no es equivalente a no creyentes, *o.c.*, 39.

10. *Hacia una sociología de la increencia*. Madrid, Tecnos, 1977.

11. En este sentido, cf. R. Caporale y A. Grumelli, *La cultura de la increencia*. Actas del Simposio organizado por el Secretariado romano para los no creyentes. Bilbao, Mensajero, 1974. Sobre el fenómeno en España, O. González de Cardedal, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de*

Con la expresión «relevancia cultural» nos referimos al hecho fácilmente comprobable de que la increencia disfruta de un influjo en la cultura y en la sociedad que no se corresponde con su magnitud numérica, notablemente minoritaria. Es decir, que de ser un fenómeno social y culturalmente marginal, como muestra la expresión del Salmo: «dijo el insensato en su corazón no hay Dios», expresión todavía utilizada, sin ningún tipo de malestar por los autores medievales¹², ha pasado a impregnar el discurso cultural dominante. De ello son indicios más sobresalientes el influjo predominantemente negativo sobre la vida religiosa que se atribuye a los principios generadores de la modernidad: racionalidad crítica y científica, eficacia técnica y burocrática, igualdad política; la presencia de los principios de la crítica de la religión por los maestros de la sospecha en áreas muy extendidas de la cultura literaria y artística; la extensión acrítica de una visión no creyente del mundo por parte de los más influyentes órganos de difusión de la cultura. Y, como consecuencia de todo ello, el establecimiento de un clima de evidencias y de «aprioris» no creyentes que envuelven el pensamiento y la cultura. A este hecho se han referido en los últimos años, con frecuencia, pensadores tanto creyentes como no creyentes. Hace ya bastantes años J. L. L. Aranguren se expresaba en estos términos: «También y sobre todo hay que plantearse con urgencia el tema de la relación con la cultura. Ha cambiado radicalmente el signo y la relación de la cultura dominante con la religión y la Iglesia. A primera vista, o no existen tales relaciones o el rechazo de cuanto significa tradición religiosa y

la fe y una cultura de la increencia. Madrid, Editorial Católica, 1986 (B A C popular 71), 113ss, 179ss. A los dos aspectos señalados: carácter masivo e influjo cultural se refiere el texto del Concilio. «Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presenta, no rara vez, como exigencia del progreso científico, de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil» (*Gaudium et Spes* 7,3).

12. Cf., por ejemplo, San Anselmo, *Proslogio*, en *Obras completas*. Madrid, Editorial Católica, 1952-1953. 2 vol., I, cap. 2 (B A C 82).

presencia eclesiástica es radical. No se da proporción entre el arraigo del catolicismo en el pueblo español y su manifestación en el campo cultural, y no cabe duda de que mientras no se den caminos que lleven a una síntesis fe-cultura no resultará fácil que la Iglesia interese y convenza»¹³. De un prestigioso teólogo son estas otras consideraciones: «En todo caso, quienes ahora hacen cultura en España y la dictan al gran público no son cristianos, y, si lo son, no se les nota mucho, al menos en líneas generales y salvando siempre las consabidas excepciones. Son postcristianos confesos, peri o para-cristianos declarados e incluso anticristianos férvidamente militantes. Hemos sido transferidos así, en muy poco tiempo, de una cultura oficialmente confesante a una cultura devotamente increyente»¹⁴.

Para precisar el significado que damos a la expresión cultura de la increencia puede ser útil referirse a las dos formas en que la religión y el cristianismo habían influido en el nacimiento de una cultura religiosa en los siglos pasados. La primera consistía en la creación de un clima cultural, el establecimiento de unos presupuestos mentales y valorativos que influían en el conjunto de la vida, se transmitían en los símbolos y hasta en el lenguaje en que se expresaban y condicionaban la organización social y política. Recordemos, por ejemplo, que hasta hace no mucho tiempo el mundo era designado como creación y las cosas como criaturas, reflejando un trasfondo teológico que invadía incluso la visión del cosmos. La segunda forma en que el cristianismo ha influido en la cultura occidental, ha sido

13. *La crisis del catolicismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1970, 165ss.

14. J.L. Ruiz de la Peña, *Cultura y fe cristiana: consideraciones informales*. «Salmanticensis» 31 (1984) p. 58; cf. también la obra anteriormente citada de O. González de Cardedal; J. Sábada, desde la otra orilla, confirma el diagnóstico y el grado de asimilación de la situación para los no creyentes: «Si un hombre adulto y razonablemente instruido sigue siendo creyente, se da por supuesto que esa persona en cuanto normal y participe en los cánones teóricos y prácticos vigentes, orientará su vida prescindiendo de tal religiosidad». F.J. Sábada, *Saber vivir*. Madrid, Ediciones Libertarias, 1984³, 79-80. Al hecho se ha referido frecuentemente con lucidez y apasionamiento, C. Díaz. Cf., por ejemplo, los primeros capítulos de *Sabiduría y locura*. Santander, Sal Terrae, 1981. Para un diagnóstico extendido a otros países de Europa, cf. B. Mondin (ed.), *L'ateísmo. Natura e cause*. Milano, Massimo, 1981.

originando unas manifestaciones culturales de todo tipo: sistemas de pensamiento, valoraciones éticas, creaciones y formas de realización de lo humano.

De estas dos formas está actualmente influyendo la increencia en la cultura actual. Prestando el suelo de evidencias y de valores —o de falta de evidencias y valores— desde el que se piensa, y originando manifestaciones concretas de la nueva cultura. Por eso puede hablarse, con razón, del establecimiento de una cultura de la increencia.

Esta forma diferente de relacionarse con la cultura impone a la fe y a las instituciones en que se encarna una nueva forma de presencia social. Del monopolio de la situación anterior se ha pasado al pluralismo, con una tendencia más o menos manifiesta a eliminar las presencias socialmente relevantes, para reducir la fe al terreno de las convicciones personales y la conciencia individual. Sólo el establecimiento de esta cultura de la increencia explica la importancia que se da a la increencia, a pesar del número minoritario de no creyentes, en los diagnósticos de nuestro tiempo. Explica, por ejemplo, que un poeta francés haya podido escribir: «estamos sin noticias / sin noticias de esperanza; / estamos sin noticias, / sin noticias de Dios»¹⁵. Constatación que se repite casi en los mismos términos por España: «estamos sin noticias de Dios». Pero los propios creyentes repetimos diagnósticos del mismo estilo. Así Juan Pablo II en carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales Europeas decía: «el ateísmo ha conocido en Europa una difusión impresionante». Y un cronista que resumía su carta, la introducía así: «Juan Pablo II ha dirigido su mirada a la vieja Europa y la ha descubierto excéptica y agnóstica. Todo un panorama de ateísmo desolador»¹⁶.

La explicación a diagnósticos tan pesimistas sobre la base de los datos estadísticos ofrecidos sólo puede estar en el deterioro de la fe de los que siguen considerándose creyentes y, sobre todo, en la relevancia cultural de esa minoría de no creyentes.

15. J. Mogin, cit. en J. Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?* Paris, Hachette, 1977, p. 19.

16. «Vida Nueva» (1986) n. 1513, p. 39 (195).

La increencia actual tiene otra característica importante en el hecho de presentarse —al menos para la conciencia de muchos de nuestros contemporáneos— como un fenómeno históricamente ascendente. Ascendente, en primer lugar, por el crecimiento permanente del número de los que se declaran no creyentes. Ascendente, además, por afectar a los grupos sociales más activos: intelectuales, mundo obrero. Y más concretamente a ese grupo ascendente por imperativo de la vida que son los jóvenes y entre los que el número de los que se consideran no creyentes supera en unos pocos puntos al mismo colectivo entre los adultos. Pero el fenómeno se presenta como ascendente por una tercera razón. Entre creyentes y no creyentes se extiende el grupo mayoritario de creyentes no practicantes del que nos ocuparemos más abajo. Pero podemos adelantar que este colectivo presenta un deterioro tan considerable de su condición de creyentes que parecen más próximo a engrosar las filas de los no creyentes que a volver al grupo de los creyentes del que casi todo parece indicar que se van alejando progresivamente.

Como se ha dicho hace decenios a propósito del ateísmo, de la increencia actual puede decirse también que es un fenómeno que se presenta como positivo, sobre todo en relación con la afirmación del hombre. Se trata de una actitud que —al menos en la intención y las afirmaciones de quienes la adoptan—, lejos de poner en peligro la afirmación del hombre, constituye una condición para su afirmación. Por eso las justificaciones del mismo, que eran los ateísmos, podían proponerse como ateísmos en nombre del hombre¹⁷. Creo observar en los últimos años menos énfasis en las afirmaciones humanistas, pero una insistencia práctica mayor en la difusión de una nueva forma de ser hombre con una nueva forma de pensar que se difunde casi inconscientemente a través sobre todo de los medios de comunicación; una nueva escala de valores; un nuevo ethos, nuevas justificaciones de las conductas y nuevas mores, nuevas

17. Cf. el verdadero manifiesto de esta postura contenida en J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Hescar, 1977; o más cerca de nosotros, el título de uno de los capítulos finales del libro de E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid, Tecnos, 1982³: *Para un humanismo agnóstico*».

formas de conducta en las que, si no todo procede de la increencia, sí hay muchos aspectos determinados por ella.

A la increencia de nuestros días se la califica con frecuencia de increencia poscristiana¹⁸. El término tiene una historia bastante larga y ha sido utilizado con connotaciones muy variadas. Así para G. Ebeling significa fundamentalmente que «la fuente del ateísmo está estrechamente relacionada con la fe cristiana. Sólo donde Dios es creído y proclamado tan radicalmente puede ser negado tan radicalmente...»¹⁹. Para otros significa, tan sólo, que lo que niega es precisamente el Dios cristiano; para otros, que se trata de una postura que habiendo pasado por el cristianismo lo da ya por superado. Por nuestra parte, sin negar los sentidos de la expresión que acabamos de exponer, la entendemos en el sentido de que la increencia da por agotado y asimilado el cristianismo y trata de realizar con otros medios, unas veces religiosos, como en el caso de los sincretismos, y otras, no religiosos, como en las religiones civiles, las mismas funciones que el cristianismo desempeñaba para la persona y la sociedad. De ahí que en bastantes de sus formas al menos, la increencia actual no sólo intenta eliminar la fe, sino además matar el «nervio» religioso, arrancar la misma raíz para evitar cualquier rebrote. Por eso, la increencia actual reviste con frecuencia la forma de una indiferencia radicalizada que instala a los sujetos en la falta casi absoluta de curiosidad, atención, interés y aprecio hacia lo religioso y que ha podido ser descrita como «indiferencia pura»²⁰.

Anotemos como último rasgo característico de la increencia actual su radical ruptura con los aspectos institucionales de la religión. De hecho en los sistemas no creyentes y en la religiosidad de los creyentes no practicantes, ningún elemento del sistema religioso aparece tan criticado, tan radical y a veces agresivamente rechazado, como el elemento institucional. Es verdad que también en la sociedad civil asistimos a un fenómeno

18. Cf., por ejemplo, A. Fierro, *La religión en fragmentos. Aportación al análisis de una sociedad postreligiosa*. Madrid, 1984.

19. Cit. en M.E. Marty, *o.c.*, 116.

20. Cf. infra, la descripción de la indiferencia. El término «indiferencia pura» está tomado de G. Lipovetsky, *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1986.

de desenganche institucional que muestra un fuerte rechazo de todas las instituciones: «aquí... el desierto crece: el saber, el poder, el trabajo, el ejército, la familia, la Iglesia, los partidos, etc., ya han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles y, en distintos grados, ya nadie cree en ellos; en ellos ya nadie invierte nada» ... «Después de la Iglesia, que ni siquiera consigue reclutar a sus oficiantes, es el sindicalismo quien pierde igualmente su influencia... por todas partes se propaga la ola de deserción, despojando a las instituciones de su grandeza anterior y, simultáneamente, de su poder de movilización institucional...»²¹.

Pero esta ola de deserción no sólo no ha perdonado a la institución sagrada por excelencia que es la Iglesia. Parece como si su carácter sagrado hubiese hecho más radical y más agresivo el movimiento de alejamiento y de rechazo que ha originado. Los datos sociológicos son en este punto tan evidentes que los sociológicos han hablado en sus interpretaciones de «desenganche institucional» y de «estampida institucional» para dar cuenta de ellos²². Por otra parte, conviene observar que ese desenganche va afectando cada vez más incluso a muchas de las personas que se identifican como practicantes, extendiéndose entre ellas, cada vez más, formas distanciadas, críticas y parciales de pertenencia²³.

21. G. Lipovetsky, *o.c.*, 35-36.

22. J. González Anleo, *Los jóvenes y la religión light*. «Cuadernos de realidades sociales» (1987) nn. 29-30, 24ss; cf., también, los datos particularmente graves que contiene la encuesta antes citada de la juventud vasca. El hecho está ya anunciado en T. Luckmann, *La religión invisible*. Salamanca, Sígueme, 1973.

23. M.E. Marty señala como características de la increencia actual estas otras: extensión universal, intrascendencia, reconciliación con la exigencia de soledad, desplazamiento institucional de la Iglesia, culminación de la secularización, tendencia a reemplazar la fe religiosa, resignación al pluralismo, desintegración del orden simbólico en el pluralismo. *o.c.*, 32-63.

3

Formas actuales de increencia

Como la fe, actitud a la que de alguna manera corresponde, la increencia reviste formas muy variadas. Tal vez pueda decirse que existen tantas formas de increencia como personas no creyentes, porque cada una pone en ella el sello de su carácter, de las circunstancias de su mundo y de los acontecimientos de su vida. Pero, advirtiendo sobre la inadecuación de todas las clasificaciones, es posible que nuestra descripción del fenómeno actual de la increencia gane en concreción si a la descripción de sus rasgos generales añadimos una tipología de sus formas más importantes. Dado que los intentos de clasificación son numerosos y que nosotros mismos hemos ofrecido en otro lugar una clasificación de las formas de increencia, podemos en este apartado contentarnos con algunas indicaciones que sirvan para aclarar y concretar la descripción de la increencia que venimos ofreciendo²⁴.

Se ha observado con frecuencia, y más tarde volveremos sobre este hecho, que la relación entre fe e increencia no se

24. Cf. las clasificaciones contenidas en M.E. Marty, *o.c.*, capítulos 5-9, pp. 64-183; C. Campbell, *o.c.*, 25-49; y nuestro trabajo, *Formas actuales de increencia en La religión en nuestro mundo. o.c.*, 99-109. También Th. Molnar, *Theists and Atheists. A Typology of Non-belief*, The Hague, Mouton, 1980.

debe plantear en términos de dicotomía y de ruptura total, sino más bien en los de un *continuum* en el que resulta difícil establecer fronteras precisas²⁵; por otra parte, ya hemos insistido en que una y otra son actitudes que se desarrollan en las capas profundas de la persona y que resultan difíciles de identificar incluso por el propio sujeto y a pesar de las manifestaciones explícitas que realice en un sentido o en otro. No olvidemos, por último, que la misma teología cristiana, primero la protestante y actualmente también la católica, reconocen que en el mismo hombre pueden coincidir el justo y el pecador —*simul justus et peccator*— y que en cada creyente puede haber a la vez un no creyente y un hombre fiel²⁶. Esto explica que debamos proponer, como un primer tipo de increencias, el grupo compuesto por aquellas conductas y manifestaciones en las que, bajo una apariencia de religión, se oculta una actitud no creyente, que puede no reconocer como tal ni siquiera el sujeto que la vive.

La increencia en el interior de la religión, o las formas religiosas de increencia

Se trata de formas muy variadas. Y una consideración de la increencia realizada desde la fe y con la intención de animar hacia la fe, hará bien en no pasar demasiado rápidamente sobre esta forma de increencia, so pena de caer en actitudes farisaicas que pervertirían por completo su discurso y le privarían de toda credibilidad.

La primera forma de increencia en el interior de la fe está representada por las perversiones radicales de la institución en la que necesariamente se encarna la fe, manifestada sobre todo en la radical perversión —muchas veces inconsciente— de la actitud creyente de sus principales responsables. Los profetas están llenos de denuncias que no se limitan a poner de manifiesto inconsecuencias, debilidades, comprensibles fallos personales,

25. Cf. C. Campbell, *o.c.*, 32.

26. Cf. J.B. Metz, *La incredulidad como problema teológico*. «Concilium» (1965) n. 6, 63-85.

sino que llegan a desenmascarar radicales degeneraciones de la institución del sacerdocio o del magisterio o de la autoridad, que las convierte en fuerzas al servicio de la incredulidad o de la idolatría: «Los sacerdotes no preguntaban: ¿Dónde está el Señor? Los doctores de la ley no me reconocían, los pastores se rebelaban contra mí, los profetas profetizaban en nombre de Baal, siguiendo a dioses que de nada sirven. Por eso vuelvo a pleitear contra vosotros y con vuestros nietos pleitearé —oráculo del Señor» (Jer 2,8-10) «¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos! ... Así dice el Señor Yahvé, aquí estoy yo contra los pastores... Yo arrancaré mis ovejas de su boca y no serán más su presa» (Ez 34)²⁷. «Ay de la ciudad rebelde, manchada, opresora... no confiaba en el Señor ni acudía a su Dios. Sus príncipes en ella eran leones rugiendo, sus jueces lobos a la tarde... sus profetas, unos temerarios... sus sacerdotes profanaban lo sacro...» (Sof 3,1-7). Y es que «precisamente el hombre piadoso es el que corre más peligro de configurar a Dios a su imagen o según otra imagen...». Por eso «también los cristianos corremos el peligro incesante de creer en mitos y adorar imágenes. No existe ni una sola verdad de fe que no podamos manipular idolátricamente»²⁸.

De hecho, el Nuevo Testamento está lleno de las invectivas de Jesús contra los dirigentes religiosos del judaísmo de su tiempo (Mt 23,13-36). De tales invectivas se han hecho eco los innumerables reformadores —de «verdaderas y falsas reformas», según la expresión del P. Congar— a lo largo de toda la historia de la Iglesia. De ellos es eco y prototipo la célebre leyenda del Gran Inquisidor de Dostoyevski. Porque, como descubre el mismo texto, lo que se esconde debajo de la pretensión del terrible viejo —que también ha estado en el desierto y también se ha nutrido de langostas y raíces— de rematar, corrigiéndola, la obra del Salvador; de descargar del fardo de la libertad a los hombres a fuerza de seguridad, de milagros y de autoridad; debajo de la pretensión de dominar las conciencias

27. Sobre este tema cf. J.L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos*. Madrid, Cristiandad, 1979; id., *Los profetas de Israel y su mensaje*. Madrid, Cristiandad, 1986. esp. 80-170.

28. G. von Rad cit. en J.L. Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje*. o.c., 91.

de los hombres —«no tendrán secreto alguno para nosotros, nos comunicarán los secretos más atormentadores de sus conciencias, todo lo pondrán en nuestro conocimiento»— y de unirlos así en una falsa «comunidad en el acatamiento», en una comunidad de «hormiguero indiscutible común y bien ordenado»; lo que se encuentra por debajo de esta perversión del cristianismo —que precisamente por ser fe en Dios es una ampliación infinita de la libertad humana—, no es otra cosa que la alianza con el tentador, el hecho de que «ni en Dios creen»; «tu Inquisidor no cree en Dios» dice Aliosha, «y lo único que tiene es ateísmo»²⁹. Como escribía Berdiaeff, quien se encuentra con el Gran Inquisidor, esa figura en la que aparecen retratadas tantas perversiones institucionales del cristianismo, se encuentra en realidad con el ateísmo en el interior de la Iglesia, se encuentra con un hombre o con una institución que, so capa de religión, no cree en Dios y por eso tampoco cree en el hombre³⁰.

Pero no todo debe quedarse en la denuncia de la increencia bajo la forma del institucionalismo, a la que resulta fácil acudir —¡tantas ocasiones da esa institucionalización del cristianismo que llamamos Iglesia y a la que todos contribuimos!— y que puede servir de medio fácil de acallar la mala conciencia de los creyentes. Además del *Ecclesia semper reformanda*, está el *simul fidelis et infidelis, simul justus et peccator*; está el hecho de la increencia en el interior de la fe y hasta en las instituciones: jerarquía, vida consagrada, cuya misión debería ser contribuir a la revitalización de la fe de los demás. Recientemente publicaba un especialista en teología de la vida religiosa y en una revista específicamente dedicada a la vida consagrada, un texto impresionante que podría escribirse también a propósito de otros estamentos en la vida eclesial: *Ateísmo, agnosticismo e indiferentismo, ¿enfermedad en la vida religiosa?*³¹. El desarrollo del texto indica con claridad que los puntos de interrogación del título pueden caer sin dificultad en algunos casos. Se habla en él —no voy a resumirlo porque su lectura me parece de la mayor utilidad— de la posibilidad de idolatrías en el interior de

29. Cf. *Los hermanos Karamazov*, primera parte, libro V, capítulo 5.

30. Cit. en M.E. Marty, *o.c.*, 166-177.

31. N. Tello, en «Vida religiosa» 60 (1986) 7-17.

la vida consagrada que mantengan imágenes deformadas de Dios, de la tentación de sustituir al Dios vivo por las leyes de Dios, de la presencia de frutos que delatan raíces de ateísmo en personas y en institutos, de indicios de agnosticismo y de la posible instalación de personas de vida consagrada en una indiferencia que es el resultado de una fe mortecina, inerte, y que por eso ha perdido todo su poder de seducción sobre las personas. Se trata de una reflexión ejemplar que haríamos bien en rehacer los creyentes desde las diferentes situaciones en las que nos encontramos. Una reflexión que daría a nuestra consideración de la increencia un sentido distinto, porque en lugar de llevarnos a verla como una realidad ajena a nosotros y sólo presente en los que se definen o proclaman no creyentes, aparecería como una tentación, una posibilidad, un peligro y hasta una realidad que en alguna medida nos afecta a todos.

Otra forma de perversión de la fe que puede ser calificada de increencia bajo forma religiosa es la idolatría. Contra ella previene permanentemente la Escritura. Detengámonos un momento a describir algunas de sus formas. Idolatría significa, en primer lugar, culto de otros dioses, de falsos dioses, a través de las imágenes que los representan. En realidad, nunca se reduce a la adoración de imágenes materiales porque «las religiones paganas sabían tan bien como Israel que la divinidad es invisible»³². Sino que consiste en confiar en otros poderes que el poder de Dios. Por eso la idolatría puede darse en el interior de la religión verdadera cada vez que una mediación sustituye al Absoluto al que debiera remitir. Idolatría se produce, pues, cada vez que una expresión o una mediación de la fe pasa a ser objeto de la confianza que sólo Dios merece y a sustituir al Misterio de Dios en el corazón de los creyentes, como sucede en esas perversiones de la religión que han sido denunciadas a lo largo de la historia como dogmatismos, clericalismos, absolutización de la Iglesia, papolatría, culto convertido en magia, etc.³³. Y cabe, por último, una forma posreligiosa de idolatría

32. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1978-80. I, 189.

33. Cf. la oportuna advertencia contra la idolatría de los Obispos del País Vasco en su carta pastoral: *Crear hoy en el Dios de Jesucristo*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1986.

en la que es una realidad mundana: el dinero, el poder, el placer, lo que resulta absolutizado por el hombre. La radical perversión de la fe que aquí se opera consiste en que se toma la necesidad de trascendencia, la apertura al infinito, la inquietud radical, que son la huella de Dios en el hombre, y se las dirige hacia bienes sólo mundanos, produciéndose así la esclavización del hombre, al someterse a algo inferior a él mismo, y la inevitable decepción que conduce más o menos pronto a la desesperación.

La superstición y la magia son otras de las formas que reviste la increencia cuando se disfraza de religión. La magia, en primer lugar, que, reducida a lo esencial, consiste en una relación con poderes superiores al hombre, tratados como poderes impersonales, a los que el hombre —sobre todo el que está especialmente facultado para ello, el mago, el brujo, el hechicero— puede poner de su parte mediante la realización de acciones generalmente complicadas que producen sus efectos de forma automática y casi mecánica. La insistencia en el carácter automático de la eficacia de la acción explica la importancia que tienen en los rituales mágicos los detalles minuciosamente descritos, las circunstancias de tiempo, lugar, frecuencia, etc., y, en general, la materialidad de los actos en detrimento de la intención de los sujetos³⁴.

No creemos necesario insistir en que la perversión mágica de la religión se ha dado con frecuencia en las tradiciones religiosas incluido el cristianismo y que algunas deficientes explicaciones de doctrinas en sí correctas, como la de la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos, han favorecido su extensión en capas importantes del catolicismo³⁵. Sí conviene anotar que junto a las perversiones en las capas sencillas del cristianismo, la magia, como intento de utilización de Dios, puede

34. Para una discusión más detallada, cf. nuestra *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1986⁴, esp. 32-34, 174-176, 183-184, con las referencias allí contenidas. También A. de Waal, *Introducción a la antropología religiosa*. Estella, Verbo Divino, 1975; D. Salado, *La religiosidad mágica*, Salamanca, San Esteban, 1980; naturalmente también hay que remitir a la obra de J. Caro Baroja; por ejemplo, *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial, 1973⁴.

35. G. Hierzenberger, *Lo «mágico» en nuestra Iglesia. Una aportación a la desmagización del cristianismo*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1971.

producirse bajo formas más sutiles en determinados empleos de la jerarquía y en determinadas formas de funcionamiento del saber teológico.

A la misma categoría de perversión radical de la actitud religiosa que, bajo capa de religiosidad, la convierte en su contrario, pertenece la superstición. El término se refiere a un hecho persistente a lo largo de toda la historia humana, que refleja algo de la complejidad de la actitud religiosa a la que pervierte y que por eso escapa a todos los intentos de descripción y de definición. Contentémonos por ello con aludir a algunos de sus rasgos permanentes. El primero, ya subrayado por los antiguos, es el proceder de una actitud de temor indebido³⁶. Supersticioso es el hombre miedoso que en los actos más triviales ve signos, halla motivos de preocupación y temor frente a lo numinoso o sobrenatural³⁷. En la superstición, la relación de benevolencia, amistad o amor hacia lo divino es sustituida por la de la desconfianza, la adulación, la enemistad, el temor.

Los Padres de la Iglesia y los antiguos escritores eclesiásticos han identificado la superstición con el culto de los falsos dioses, y, por tanto, con el paganismo. *Religio veri cultus est, superstitio falsi*³⁸. Pero la historia mostrará enseguida que la superstición no sólo permanece en los restos de paganismo, sino que pronto surgirá un uso supersticioso de las realidades cristianas³⁹. Santo Tomás, al hablar de la religión, de la virtud de la religión que es el sentido que para él tiene primariamente

36. *Superstantium rerum —id est caelestium et divinarum quae super nos stant— inanis et superfluous timor*, decía ya Lucrecio.

37. Temor cultivado a veces por los políticos, indica sagazmente Aristóteles, para asegurarse una más completa sumisión de sus subditos. *Política* V, 9,15, 131g, 38, 1315a, cit. en J. Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo*. Madrid, Taurus, 1974, a quien remitimos para el estudio de la historia del término y para una descripción más completa de su contenido.

38. L.C.F. Lactancio, *Divinarum Institutionum*, IV, 28.

39. Cf. *Aberglaube*, en *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart*. Tübingen, J.C. Mohr (Paul Siebeck), 1957-1965. I, 58, con algunos ejemplos; sin que esto quiera decir que hacemos nuestras las afirmaciones según las cuales el cristianismo no habría sido más que el «revestimiento cristiano de un viejo fondo religioso que hubiera permanecido intocado con sus mitos y sus supersticiones» (M. Bellet), ni que la conversión de Europa al cristianismo no haya sido, en gran parte, otra cosa que un simulacro, como dice E. Fromm en *¿Tener o ser?* México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

la palabra, opone a ella dos vicios contrarios: la incredulidad, por defecto, y la superstición, por exceso. La superstición viene a ser una «religión desmesurada»⁴⁰. Consiste en dar culto a quien no se debe (idolatría); o en dar culto de forma indebida, como sucede en la adivinación bajo todas sus formas, la hechicería o la magia y otras «observancias»⁴¹. Como criterio general puede deducirse de la doctrina de santo Tomás que cuanto más hace depender el hombre su sentido de dependencia de cosas materiales y cuantas más asociaciones establece entre sus acciones, sus anhelos y unos factores invisibles cuya intervención se entiende de forma mecánica, más se aproxima su acción a lo que ha llamado culto de forma indebida⁴². En la época moderna se ve en la superstición una plaga —la peor después de la peste— (Voltaire) —la peor a secas— (Rousseau); se hace intervenir en su definición, además de los anteriores, el componente de la ignorancia y la credulidad; se subraya la esclavitud a que somete a las masas que la practican; y se tiende a ampliar su aplicación a todos los comportamientos religiosos que exceden los estrechos límites de la religión natural o religión de la razón. Es el enemigo por excelencia a combatir para los movimientos ilustrados y científicos —si se excluye el fanatismo— y el reproche con el que se suele descalificar la práctica efectiva de la religión por las masas.

Si las formas anteriores han acompañado al desarrollo de la religión y del cristianismo en todas las épocas, la evolución de la situación religiosa en los últimos decenios nos pone ante una nueva manifestación de increencia revestida de apariencia religiosa. Nos referimos al complejo fenómeno designado con el nombre de religiones de reemplazo⁴³. Se lo ha designado también como variedades sincretistas de increencia⁴⁴ y como fenómeno de transferencia (Desroche). Dejemos de lado las

40. J. Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo. o.c.*, 163.

41. *Summa Theologica* II-IIae q. 102, art. 2 y cuestiones siguientes, 102-106.

42. J. Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo. o.c.*, 164.

43. Para su estudio como primera introducción a una bibliografía abundantísima, cf. *La transformación de lo sagrado* «Revista católica internacional *Communio*» 2(1980) n. 4, julio-agosto.

44. M.E. Marty, *o.c.*, 145ss.

increencias y los ateísmos propuestos como otras tantas «transformaciones de lo sagrado» para limitarnos a determinadas conductas, religiosas en su forma, y que pretenden llenar el vacío que ha dejado el proceso de secularización y desempeñar en la vida de la persona y en la sociedad su misma función. Son las llamadas formas silvestres de lo sagrado⁴⁵ en las que lo oculto, lo maravilloso, lo parapsíquico se mezclan con elementos tomados de diferentes conceptos religiosos para llenar el vacío que produce en el hombre una civilización sólo científica, técnica y productiva que reprime dimensiones irrenunciables de la persona y condena a la condición de olvidados a toda una serie de lenguajes: simbólico, mítico, fabuloso, onírico, de los que el hombre no puede prescindir sin mutilar su conciencia⁴⁶.

Como otra forma de religión de reemplazo o de forma sincretista de increencia, nos referimos al fenómeno, frecuente desde el siglo pasado, y puesto de nuevo de actualidad en los años sesenta, de las religiones civiles. Se trata de una forma peculiar de ocuparse de esos problemas a los que tradicionalmente venían respondiendo las religiones, que son los problemas últimos, relativos a la totalidad, al sentido, al valor de la vida, y de responder a ellos con conductas que van más allá de los comportamientos utilitarios, instrumentales o motivados por necesidades inmediatas; que ponen en juego valores más altos como la solidaridad, la justicia y la paz; que desarrollan actitudes altruistas realizadas por el valor que como tales poseen; que utilizan recursos simbólicos análogos a los utilizados por las religiones tradicionales: mitos, santos, fiestas; pero que rehúsan explícitamente cualquier referencia a una trascendencia personal. Son, en algún sentido, verdaderas encarnaciones de la «religión de la humanidad» de A. Comte. Pero sus formas son tan variadas que pueden ser calificadas a la vez como «el movimiento religioso más significativo de nuestro tiempo»⁴⁷ o como

45. R. Bastide, *Le sacré sauvage*. Paris, Payot, 1975.

46. Cf. P. Tillich, *La dimension oubliée*. Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

47. R. Bellah, *El trans fondo histórico de la increencia*, en R. Caporale y A. Grumelli, *o.c.*, 73-74.

sustitutivos seculares de la actitud religiosa que comportan una radical transformación de la misma⁴⁸.

Aludamos, para terminar este elenco, al curioso fenómeno reciente de la apología del politeísmo como forma de religión que corresponde a nuestro tiempo y a la predicación, por parte de los ya viejos nuevos filósofos franceses que no dejaron de despertar ecos entre nosotros, de un nuevo paganismo.

El primer presupuesto de esas posturas es una cosmovisión panteizante que prolonga enigmáticos textos del último Heidegger. Hay lo divino a lo que se accede desde lo sagrado que hunde sus raíces en el ser⁴⁹. Ese ser con el que está emparentado el hombre, que constituye el horizonte de la razón, y del que el hombre es de alguna manera el pastor. El ser abarca también a lo divino, pero abarca, junto a lo divino, al hombre, a la tierra, al cielo, a la vida. Hay por tanto una totalidad de lo que es, de la que no está excluido lo divino como una parte o una dimensión —la más alta como decía el politeísmo griego— de esa totalidad cuyo gran intérprete y pastor es el hombre y que el hombre, por tanto, domina en definitiva. Se trata, pues, de una visión de la realidad en la que aparece lo divino, pero como un lado de esa realidad, no como quien la ha creado con entera libertad y la trasciende por completo como sucede en el monoteísmo. En ella, el hombre debe prestar atención a lo divino, pero como un elemento de la totalidad de la que él constituye el último centro. Se trata de lo que E. Troeltsch llamaba «la religión secreta de los intelectuales cuyas características son: imanentismo, tendencia al panteísmo, relativismo, romanticismo, individualismo»⁵⁰.

Desde esta visión de la realidad, los rasgos del nuevo paganismo, tal como lo describe uno de sus apologistas⁵¹, muestran muy bien su condición de religiosidad de la increencia o de

48. Algún elemento más en nuestra nota *Formas actuales de increencia*, loc. cit., 103-105.

49. Cf. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus, 1966².

50. Cit. en W. A. Visser't Hooft, *Evangelism in the neo-pagan situation*. «International review of mission» 63 (1974) 81-86. Sobre este neopaganismo, cf. también A. Dumas, *Renaissance des paganismes*. «Lumière et vie» 31 (1982) 156, 7-18.

51. A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?* Paris, A. Michel, 1981.

increencia revestida de religiosidad puramente imanentista y panteizante. «Queremos oponer la fe a la ley, el mito al logos, la inocencia a la culpabilidad de la criatura, la legitimidad de la voluntad que tiende al poder a la exaltación de la servidumbre y de la humildad, la autonomía del hombre a su dependencia, el querer del hombre a la pura razón, la vida a la problematización de la vida; queremos oponer la imagen al concepto, el lugar al desierto, el deseo de hacer una historia a la afirmación del final de la historia, la voluntad que dice sí al mundo a la negatividad y al rechazo de este mundo». Se trata, pues, en este paganismo influido también por Nietzsche, de ocultar las exigencias del Absoluto contenidas en el monoteísmo que ve en Dios lo único necesario y relativiza todo lo demás reduciéndolo a penúltimo, y de poner esas añadiduras terrenas, esos «alimentos terrenos» en lugar del Absoluto, reemplazándolo, sustituyéndolo, pero sin quitar a la vida su aureola divina, su halo de trascendencia, que hace que la vida sea más respirable y que superemos una visión tan empobrecedora como la que pretenden imponer los positivismos científicos y los pragmatismos.

Distintas formas de a-creencia

Con este término nos referimos a las posturas en las que el hombre ignora en la práctica al Absoluto y prescinde de él en su vida. Esta actitud puede adoptarse con diferentes formas de conciencia refleja y acompañada o no de intentos de justificación racional. Sin pretender ser exhaustivos, vamos a señalar como formas más importantes la eliminación de cualquier referencia al Absoluto como consecuencia de un género de vida y una actitud existencial que hace imposible el surgimiento mismo de su pregunta y la experiencia de su necesidad; la indiferencia propiamente religiosa; y el agnosticismo.

La primera de las tres formas indicadas es la consecuencia de haber adoptado una forma de existencia a la que le faltan lo que podrían llamarse presupuestos existenciales —verdaderos *preambula fidei* de tipo práctico— indispensables para la vida religiosa. Nos referimos a formas de existencia como aquella en la que el sujeto se instala en una postura puramente funcional, reduciéndose a las tareas que ejerce, a la función social que

desempeña o al trabajo que realiza. El hombre en esas circunstancias es lo que hace, hasta el punto de que la falta de tarea o la jubilación de la profesión le suponen una especie de jubilación de la vida (G. Marcel). O aquella otra en la que el sujeto pone el centro de sí mismo en la posesión, cualesquiera que sean los bienes que se propone poseer, y que termina por convertirlo en un perfecto consumidor⁵²; o aquellas, nada infrecuentes, en las que el ser del hombre se reduce a aparentar y la persona se confunde con la imagen que de ella ofrecen la sociedad, el medio ambiente, o los medios de comunicación de los que se vive literalmente esclavizado. Como forma más generalizada de instalación en la apariencia, en la ilusión (*maya*) como diría el Hinduismo, cabe señalar el olvido de sí y el divertimento de quien recurre sistemáticamente a la acción, a la diversión o al trabajo, para ocultarse el propio vacío interior⁵³. A estas formas de existencia inauténtica descritas y denunciadas sobre todo por los pensadores de orientación existencial, habría que añadir otras que adquieren proporciones sociales y que se manifiestan en las modernas sociedades occidentales en las que el cultivo de una sola de las dimensiones humanas, el saber científico y el dominio técnico, ha conducido a las situaciones de enorme desproporción entre el poder y la sabiduría, la técnica y los valores, el progreso material y la perfección moral que enrarecen la atmósfera en relación con los valores más altos y hacen imposible en la cultura así configurada la aparición incluso de las preguntas y el sentimiento de la necesidad hacia ellos⁵⁴.

Se trata, pues, de situaciones existenciales o sociales de fallo de la infraestructura espiritual sobre la que se asientan la vida religiosa. El hombre instalado en ellas está más acá de toda posible preocupación religiosa, es incapaz de plantearse el problema de la trascendencia; se ve, pues, condenado a la más cerrada forma de a-creencia.

52. Cf. el texto citado anteriormente de E. Fromm, *¿Tener o ser?*

53. Como descripciones clásicas del divertimento, cf. B. Pascal, *Pensamientos*. Edic. Brunschvicg, nn. 139-143; S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*. Madrid, Guadarrama, 1969, 70-72; también G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*. Paris, Fayard, 1951.

54. Una buena descripción de estas situaciones, en G. Friedmann, *La puissance et la sagesse*. Paris, Gallimard, 1972.

La indiferencia religiosa

Es frecuente que en las cifras de los que no se consideran a sí mismos como creyentes, el número más elevado, bastante por encima de los que se declaran increyentes o ateos, sea el de los indiferentes.

Se trata de nuevo de una palabra utilizada con sentidos bastante diferentes. A veces se designa con ella la situación de los que adolecen de falta de práctica religiosa en un nivel bastante considerable. Así se habla, a veces, en el lenguaje pastoral de una comunidad indiferente para indicar su «frialdad» religiosa. Más precisamente, la palabra «indiferencia» y, sobre todo el término «indiferentismo», eran utilizados para designar la postura de quienes piensan que todas las religiones son idénticas y ninguna, por tanto, merece la adhesión incondicional que todas reclaman. Indiferentismo es, pues, sinónimo de igual estima y, ordinariamente, de igual falta de estima hacia las distintas religiones. Así, por ejemplo, definía la indiferencia un antiguo diccionario de teología católica: «Actitud de quien no toma partido entre las diversas formas religiosas o las considera a todas de igual valor»⁵⁵. Se trata de un estado de ánimo bastante extendido en Europa, como consecuencia de las guerras de religión y cuyo influjo puede actualmente crecer con el fenómeno mal asimilado del encuentro de las religiones.

Pero ya desde el siglo pasado viene incubándose en Europa una nueva y más peligrosa actitud frente a la religión que pronto recogerá un uso nuevo del término indiferencia. Se trata del uso del término que aparece en la célebre obra de F. de Lammennais: *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, cuya actualidad a más de un siglo y medio de distancia no puede menos de asombrar.⁵⁶ La obra pretende demostrar, en el más claro estilo apologético, que «la indiferencia en materia de religión que se preconiza como el más precioso beneficio de la filosofía

55. P. Richard, art. *Indifférence religieuse*, en *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, Letouzey et Ane, 1929. VII, 1574-1594.

56. F.R. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, en *Oeuvres complètes*. Paris, 1836-1837. Frankfurt/Main, Minerva, 1967. 12 vol.

es tan absurda en sus principios como funesta en sus efectos⁵⁷. Pero, dejando de lado la demostración, vamos a fijarnos en alguno de los elementos de la descripción, que corresponde perfectamente a algunos de los rasgos que presenta el hecho en la actualidad. En relación con el conjunto de la vida religiosa, la indiferencia constituye el grado más elevado de alejamiento: «Leibniz decía que el ateísmo será la última de las herejías, y así es en efecto, porque la indiferencia que viene tras él ya no es una doctrina, ya que los indiferentes no niegan nada, no afirman nada. No es ni siquiera la duda, ya que la duda, estado de suspensión entre posibilidades contrarias, supone un examen previo. Es una ignorancia sistemática, un sueño voluntario del alma que agota su vigor en resistir a sus propios pensamientos... un adormecimiento universal de las facultades morales, una privación absoluta de ideas sobre lo que más importa conocer al hombre»⁵⁸. Y puesto a calificarla, lo hace con términos poco habituales en las descripciones actuales, como «monstruo horroroso y estéril», «sistema devorador», «fanatismo filosófico», «tumba de la inteligencia», «sepulcro vacío», «desfallecimiento moral», «plaga desesperada» de la Iglesia.

Por descubrir los síntomas de esta actitud en ella, cree que la sociedad europea se encuentra en una situación casi desesperada, ya que se trata de un enfermo que no tiene conciencia de estarlo y que con ello hace imposible su recuperación. Si quitamos a esta descripción los acentos retóricos propios de la época, nos encontramos con los rasgos que siguen apareciendo en las descripciones más sobrias del hecho tal como se presenta en la actualidad. En él pueden distinguirse todavía dos grados diferentes. El primero es la indiferencia religiosa propiamente dicha que comprende falta de curiosidad hacia lo religioso, falta de atención a su existencia y sus formas, insensibilidad a sus contenidos y a los estados de ánimo que suscita y falta de aprecio hacia el valor que representa. «Desinterés y desafecto por Dios y por la dimensión religiosa de la existencia», como resumía un informe del Secretariado romano para los no creyentes, haciéndose eco de un texto del Concilio: «otros ni siquiera se

57. Vol. 1, p. XXXVII.

58. *Ibid.*, pp. XXIX-XXX.

plantean la cuestión de la existencia de Dios porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso»⁵⁹. Se trataría, pues, de sujetos que se declararían como M. Weber se declaraba a sí mismo, «no dotados de oído para lo religioso».

Pero puede darse un segundo grado, más radical si cabe. Se produce en aquellas personas que viven en una completa insensibilidad hacia las mismas cuestiones; hacia las dimensiones de profundidad, ultimidad, sentido, totalidad en las que se enraíza el ejercicio de la dimensión religiosa. Ha sido descrito como «desinterés ante cualquier tipo de significación de la vida» que se expresa en términos de permanente y generalizado: «¿a mí, qué?», que desemboca en la evasión de sí mismo mediante el divertimento sistemático, el alcohol, la droga⁶⁰. Dado que a un creyente le puede resultar difícil la organización de una vida humana aceptable desde estos presupuestos, tal vez no sea inútil dibujar algunas estrategias adoptadas por las personas en esa situación para poder desarrollar la vida. Esto orienta hacia una descripción más viva de las formas concretas de vivir la indiferencia⁶¹.

La indiferencia puede dar lugar a, o proceder de, una limitación consciente de los objetivos de la propia vida a aquel o aquellos que se pueden dominar, buscando un «equilibrio calculado» de las necesidades que reclaman satisfacción e instalándose en «una seguridad sin cuidados».

Puede, en otros casos, vivirse bajo la forma de dedicación absorbente a un objetivo concreto al que se convierte en «pasión» de la propia vida como término de un deseo dominante. Tal objetivo puede ir desde la banalidad de la colección de unos objetos, «la pasión del coleccionista», a la dedicación a una profesión, o a la consagración a la extensión de una ideología.

59. *Gaudium et Spes*, 19, 2.

60. Cf. J. Sommet, *Tipos de indiferencia en la actualidad*. «Concilium» (1985) 185, pp. 153-165. También P. Valadier, *Société moderne et indifférence religieuse*, en *Dire Dieu en France aujourd'hui*. «Catechèse» (1988) 110-111, pp. 63-77. Secrétariat pour les non-croyants, *L'indifférence religieuse*. Paris, Beauchesne, 1983 (Le point Théologique).

61. Tomamos como guía el artículo de J. Sommet citado en la nota anterior.

Por último, la indiferencia puede ser vivida reflejamente como experiencia del vacío que genera resignación al presente, conformismo con lo pasajero y lo efímero, fatalismo y, en los casos extremos, nihilismo. De todas estas formas tenemos ejemplos curiosos en la situación que algunos teóricos de la posmodernidad han calificado de «indiferencia pura»⁶².

El agnosticismo

El agnosticismo representa una forma de a-creencia, en la que el sujeto no se contenta con instalarse en una postura vital, sino que intenta una justificación teórica más o menos desarrollada de la misma. Como los términos anteriores, también «agnosticismo» tiene una historia a lo largo de la cual su significado ha ido evolucionando. En el lenguaje de la teología católica, «agnosticismo» significa la doctrina filosófica representada sobre todo por la filosofía crítica kantiana, según la cual, el conocimiento teórico de los objetos metafísicos es imposible. Contra esta teoría y contra las doctrinas, en alguna medida también agnósticas, del tradicionalismo filosófico, definió el Concilio Vaticano I la doctrina de la posibilidad del conocimiento de la existencia de Dios por la razón natural⁶³.

También en el siglo XIX, J. Huxley se definió a sí mismo como agnóstico en un sentido un tanto diferente. Agnóstico significa para él el que carece o prescinde de toda sabiduría (agnosis) entendiéndolo por sabiduría un conocimiento que pretenda llegar a conclusiones sobre la totalidad de lo real o plantear cuestiones últimas. El agnosticismo llevaría, pues, a renunciar por igual a sistemas materialistas o espiritualistas, teístas o ateos. Conduciría, por tanto, a una postura positivista según la cual la ciencia agota las posibilidades del conocimiento racional en sentido estricto, relegando las otras formas de conocimiento a la esfera del sentimiento, la poesía, el mito, etc.⁶⁴.

62. G. Lipovetsky, *o.c.*

63. Cf. R. Aubert, *Le Concile du Vatican et la connaissance naturelle de Dieu*. «Lumière et vie» (1954) 14, pp. 165-196.

64. Cf. artículo *Agnosticisme*, en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris, Beauchesne, 1952. I, 1-75.

Entendido en estos términos, el agnosticismo era considerado la postura de filósofos que no se atrevían a confiar en todas las posibilidades de la razón, y era menospreciado como un defecto de visión intelectual que incapacitaba para ver otra cosa que primeros planos, que cegaba para perspectivas profundas⁶⁵. Mérito de Enrique Tierno Galván ha sido recuperar el término y convertir el agnosticismo en seña de identificación para muchos de los no creyentes españoles en los últimos años y en alguna medida, en moda intelectual. Por eso prestamos una atención un poco más detenida a su definición del agnosticismo⁶⁶. La mayor originalidad del libro de Tierno reside en haber descrito con gran finura, más allá de la teoría del conocimiento en que se expresa, la actitud vital que le sirva de base —al menos en su caso—, y en haber recuperado para el agnosticismo aspectos a los que muchas de sus formulaciones anteriores parecían haber renunciado. El agnosticismo se situaría no entre la fe y la increencia, sino más allá de estas dos posturas contrapuestas, al permitir al sujeto salir de una vez de la implicación con el objeto que suponen tanto la fe como la increencia. Porque quien dice: «yo soy ateo» está diciendo: yo soy un hombre que *necesita* de la posibilidad de la existencia de Dios para que mi negación sea una negación que se afirma como una actitud global⁶⁷, mientras que el predicado «agnóstico», en la afirmación «yo soy agnóstico», «no condiciona sustancialmente al sujeto»⁶⁸. Por eso el agnosticismo es para Tierno la postura del futuro: «parece que la noción de ateo tiende a desaparecer» ... según se diluye la idea de trascendencia pierde importancia

65. Cf. la crítica del agnosticismo por J. Ortega y Gasset en su célebre artículo *Dios a la vista*, en *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, 12 vol., II, 494-495.

66. E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico? o.c.*; sobre la obra de Tierno la mejor recensión sigue siendo la nota de J. García Roca, *A vueltas con Tierno Galván y su agnóstico*. «Iglesia viva» (1978) n. 76, 375-390. Sobre la postura de Tierno en relación con la religión, cf. J. Gómez Caffarena, *La lección de un agnóstico: Enrique Tierno Galván*. «Sal Terrae» 74 (1986) n. 872 marzo, 195-203; así como mi propia nota *Enrique Tierno y la religión* publicada con ocasión de su muerte en «Vida nueva» (1986) n. 1513, 25 enero, 199-200.

67. *O.c.*, 12.

68. *Ibid.*, 15.

la de ateo... en la vivencia, los límites entre cristiano y ateo se hacen más borrosos. Cada vez hay menos cristianos y menos ateos. Cada vez aumenta más el número de agnósticos⁶⁹.

¿En qué consiste la actitud del agnóstico? Fundamentalmente en instalarse en el horizonte de la finitud. En estar perfectamente instalado en la finitud, sin echar nada de menos, en vivir tranquilo en la finitud; «en cuanto al agnóstico no tiene fe ni pretende tenerla, no está perturbado en sus relaciones con la finitud. Al contrario, se instala perfectamente en ella». «El agnóstico, añade en otro lugar, instalado en la finitud con su ajuar existencial concreto, no echa nada de menos; tampoco a Dios»⁷⁰. La razón que Tierno ofrece para esta instalación es que la realidad a que se refiere la palabra «Dios», la tercera sustancia, es una hipótesis sin verificación posible y de la que, por tanto, se puede prescindir: «El agnóstico no se preocupa de la posibilidad de la existencia de Dios porque no admite la posibilidad de verificarlo». Prescindamos aquí de la inconsecuencia que supone este paso que sitúa a quien lo da más en el terreno del positivismo que en el del agnosticismo. Si esa postura de la instalación en la finitud ha ejercido tal atractivo es, en primer lugar, por los tintes verdaderamente beatíficos con que la describe: «Hay en el agnóstico una bondad y comprensión respecto de los sucesos del mundo que nace de la identificación finita»; «todo esto da al agnóstico un enorme reposo en la tierra...»⁷¹; y, además, porque según Tierno, esa actitud no comporta renunciar a alguno de los lados inefables de la experiencia como determinadas formas de experiencia estética, ni al valor de la ética. Por ello dedica esfuerzos dialécticos notables a devolver a la finitud, a recuperar para su experiencia, los aspectos de la especie que le han sido sustraídos por el pensamiento de la Trascendencia: La condición de ser fuente de lo inefable; el sentido específico del mundo; la unidad de lo material y de lo que no aparece como material; el espíritu y la naturaleza⁷². No queremos entrar aquí en la debilidad de la argumentación de

69. *Ibid.*, 65-66.

70. *Ibid.*, 18, 35-64.

71. *Ibid.*, 33-64.

72. *Ibid.*, 48.

Tierno, común a todas las explicaciones positivistas⁷³, ni insistir en la dificultad de mantener la perfecta instalación en la finitud en una vida que comporta el sufrimiento, la necesidad de luchar contra la injusticia, la muerte y tantos episodios en los que surge inevitablemente «la nostalgia de lo totalmente otro»⁷⁴. Nuestro propósito es aquí, tan sólo, describir la postura del agnóstico para facilitar el diálogo del creyente con él e indicar, más adelante, caminos para el anuncio del Evangelio que pueda resultar significativo para él.

La increencia positiva y sus formas

Llamamos increencia positiva a aquélla en la que el sujeto no se contenta con ignorar a Dios, ni con creer que no existe, sino que, bajo formas diferentes, recurre a su negación como medio para afirmarse. Al iniciar esta descripción se nos viene a la memoria el texto de Unamuno: «Dijo el malvado en su corazón, no hay Dios. Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza «Dios no existe». Pero en su corazón sólo puede decirselo el malvado. No creer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa, resignarse a que no lo haya, es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya, excede a toda otra monstruosidad moral. Aunque, de hecho, los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo»⁷⁵. A situaciones tan graves como ésta nos van a remitir las formas siguientes de increencia, aunque no todas las realicen con la misma radicalidad.

Del agnosticismo científico a la increencia positivista

Desde muy antiguo la explicación de la realidad por la ciencia ha constituido una dificultad para la afirmación de la existencia de Dios. Buena prueba de ello es que de las razones

73. Cf. J. García Roca, *art. cit.*

74. Cf. además del artículo citado en la nota anterior, nuestra nota *Enrique Tierno y la religión. Loc. cit.*

75. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*. Madrid, Escelicer, 1965-1966, 9 vol., VII, 218.

que propone santo Tomás contra la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios una coincide en el fondo con esta dificultad que supone la ciencia. Las cosas pueden ser explicadas por el recurso a los principios naturales que la ciencia establece: las cosas relativas al hombre por el recurso a su libertad. Dios, por tanto, parece una hipótesis inútil, podría concluir santo Tomás utilizando la expresión de Laplace⁷⁶.

Estas dificultades se agudizaron a lo largo de la época moderna y se divulgaron a partir del siglo XIX. Las dificultades se centran en dos frentes: el primero se alimentaba de la oposición entre el conocimiento científico, decretado único válido, y el metafísico, en el que se inscribía el conocimiento de Dios. El segundo, oponía las conclusiones, los resultados del saber científico a elementos propios de la visión científica que habían acarreado las tradiciones religiosas, como el origen empírico del mundo, la aparición de la especie humana, etc. Un conocimiento mejor de esas tradiciones y una mejor comprensión de los elementos sólo aparentemente científicos contenidos en la Biblia y en algunas conclusiones teológicas, dispuso esta fuente de dificultades al establecer los órdenes distintos de realidad en que se sitúan las afirmaciones religiosas y sus explicaciones teológicas y las conclusiones de la ciencia. También en el primer frente se produjo una clarificación semejante cuando se tomó conciencia del tipo diferente de conocimiento que ejerce el saber científico y el que desarrollan la filosofía y la teología. Se llegó así a una especie de tregua que reconocía un ateísmo metodológico como forma de proceder propia de la ciencia, condenada a ignorar una realidad que por definición no se somete a las exigencias del saber sometido a verificación y falsación; pero en virtud de los principios del mismo método, se negaba a la ciencia la legitimidad para establecer juicios negativos en relación con la existencia de Dios. Esta suspensión de todo juicio científico en relación con la existencia de Dios parecía sancionar el agnosticismo —más o menos reducido a los aspectos metodológicos, según los casos— como postura más coherente con el quehacer científico. Esto hizo que el ateísmo sostenido desde posturas científicas perdiera bastante de su virulencia. Pero sería

76. *Summa Theologica* I, q. 2, art. 3.

excesivo pensar que ha desaparecido de la conciencia actual. En primer lugar, porque no faltan intentos, por parte de científicos, de romper las fronteras de esa limitación a lo empírico en que parecen querer encerrarla los filósofos. Cuando no se tienen razones suficientes para afirmar la existencia de algo, dirá por ejemplo N. R. Hanson, ya se tienen razones suficientes para negarla. Y ese sería el caso de Dios. Por lo que él propone el ateísmo como única actitud coherente con las exigencias de la ciencia⁷⁷. En segundo lugar porque, más allá o más acá de las justificaciones teóricas que realizan el empirismo, positivismo lógico y las filosofías analíticas reductoras del lenguaje religioso, el uso de la ciencia extiende una mentalidad positivista, incluso y tal vez preferentemente, sobre las personas que no cultivan las ciencias, que se convierten para muchos en una especie de fe en la ciencia que, basándose en los resultados prodigiosos conseguidos en algunos sectores, les hace esperar de la ciencia la solución de todos los problemas pendientes del hombre y cierra sus conciencias incluso a la posibilidad de una salvación de otro orden. En todos estos casos, y, a pesar de la notable clarificación que han introducido las actuales filosofías de la ciencia, el agnosticismo (metódico) científico sigue prolongándose en negaciones expresas de la existencia de Dios y en actitudes vividas de exclusión que reproducen las teóricamente superadas actitudes positivistas⁷⁸. No deja de resultar curioso, en este sentido, la penetración de estos prejuicios positivistas en la mentalidad de las capas populares y de la clase obrera.

La increencia de signo humanista

Toda la época moderna está presidida por la presencia de ese enorme malentendido según el cual la afirmación de Dios sólo puede hacerse a costa del hombre, de la autonomía de su

77. N.R. Hanson, *Lo que yo no creo*, en M.A. Quintanilla, *Filosofía de la ciencia y religión*. Salamanca, Sígueme, 1976.

78. Sobre esta cuestión aquí sólo esbozada, remito a estudios que la han abordado con competencia y detenimiento: A. Pérez de Laborda, *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada*. Madrid, Marova, 1980; Id., *Salvar lo real. Materiales para una filosofía de la ciencia*. Madrid, Encuentro, 1983; J. Gómez Caffarena, *Raíces culturales de la increencia*. I. *La mentalidad empirista*. «Razón y fe» 209 (1984) 1034, 273-285. En los dos pueden encontrarse, además, las razones de la insuficiencia de estas posturas.

razón e incluso de su libertad. Por eso las increencias propagadas a partir del siglo XVIII coinciden con frecuencia (cuando se convierten en increencias positivas, conscientes y formuladas) en ser diferentes modulaciones del *homo homini Deus*, el hombre es Dios para el hombre, del padre del ateísmo moderno L. Feuerbach. En todas ellas asistimos a un rechazo o a una negación del Absoluto como condición para que la afirmación del hombre adquiera su dimensión adecuada. La negación de Dios pasa a ser así no la mera consecuencia de la impotencia del hombre para afirmarlo, sino la condición para una realización del hombre que responda a todas sus exigencias y posibilidades. Se trata ya no de negar al Absoluto, sino de hacer de él una posibilidad del hombre, de devolvérselo a la condición humana, bajo la forma de la especie humana (Feuerbach), o del superhombre (Nietzsche) o de la sociedad perfectamente liberada (Marx). Pero estas increencias en nombre del hombre, estas negaciones, estos rechazos del Absoluto para mayor gloria del hombre, van a concretarse en dos corrientes que coincidiendo en su voluntad de hacer del hombre la medida de todo, van a dar un alcance diferente a la medida humana. La primera la vamos a denominar increencia prometeica, la segunda se sitúa bajo el patrocinio de Sísifo.

La increencia prometeica

S. Kierkegaard se ha referido con otra terminología a ella. Se trata de esas posturas que reconocen en el hombre aspiraciones, proyectos, principios que le remiten más allá de su actual realización personal y social histórica. Que ponen en el centro de lo humano un movimiento de superación que E. Bloch, por ejemplo, ha denominado, impropriamente, el principio esperanza. Tales posturas reconocen en el hombre una tendencia irreprimitible a la superación de los estados por los que personal y socialmente va pasando. Descubren que cada realización humana es convertida por el hombre en trampolín hacia nuevas conquistas. El hombre, según las representaciones teóricas que originan esas posturas, es empujado por su misma naturaleza a superar todas las realizaciones que consigue. Pero no dispone en este movimiento permanente de trascendimiento de otros

recursos que los que él mismo se da. Su razón, su ciencia, su dominio de la naturaleza por la técnica, su capacidad de organizar la sociedad, de prever el futuro, de responder a sus problemas, de saciar sus necesidades. Los medios de que se ha dotado a sí mismo el nuevo Prometeo que es el hombre actual son la ciencia, el dominio de la naturaleza por la técnica, la burocracia, el progreso económico. Armado con todos ellos puede esperar mejorar indefinidamente su situación, trascenderse ilimitadamente sin desembocar en ninguna Trascendencia. Por eso decimos que en esta visión se utiliza indebidamente el término «esperanza». Más cerca de la realidad está Kierkegaard cuando define esta actitud, una de las formas del pecado radical, como la de «querer ser desesperadamente uno mismo»⁷⁹. Es decir, admitir la capacidad de infinito, pero reducir su realización a las dimensiones irremediabilmente finitas del hombre. Y por tanto, pecar de presunción que es otra forma de pecar contra la esperanza⁸⁰.

Es verdad que la actitud que supone esta forma de increencia ha sufrido demasiados contratiempos con los resultados en más de un aspecto poco brillantes de todos los recursos puestos en obra por los hombres de la modernidad. Recuérdense a este propósito las críticas que desde el interior de la misma han hecho las teorías críticas de la sociedad, y, sobre todo, acontecimientos como las guerras mundiales, los totalitarismos, la superficialidad del cientificismo, el desencanto del progreso y las ambigüedades que comporta, manifestadas en las crisis económicas, las injusticias sobre las que se basan la opulencia de los países desarrollados, las distorsiones del desarrollo, la crisis ecológica. Pero, a pesar de todo, la actitud aludida en este párrafo sigue teniendo representantes, sobre todo en los medios técnicos y científicos, y de alguna manera sigue alentando como un componente incluso en las conciencias de los más realistas⁸¹.

79. *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*. Loc. cit.

80. Más datos sobre esta forma de increencia, en J. Gómez Caffarena, *Raíces culturales de la increencia*. II. *Vaivenes de la sensibilidad humanista*. «Razón y fe» 210 (1984) 1035, 401-415.

81. Cf. F. Segura, *El futuro de la fe en el ámbito de la cultura europeo-española*, en *Jornadas sobre la increencia*. Loc. cit. 127-148.

La increencia desesperada

Es la actitud de los que, habiendo sufrido la decepción de muchas promesas, habiendo constatado y constatando cada día la marca indeleble de la finitud en todos los logros personales y sociales del hombre, rehúsan la posibilidad misma del infinito, declaran sueño o ilusión cualquier proyecto que pretenda sacar al hombre más allá de sí mismo y renuncian a realizar la condición humana de otra forma que en la medida finita de las posibilidades que ofrece la vida en el mundo y la historia. En unos casos presenta aires más resignados, en otros adquiere acentos más claros de desesperación. Pero se trata en todos los casos de la actitud desesperada de quien «no quiere desesperadamente ser uno mismo»⁸², porque no tiene otro patrón para la medida de lo posible que la suma de sus posibilidades finitas. Es la imagen misma de Sísifo⁸³, cargando con la piedra de su condición, que era una condena, teniendo que subir la pendiente con ella para que rodase antes de llegar a la cima y repetir su gesto indefinidamente. Aunque la sensibilidad existencialista que formuló esta postura queda en muchos aspectos lejos de la nuestra, puede afirmarse que la postura aquí descrita sigue presente en nuestro tiempo, sobre todo en los medios de la cultura humanística y en las creaciones literarias que la expresan⁸⁴. ¿No muestran una actitud semejante los personajes de Milan Kundera con su «insoportable levedad del ser» a cuestas, faltos de la densidad que dan la esperanza y el sentido?⁸⁵

Este tipo de no creyentes sigue estando representado entre los hombres de nuestro tiempo. Son aquellos a los que se refería el Concilio al pensar en «los que no se atreven a creer»⁸⁶. A ellos reducía Unamuno a todos los no creyentes cuando escribía

82. S. Kierkegaard, *o.c.*

83. De Sísifo hablaba precisamente una de las obras que mejor formuló esta actitud, A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*. Paris, Gallimard, 1942.

84. Cf. F. Segura, *loc. cit.*

85. Cf. J.M. Rovira i Belloso, *Fe i cultura al nostre temps*. Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1987, esp. 37-40. (Trad. castellana, en Sal Terrae, Santander 1988).

86. J.-Y. Calvez, *Vatican II il y a 20 ans. Portée des prises de position sur la non-croyance*. «Nouvelle revue théologique» 107 (1985) p. 185.

«aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo»⁸⁷.

Increencia como protesta contra el mal

Dentro de este contexto de confrontación entre la afirmación de Dios y la del hombre, puede situarse esa otra forma de increencia que se basa en el escándalo que produce la experiencia del mal, el sufrimiento, el fracaso, la culpa, la violencia y la injusticia, la muerte. Esos hechos en los que se hace presente un misterio de iniquidad que parece poner en entredicho la existencia de un misterio inteligente y bueno como origen y meta del devenir humano. Ese cúmulo de experiencias negativas que alguien ha llamado «la roca del ateísmo».

La confrontación con esos hechos ha provocado en el hombre la rebeldía —recuérdense las páginas en las que Ivan Karamazov opta por devolver el billete de entrada en ese mundo⁸⁸ o aquellas otras en las que el personaje de Camus protesta contra la muerte de un inocente en el hospital de la Peste⁸⁹. Ha provocado también la desesperación ante la experiencia del más completo sinsentido⁹⁰ y ha conducido en muchas ocasiones al rechazo doloroso, y como a pesar suyo, de Dios por muchos hombre de bien, incapaces de encajar la confianza en un Dios bueno en medio de ese cúmulo de desgracias que ellos interpretan como una manifestación de la injusticia y una descalificación radical del bien.

87. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*. Edic. cit., VII, 218.

88. F.M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*. Libro V, IV, edic. cit., pp. 298-303.

89. *La peste*. Paris, Gallimard.

90. Cf. el desarrollo del tema ¿Se puede creer en Dios después de Auschwitz? A. Torres Queiruga y W. Kasper, *Negatividad y mal*, en *Fe cristiana y sociedad moderna*. Madrid, S.M., 1987. vol. 9, 175-225; J. Gómez Caffarena, *Creer «después de Auschwitz» en Jesucristo en la historia y en la fe*. *Semana Internacional de Teología*. Salamanca-Madrid, Sígueme-Fundación Juan March, 1977, 80-85.

Este rechazo da lugar a lo que Rahner llamó el ateísmo preocupado⁹¹. En el que incluye una larga serie de hechos todos ellos emparentados con el escándalo del mal y el oscurecimiento de Dios que produce para el hombre contemporáneo: «El terror ante la ausencia de Dios en el mundo, el sentimiento de no poder percibir ya lo divino, la consternación ante el silencio de Dios, ante su reclusión en la lejanía, ante la orientación del mundo hacia una profanidad sin sentido, ante la facticidad ciega e informe del mundo, hasta el punto de que ya no estamos ante la naturaleza, sino ante el hombre». Pero esta «auténtica experiencia de la más profunda existencia» puede ser tenida también por un testimonio del «crecimiento de Dios en el espíritu de la humanidad».

De hecho ese ateísmo preocupado se asemeja, aunque entre las dos actitudes haya toda la distancia que separa la fe de la increencia, a esas situaciones oscuras para la fe en la que ésta reconoce a Dios desde su ocultamiento, dirigiéndose a él como «el hombre Job habla a su Dios» o como al «Dios de nuestra noche»⁹². A esta forma de ateísmo se refiere la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual cuando dice: «El ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo...»⁹³. Una reacción que en la medida en que manifiesta la rebeldía contra lo que no es en modo alguno admisible, constituye una manifestación de la nostalgia - anhelo hacia lo totalmente otro (M. Horkheimer) que no deja de ser un testimonio, en negativo, de la presencia del Absoluto.

91. K. Rahner, *Ciencia como «confesión»*, en *Escritos de teología III*, Madrid, Taurus, 1961, cit. en W. Kern y W. Kasper, *Atheismus und Gottes Verborgenheit in Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Freiburg i. Br., etc., Herder, 1982². vol. 22, p. 31.

92. Recuérdese, por ejemplo, la experiencia del campo de concentración relatada por E. Wiesel en *La noche, el alba, el día*. Barcelona, Muchnik, 1986, con la entrevista concedida por el autor con ocasión de la concesión del premio Nobel de la paz: «Durante la tormenta no hubo deserciones de la fe. Hubo ciertamente protestas contra el silencio de Dios, pero era en el interior de la fe». La muerte de los inocentes no puede justificar nada: «Es un escándalo y debe continuar siendo un escándalo. Es un ultraje y debe seguir siendo un ultraje». «Vida nueva» (1986) n. 1557, p. 26; y el libro de P. Lippert, *El hombre Job habla a su Dios*. México, Jus, 1943.

93. n. 19,2.

Increencia y narcisismo

Se trata de una forma de increencia que tiene mucho que ver con lo que unas páginas más arriba denominábamos nuevo paganismo. Los hechos en que se encarna son variadísimos, cambiantes, casi caleidoscópicos. Por eso tan pronto se lo puede situar entre las formas pseudorreligiosas de increencia, cuando se tiñe de vagas referencias a la divinidad del mundo, a los lados inefables de la vida, y cultiva el recurso más o menos convencido a las regiones de lo inexplicable, como entre las formas positivas de increencia, cuando predominan, en quienes lo representan, la crítica a los aspectos de las religiones tradicionales que chocan con su visión: normas, dirección de la conducta, apelación a un sentido y unos valores absolutos, donación y entrega de sí mismo, compromiso permanente y definitivo, y trata de sustituirlos con una forma de vida en la que el hombre concreto, su vida diaria, se convierten en la medida de todas las cosas.

Dos figuras mitológicas se disputan el patronazgo de esta forma de increencia: Dionisos y Narciso. Dionisos en las formas más explícitamente —aunque superficialmente— dependientes de Nietzsche, cuya propuesta de sustituir con él al crucificado, tratan de hacer realidad en el curso de la vida ordinaria. Pero un Dionisos que no es el dios descuartizado, ni siquiera realmente un dios, como sin duda pretendía Nietzsche al proponer a Dionisos como una forma religiosa pero trágica de enfrentarse el hombre con la vida y de abordar el problema del sufrimiento⁹⁴, sino Dionisos como símbolo de la vitalidad sin freno, del goce sin barreras, es decir, de una afirmación absoluta y neopagana de la vida, frente al idealismo, al moralismo y al culto al sufrimiento que simbolizaría la religión del crucificado.

Por eso puede pasarse casi insensiblemente de Dionisos a Narciso y de un ateísmo dionisiaco a una increencia narcisista que en otros casos se reviste de elementos de un diluido epicureísmo.

94. Cf. la interpretación —indudablemente apoyada en los textos— del tema por P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*. Paris, Desclée et Cie, 1978.

Indiquemos algunos rasgos de esta actitud ante la vida fijándonos en aquellos que más directamente influyen en lo que tienen de nueva forma de increencia. Es casi un lugar común señalar la doble ambigüedad de este término utilizado hasta la inflación. Se le emplea con una enorme variedad de connotaciones que subrayan en el fenómeno que designa el individualismo, el egoísmo y egocentrismo, el hedonismo, la superficialidad, etc. No vamos a entrar aquí en una definición técnica del hecho desde la psicología o la psicología social. Desde estos puntos de vista se podría proponer como definición aproximada: Forma de conducta que retira al sujeto de los vínculos sociales y desarrolla en él fantasías de grandeza y sirve de compensación a las alteraciones de la valoración de sí mismo. A partir de esta definición se han propuesto estos cuatro tipos ideales para la clasificación de sus manifestaciones: el tipo de conducta del *aislado*, caracterizado por la resignación, la regresión social, la idealización de sí mismo con fantasías de grandeza; el tipo del *consumidor*, que se caracteriza por el hecho de sustituir a las personas por objetos para mediante su uso estabilizar los sentimientos de valoración propia. El tipo del *Star*, de la «estrella», representado por las personas que se autoidealizan y reducen a los demás a la función de admiración de uno mismo. Y el tipo *Fan* representado por aquellos que idealizan a una persona o a un grupo hasta mitificarlo estableciendo relaciones de identificación con él⁹⁵.

Para el propósito limitado que nos proponemos puede resultar útil comenzar por el relato resumido del mito.

Narciso es el hijo de la Náyade Leiriope y del dios del río Kefisos. Tras el nacimiento de Narciso, su madre pregunta al adivino Tiresias por el destino de su hijo y éste le anuncia que Narciso vivirá mucho tiempo, siempre que no se conozca jamás a sí mismo. Narciso se convertirá en un joven hermosísimo. Eco, habiéndole visto durante una cacería, se enamoró de Narciso, pero no pudiendo hablarle, porque ella sólo era capaz de repetir palabras que hubiera oído previamente, es rechazada por él, y termina convirtiéndose en roca, no quedando de ella más

95. Cf. F. Stimmer, *Narzismus. Zur Psychogenese und Sociogenese narzisstischen verhaltens*. Berlin, Danker et Humbolt, 1987, 15-17.

que la voz. Narciso rechaza a todos aquellos a los que su belleza enamora y Nemesis le castiga al amor, incapaz de satisfacción, de sí mismo. Narciso contempla su imagen en las aguas cristalinas de un río, se enamora de esa imagen que toma por otro joven. Cuando quiere alcanzarlo se da cuenta de que se ha enamorado de sí mismo y la pasión irrealizable por sí mismo lo consume hasta la muerte. En el lugar donde su cuerpo desaparece, florece la flor del narciso. Así narra Ovidio en sus *Metamorfosis* el mito de Narciso en el que Frazer ve la más cercana versión al mito originario de Tespeya, la patria, según el mito, de Narciso.

Dejemos los intentos de interpretación del mito y conténdonos con señalar los rasgos que a partir de su relato caracterizan, según los psicólogos, a la personalidad narcisista. El más importante es, sin duda, la referencia exclusiva a sí mismo, el más completo egocentrismo que lleva al narcisista a estar dominado por la necesidad de ser amado y admirado por los demás, reduciendo a éstos a la confirmación de la propia estima. El narcisista siente a la vez una fuerte inclinación hacia aquellos de los que espera ese reconocimiento narcisista, idealizándolos hasta mitificarlos para olvidarlos tan pronto como no tiene más que esperar de ellos. Las relaciones del narcisista con los demás tienen carácter parasitario. El narcisista tiende a disponer de los demás y a utilizarlos sin ninguna consideración; rasgo del narcisismo, de sus obras, incluso cuando les acompaña la inteligencia, son la superficialidad, la vaciedad y la falta de sustancia detrás de brillantes fachadas. En las personalidades narcisistas pueden coincidir fuertes sentimientos de inseguridad y de inferioridad con fantasías de grandeza y sentimientos de omnipotencia que a veces las conducen a adoptar posturas de «aislamiento espléndido» en relación con la sociedad⁹⁶. A partir de las descripciones de la psicología, las consideraciones sociológicas suelen caracterizar el narcisismo con estos rasgos: «Yo llamo narcisismo al individualismo actual, desgajado de los valores sociales y morales reinantes todavía en el siglo XIX, emancipado de toda referencia trascendental, viviendo en el mito de una autonomía radical de la persona, en el interior de un

96. Cf. F. Stimmer, *o.c.*, 35-36.

mundo voluntariamente reducido a la sola esfera de la existencia privada»⁹⁷. El hombre narcisista sería el producto de una libertad que se emancipa de todo lazo con la finitud de la verdad y es que «sin lazo de unión entre libertad y finitud, entre libertad y verdad» (Jeanne Hersch), la libertad no puede más que orientarse hacia una voluntad radical, prometeica, de liberación absoluta, hacia un absoluto de libertad que desemboca en «esa noción inestable y desconcertante que es la personalidad. (R. Sennet) o lo que se conviene en llamar así»⁹⁸. De ello resultaría el rechazo sistemático de todo lo que pudiera limitar el desarrollo y la afirmación de la personalidad, la rebelión contra las instituciones, los procesos de socialización, las convenciones; la condena de la misma sociedad, identificada con un sistema opresivo por su propia naturaleza; y la nostalgia de una sociedad totalmente hedonista y permisiva, sin padres, ni adultos, ni autoridades, ni tradiciones⁹⁹.

A partir de esas constantes sociales, el perfil del narcisista ha sido dibujado en estos términos tal vez excesivamente negativos: Individualismo y egoísmo radicalizados: «obsesionado sólo por él mismo, al acecho de su realización personal y de su equilibrio», «de su ser y su bienestar» (Lipovetsky), sin pensar en otra cosa que en sí mismo, en su cuerpo, su salud, su psicología, reducido a impresiones fugaces, a remolque de sus propios pensamientos (Is 65,2) «con la única ley de la satisfacción de sus deseos»¹⁰⁰, el narcisista se siente radicalmente frustrado, frágil y necesariamente insatisfecho¹⁰¹; teme por encima de todo al compromiso estable; rechaza toda referencia a los

97. L. Moulin, *Image de notre temps: la personnalité narcissique*. «Revue Generale» (1982) agosto-septiembre, p. 3. En este artículo remite a C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, London, Sphere, 1980 (Abacus Books); a R. Sennet, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979; G. Lipovetsky, *Narcisse ou la stratégie du vide*, «Debat» (1980) 51, 113-128; cf., también, M. Montrelay, *Narcissisme*, en *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1968, 20 vol., XI, 552-555; también H.E. Richter, *Der Gottes-komplex*, Hamburg, Rowohlt, 1971.

98. *Ibid.*, 4.

99. *Ibid.*, *ibid.*

100. *Regla de san Benito* I, 22.

101. L. Moulin, *Ibid.*, 8.

valores permanentes y desde luego a la Trascendencia; vive en una cultura del deslizamiento y se instala en la indiferencia pura¹⁰², vive en la apatía por sobreestimulación y consigue —repitiendo literalmente el mito— una especie de desustancialización del yo, de reducción al momento y a la imagen.

En nuestro contexto cultural, el narcisismo ha llevado a la ética del «saber vivir» y al egoísmo ilustrado como moral de la humanidad¹⁰³. No entra dentro de nuestro propósito ofrecer aquí las respuestas cristianas a ese aspecto de nuestra situación¹⁰⁴. Pero es evidente que una personalidad como las descritas como narcisistas constituyen una nueva forma de increencia, tal vez la más característica de las presentes en los medios juveniles.

102. G. Lipovetsky, *La era del vacío*. *Loc. cit.*

103. F. Savater, *La democracia pendiente*. «El País», 18 enero 1987, y la réplica de Adela Cortina, *Una ética de la responsabilidad solidaria*. «El País» 26 febrero 1987.

104. Algunas pueden verse en el artículo de L. Moulin que venimos citando, así como en Cardenal Daneels, *Evangeliser l'Europe «secularisée»*. Conferencia —muy influida en su descripción por L. Moulin— tenida en el VI Simposio de los Obispos europeos y publicada en «La documentation catholique», 17 noviembre 1985, n. 1906, 1068-1078; para nuestro contexto contiene muchas reflexiones y sugerencias útiles sobre esta situación sobre todo en lo relativo a la juventud, la obra de C. Díaz, *¿Es grande ser joven?*, Madrid, Encuentro, 1980. Más recientemente, José M.^o Mardones, *Post-modernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988.

4

Hacia una interpretación pluridisciplinar de la increencia

Las páginas anteriores han ofrecido, si no una descripción del fenómeno de la increencia, sí al menos una serie de pistas que pueden conducir a esa descripción. Pero, ¿qué significa este fenómeno para la fe cristiana, la teología, la Iglesia y la respuesta que ésta da a través de su acción pastoral? A esta cuestión intentaremos responder más adelante. Antes me propongo ofrecer algunos resultados de la aplicación a este hecho de las claves de interpretación procedentes de diferentes ciencias humanas. La razón de este recurso se comprende fácilmente. Se trata de un hecho humano sumamente complejo cuya interpretación por la teología y cuyo tratamiento por la pastoral gana mucho al ser mediada con las lecturas que de él ofrecen las diferentes ciencias del hombre, desde sus respectivas perspectivas y sin salirse del nivel epistemológico que les es propio.

Algunos resultados de la sociología de la increencia

Extraña a una primera consideración la escasez de interpretaciones sociológicas de la increencia. Existen excelentes estudios sociológicos que a partir de los datos positivos de las

encuestas y mediante la correlación de sus diferentes resultados, enriquecen considerablemente el conocimiento del fenómeno y permiten obtener visiones de conjunto y sacar consecuencias utilísimas de unos datos que con frecuencia pasarían inadvertidos¹⁰⁵. Pero faltan, según el parecer de los entendidos, verdaderas sociologías de la increencia o existen, para ser exactos, pero en mucha menor medida que cuando se trata del estudio de la religión. La razón de esta carencia parece ser doble. La sociología clásica, por una parte, ha surgido de presupuestos cientistas y positivistas, según los cuales lo extraño, y lo que por tanto necesita explicación, no es la irreligión, sino la fe. La increencia sería un hecho natural y que no necesitaría ser explicado. Por otra parte, la orientación funcionalista de muchos sociólogos les ha llevado a privilegiar el estudio de la religión, por el hecho de que se daba por supuesto que las creencias y los ritos desempeñan un papel importante en la constitución, el mantenimiento y la cohesión de los grupos sociales, con el consiguiente descuido del estudio de la irreligión cuya función social era considerada menos eficaz e incluso negativa¹⁰⁶.

El primer resultado de la sociología de la irreligión es un conocimiento más detallado de la gran variedad de sus formas y el establecimiento de tipologías más próximas a esa variedad.

Si por increencia o irreligión se entiende un hecho que se caracteriza por la ignorancia y el rechazo de la realidad absoluta, muy pronto se descubren formas de rechazo distintas en intensidad y en extensión que originan distintas formas de increencia. Las diferencias pueden surgir de diferencias en cuanto al objeto del rechazo o en cuanto a la intensidad del mismo.

Así, en cuanto al objeto, se puede rechazar cualquier realidad superior al hombre, como hacen las increencias encerradas absolutamente en la inmanencia del mundo; o sólo esa realidad superior en cuanto religiosamente cualificada, es decir, en cuanto término de una posible relación personalizada. En una forma de rechazo del último tipo se sitúan actitudes como las deno-

105. Cf. los estudios de Martínez Cortés, Toharia, Elzo, González Anleo, etc., citados en el primer capítulo de esta primera parte.

106. C. Campbell, *o.c.*, 17-18.

minadas «fes filosóficas»¹⁰⁷ o aquellas que aceptan unos valores absolutos en lo moral o lo estético, pero rechazan cualquier cualificación religiosa de los mismos. Dentro del rechazo de la realidad a la que se refiere la religión, el rechazo puede referirse a todas o sólo a algunas de las manifestaciones a que da lugar la relación religiosa: por ejemplo, mediaciones racionales, dando lugar a increencias con predominio del componente racional como son las heterodoxias; mediaciones cúllicas, como en las increencias que ponen en cuestión sobre todo las prácticas cúllicas; mediaciones institucionales, en las increencias que tienen su centro en el rechazo de la Iglesia. En otro sentido, el rechazo puede referirse a cualquier forma de religión o sólo a alguna o algunas de ellas.

El rechazo puede también diferenciarse de acuerdo con los diferentes grados de intensidad que revista: desde la ausencia de la fe lamentada, compatible con la añoranza de la fe de los que «tienen la suerte de creer», hasta el rechazo puro y simple o el rechazo de quien necesita de ese rechazo para afirmarse adecuadamente a sí mismo o la completa insensibilidad —la hemos llamado anteriormente indiferencia pura— incluso a los problemas que la religión viene a responder, pasando por las incontables formas intermedias de rechazo sin seguridad o de instalación en la duda.

La atención a este último tipo de clasificación muestra que la relación entre la fe y la increencia aparece, más que como un par de actitudes claramente alternativas, como un *continuum* en el que no resulta fácil establecer fronteras precisas. Y no falta quien, situándose en esta última hipótesis, deja entre la una y la otra lugar para un *no man's land*, una tierra de nadie representada por las «actitudes de búsqueda» con las que se designa a «quienes sienten el compromiso de descubrir el sentido y el fin de la vida sin poder, no obstante, dar una respuesta a esa cuestión»¹⁰⁸.

Dado que la increencia se encuentra inscrita dentro de un marco social y cultural determinado, la relación con las instan-

107. Cf. K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid, Gredos, 1968.

108. Así Glock y Stark, citados en Campbell, *o.c.*, 33, n. 18.

cias que lo componen da lugar a nuevas posibilidades de descripción y clasificación.

Así, la irreligión puede darse en un contexto socio-político y cultural unitario de signo creyente —como sucedía en las situaciones denominadas de cristiandad— con lo que la increencia aparecía como un hecho social, cultural y políticamente marginal e insignificante. O puede producirse en un contexto unitario de signo no creyente —como en los estados oficialmente ateos del bloque oriental— convirtiéndose entonces en una especie de ortodoxia oficial irreligiosa, o irreligiosidad como poder o ideología dominante. Y puede, por último, como sucede en los países occidentales en la actualidad, convivir con otras cosmovisiones y conductas creyentes, de forma más o menos pacífica o polémica y con tendencia a predominar o a situarse en un segundo plano.

La relación de la increencia con otros factores de un sistema personal, social o cultural más amplio, puede llevar a formas de *increencia pura*, que son aquellas que surgen de una opción vital que la tiene por objeto directo, como en los casos en que una persona opta decidida y directamente por la increencia; en otros casos, puede tratarse de una *increencia asociada*, como la que acompaña a determinados sistemas filosóficos: racionalismo, positivismo, como una consecuencia de los mismos; o de una *increencia derivada* en los casos en que ésta tiene su origen en opciones de otro tipo, como un sistema político, etc.

Por su relación con la religión a la que se opone, se distingue entre *increencias abolicionistas*, es decir, aquellas que pretenden pura y simplemente abolir la relación religiosa y el sistema de vida personal y social que origina; e *increencias sustitutivas*, que pretenden sustituirlas por otras formas de religión, como la religión de la humanidad de A. Comte, algunas formas de religión civil y otros hechos que antes hemos denominado religiones de reemplazo.

Por último, la increencia puede presentarse como un hecho personal, privado o como un fenómeno socialmente organizado con diferentes formas de organización¹⁰⁹.

109. En todo lo anterior nos hemos servido fundamentalmente de la obra citada de C. Campbell. M.E. Marty, más preocupado por aspectos cualitativos,

En relación con la función social de la increencia, ha sido frecuente estudiarla en relación con la función social de la religión. Así se ha subrayado que la increencia desempeña un papel purificador de la religión —el ateísmo, sal que impide a la fe corromperse— al poner de manifiesto los errores de sus realizaciones históricas, los defectos de la imagen de Dios que hacen presente los creyentes y las perversiones de la actitud religiosa en que han caído los hombres religiosos.

Al margen de esta función, la sociología de la increencia ha destacado el poder liberador que determinadas formas históricas de irreligión han desempeñado en relación con la sociedad a la que han emancipado de tuteladas indebidas, de mediaciones religiosas sobre áreas de la actividad humana que debían ser vividas de forma autónoma: la ciencia en relación con la teología, la organización del Estado en relación con la Iglesia, etcétera.

Refiriéndose a las funciones más propias que la increencia puede ejercer sobre la sociedad, puede observarse cómo, desde presupuestos creyentes, algunos estudiosos del fenómeno han cedido con demasiada facilidad a ofrecer como consecuencias sociales de la increencia la inversión de las dos funciones que la sociología de la religión «clásica» venía ofreciendo como propios de ésta: la integración social y la donación de sentido. Desde presupuestos no creyentes, otros reducen el influjo de la increencia a la liberación de miedos, opresiones, esclavitudes a que la religión, o una deficiente manera de vivirla y propagarla, habría sometido a los hombres.

En realidad, la multiplicación de las formas de increencia no permite tales conclusiones apresuradas¹¹⁰. Ni la increencia

ofrece esta otra clasificación: 1. increencias cerradas o integrales y abiertas o no integrales; 2. increencias invisibles; 3. seculares; y dentro de éstas: increencias como negación de la seriedad de la cuestión: anomía y acedia (hastio, tristeza de tono espiritual); increencias que rechazan la posibilidad de la fe positiva: nihilismo, increencia que rechaza a Dios y desarraiga la idea de Dios: ateísmo y antiteísmo; increencias que suplantán al Dios cristiano y desarrollan panteísmos y paganismos; y, por último, increencias basadas en preocupaciones metodológicas: cientismo, etc.; 4. increencias sincretistas; y 5. formas religiosas de increencia. *O.c.*

110. Cf. R. Bellah, en *Cultura de la increencia*, o.c., 65.

es la causa de todos los males que nos aquejan, ni nos libera de todos los males que la religión impondría. Se hace indispensable estudiar las funciones sociales de la increencia en sí misma. Y no faltan quienes comienzan a observar que determinadas formas de increencia comienzan a ejercer sobre las personas y los grupos en situación de secularización funciones análogas a las que tradicionalmente había ejercido la religión. Así, ha podido actuar como ideología para determinados grupos sociales, sancionando su status y ayudándoles a identificarse y diferenciarse en relación con otros grupos¹¹¹. Se ha señalado también el influjo de la increencia sobre las manifestaciones de descontento y frustración, que originó el desplazamiento de éstas de los cauces de expresión religiosa hacia cauces sociopolíticos¹¹².

Existe otro aspecto en el que la sociología de la religión está ofreciendo datos de interés para una interpretación teológica de la increencia y sobre todo para una respuesta pastoral a la misma. Me refiero a los resultados de la interpretación sociológica de la secularización. La sociología llega convergentemente a la conclusión de que, de suyo, la secularización no supone eclipse total y desaparición de la religión, ni, por tanto, generalización de la increencia. Pero con este concepto, que no pocos rechazan como poco operativo¹¹³, se describe, de todas formas, una nueva situación de la religión, a escala personal y social, en el conjunto de la sociedad, que probablemente también está influyendo en la forma de presencia social de la increencia. Parece claro que la diferente forma de presencia de la religión en situación de secularización conduce a una internalización de la religión que puede ser vivida o en términos de mayor personalización, o de pura y simple privatización. Tal situación origina, en los países occidentales en los que el proceso de secularización está más desarrollado, una nueva forma de vivir la fe en la que se subraya el valor de la propia conciencia y experiencia y en la que el cultivo de lo religioso está princi-

111. C. Campbell, *o.c.*, 115.

112. *Ibid.*, 116.

113. P. Valadier, *Société moderne et religion chrétienne. Analyse de philosophie sociale*, en Documents Episcopat. «Bulletin du Secrétariat de la Conférence Episcopale Française» (1985) n. 17, noviembre.

palmente centrado en los valores de la propia persona, su interioridad, su realización. «El equivalente contemporáneo de los no creyentes tradicionales serían, entonces, aquellos que no hacen la experiencia de esa interioridad; aquellos que aceptan la literalidad de cada día como la sola y única realidad»¹¹⁴.

Esta nueva forma de religiosidad personal conduciría a formas colectivas en las que se ha hecho mayor el «equilibrio entre religiosidad de masas y de élites». Aunque hay que añadir que este fenómeno puede ser leído bien en los términos positivos que sugiere la expresión de Bellah, bien en otros que subrayarían el carácter necesariamente minoritario de la religión y el cristianismo en la nueva situación, debido a que ese equilibrio se consigue no tanto por el crecimiento de la élite como por la toma de conciencia de la deficiente fe o de la increencia de una masa a la que en situaciones sociales anteriores se daba indebidamente por cristiana.

Una interpretación psicológica de la increencia

La psicología de la increencia constituye una nueva clave de lectura del fenómeno, cuyos resultados pueden ser extraordinariamente valiosos para la consideración del teólogo.

Naturalmente no existe una psicología de la increencia, sino una pluralidad de ellas, casi siempre en relación con la psicología de la religión. De hecho, casi todas las psicologías reductoras de la religión proponen entre líneas una psicología de la increencia como la actitud sana y positiva que permitiría evitar las ilusiones, las mitificaciones o las perversiones y enfermedades en que, según ellas, consiste la vida religiosa. Son muchos los trabajos que muestran la utilidad para el creyente y el teólogo de prestar atención a esas críticas —como la del psicoanálisis— fundadas, casi siempre, en reales formas deficientes de realización de la religión. En lo que sigue voy a referirme a los resultados de psicologías de la increencia más próximas al cristianismo por estar basadas en una psicología de la religión respetuosa de la riqueza y la originalidad de la ex-

114. R. Bellah, *art. cit.*, en *Cultura de la increencia*, *loc. cit.*, 71.

perencia religiosa y cristiana. Su valor para la teología y la pastoral estriba, sobre todo, en que, al mostrar cómo se genera y funciona en el psiquismo del hombre la reacción de la increencia, ayuda a situar en concreto de la forma más realista los problemas con que tiene que enfrentarse la vivencia y la aceptación de la fe, y de esa manera constituye un indicativo muy preciso hacia los problemas objetivos de la fe y la increencia¹¹⁵.

También desde el punto de vista psicológico se comienza por constatar la existencia de una gran pluralidad de formas de increencia. Admitiendo que probablemente existan tantas formas de increencia como formas de fe y, tal vez, tantas como no creyentes, pueden proponerse algunas tipologías que las agrupen según diferentes criterios. Siguiendo a A. Vergote, anotemos estas dos nuevas formas de increencia: la increencia de los decepcionados; es decir, de todos aquellos que viviendo la religión de manera funcional como la satisfacción de determinadas necesidades y la respuesta a determinadas motivaciones, al encontrarse con la persistencia del mal o del sufrimiento o la incapacidad de la fe para transformar la vida y el mundo de acuerdo con los propios deseos, declaran improbable o rechazan la existencia de Dios y la validez de la religión. A partir de esas situaciones, éstos declaran la religión una mistificación o una ilusión. Tales sujetos viven e interpretan la increencia desde una vivencia e interpretación de la religión en términos de respuesta a una motivación o en términos funcionales.

Una segunda forma la constituyen aquellos que ven en la religión un atentado contra la independencia y la dignidad del hombre. Estos ven en la religión algo más que la respuesta a unos deseos. Descubren en ella la irrupción de una revelación que impone unas exigencias y por eso supone una amenaza para el hombre. Viven, pues, la religión y la increencia en términos de crisis y de conflicto.

115. Para lo que sigue, cf. *La psicología frente al problema del ateísmo*, con estudios de A. Vergote, L. Beirnaert, A. Godin, G.C. Milanese, R.O. Johann y G. Hourdin, en *Enciclopedia del ateísmo*, Madrid, Cristiandad, 1971, I, 219-482 y, sobre todo, A. Vergote, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1983, 189-255; también, L. Beirnaert, *L'expérience chrétienne et psychologie*, Paris, L'Epi, 1964.

En esta nueva forma, la religión es rechazada casi como una enfermedad y por eso el rechazo puede revestir esas formas muy agudas de irritación, menosprecio y hasta odio, que aparecen en determinadas manifestaciones de increencia.

Junto a estas dos formas habría que señalar la indiferencia, producida bien por la eliminación de todo signo religioso que conduce a una situación en la que nada da señales de esa manifestación o revelación que origina las preguntas religiosas; bien por una «actitud de sorda defensa, culturalmente heredada de una actitud de pasión antirreligiosa de generaciones precedentes, o residuos de una crisis personal ya lejana»¹¹⁶.

La increencia propiamente dicha es, pues, vivida en términos de crisis entre una revelación que reclama la adhesión de la fe y propone una apertura de la razón, una confirmación de la propia existencia, una respuesta a la necesidad de ser amado, pero imponiéndose para ello a la razón y sus dudas y a los deseos contrariados, a los movimientos pasionales, a la aspiración a la autonomía y la libertad, al deseo de poder.

La vivencia de la crisis pone de relieve la «otredad», la extrañeza de Dios en contraste con la proximidad de lo terreno; la incertidumbre de la fe, frente a la seguridad de lo humano; la presencia de la obligación que genera la religión-religación, con la libertad de quien no quiere depender más que de sí mismo¹¹⁷.

En este conflicto, el análisis psicológico descubre dos lados diferentes aunque estrechamente relacionados: el lado objetivo constituido por la representación de Dios y el lado subjetivo de la reacción del sujeto a esa representación y lo que supone en el sujeto.

Por lo que se refiere a la representación de Dios —especialmente en el cristianismo— se resume en las figuras simbólicas del padre, o la ley y la autoridad, que ayuda a dominar las propias tendencias y a orientarlas hacia la construcción de la persona; y la madre, o la disponibilidad afectiva, el amor incondicional que suscita y responde al apego, al deseo de amor

116. A. Vergote, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique. loc. cit.* 194.

117. *Ibid.*, 196.

del niño. En la fe en Dios se transfieren —metaforizándolas— la necesidad de ser amado, la conciencia de estar recibiendo la vida, que resume la figura de la madre; y la experiencia y la necesidad de ser confirmado en la existencia y reconocido en la propia personalidad, que representa la figura del padre.

Las dos figuras contienen una posibilidad de conflicto que se reproducen en la relación del creyente con Dios. Pues bien, en la vivencia de la increencia, el hombre acentúa el rasgo ley-autoridad en la representación de Dios y la declara intolerable. El Dios problemático es el que pone al hombre en cuestión¹¹⁸. Bajo los argumentos racionales puede estar muchas veces el sentimiento de una herida narcisista en la confrontación con una autoridad absoluta, o la angustia ante la aceptación de un absoluto personal al que confiar la propia suerte.

En la actitud de increencia se rompe la polaridad de los dos aspectos de la representación de Dios y de la relación en que se funda: la ley-autoridad que hace del hombre un ser responsable, que tiene que responder de sí mismo; y el amor incondicional que le da confianza para afrontar la responsabilidad. En la increencia se manifiesta, no resuelto, el conflicto que subyace a la actitud de fe: el de la autonomía y la dependencia.

Porque el creyente experimenta la dependencia no como heteronomía, sino como donación de una nueva autonomía regalada; interpreta al padre sin los rasgos de la dominación esclavizante; y manifiesta la distorsión que imponía la desmesura imaginaria de los deseos; la increencia, en cambio, partiendo de la omnipotencia del deseo, del deseo de ser todo y de ser del todo, y, desconociendo en la práctica la ruptura que supone la finitud irremediable de ese deseo, se entrega a él y se ve abocado al rechazo de cualquier limitación de ese deseo, y la decepción que comporta el no poder realizarlo en absoluto. Por eso, a veces, la vivencia del conflicto se transforma en una actitud que critica, incluso, el que se preste atención y confianza a los deseos del hombre, a la necesidad de sentido, a la aspiración a una felicidad que supera la realidad decepcionante del mundo¹¹⁹. El conflicto se resuelve mediante la negación del

118. *Ibid.*, 210.

119. *Ibid.*, 125.

primer polo de la tensión. Se cae sencillamente en la desesperación resignada.

Esta lectura psicológica de la increencia arroja no poca luz sobre algunas de sus manifestaciones más frecuentes, como el conflicto fe-ciencia y las crisis aparentemente morales ligadas al despertar y la vivencia de la sexualidad.

La sucinta exposición de algunos resultados de la interpretación psicológica de la increencia confirma la lectura que de la actitud religiosa ofrece la fenomenología de la religión, tomando como base las formas más perfectas de la vida religiosa. En la relación religiosa se da una dialéctica del deseo y la ruptura del deseo. El hombre sólo descubre a Dios como la respuesta a los deseos cuando consiente a una irrupción que interrumpe y rompe sus deseos. Dios seduce, pero también desafía al hombre. El deseo solo no lleva a Dios. Es necesario escuchar otra voz que la del deseo que «prolonga» el deseo y le confiere un *plus* que le orienta descentrándole más allá de sí mismo. Esta interpretación ofrece estímulos muy importantes para la respuesta pastoral a una increencia cuyos mecanismos psicológicos han sido así desvelados.

La interpretación de la increencia desde la perspectiva histórica

El fenómeno actual de la increencia no es una novedad absoluta. Es, más bien, el resultado de una larga historia cuya consideración resulta indispensable para interpretarlo correctamente, para valorarlo adecuadamente y para responder a él, desde el punto de vista de la fe, de una forma eficaz. Tratándose de un fenómeno humano, no puede dejar de poseer una dimensión histórica, que es necesario tener en cuenta si se lo quiere comprender.

Partamos, para mostrar la necesidad del recurso a la historia y en qué medida ese recurso puede transformar la visión del fenómeno actual, de una convicción muy extendida que perverte la realidad del hecho. Es muy frecuente, cuando se habla de la increencia insistiendo en sus características actuales, proceder comparando la situación actual con épocas anteriores. Al insistir en rasgos como la extensión y el carácter masivo de la

increencia actual, se tiende a representarse la historia como progresiva pérdida de la fe, como un proceso de progresiva aunque lenta desaparición de la religión. Esta visión se transparenta de la forma más clara cuando la situación actual es presentada como el resultado de un proceso de descristianización.

Pues bien, una consideración histórica del fenómeno conduce a la corrección de la desenfocada visión del hecho que manifiestan tales consideraciones; puede, más positivamente, aportarnos muchas indicaciones sobre las razones que han conducido a ella; y puede, finalmente, ofrecernos infinidad de sugerencias para el tratamiento «pastoral» que debemos darle.

La forma «tradicional» de escribir la historia de la Iglesia consistía en describir sus grandes acontecimientos, destacando sobre todo la participación en ellos de las grandes figuras. Leyendo muchos manuales se tiene la impresión de que sólo han ocurrido concilios, guerras, cruzadas, etc. y que en la historia sólo han intervenido papas, obispos, teólogos, santos, fundadores, reformadores, etc. Al privilegiar los aspectos institucionales en la descripción de la vida de la Iglesia y la participación de las figuras relevantes, se puede obtener una visión desenfocada de la realidad de determinadas épocas, convirtiéndolas en situaciones ideales de la realización de la vida cristiana. Así sucede, por ejemplo, con la visión que esas historias ofrecen de las épocas de cristiandad.

La atención a otras fuentes en el estudio de la historia, la consideración de otros hechos, el interés por la vida cotidiana, el estudio de las mentalidades, la descripción de la vida del pueblo llano y de su forma de vivir la religiosidad a través del estudio de las formas de religiosidad popular; es decir, una nueva forma de escribir la historia, está poniendo de manifiesto que las épocas pasadas, incluidas las más perfectas realizaciones de la cristiandad, están muy lejos de constituir esa situación privilegiada desde el punto de vista de la fe, que las anteriores versiones nos habían sugerido: ¡Cuánta superstición, cuánta incultura religiosa, cuánta corrupción moral, cuánto uso mágico de los sacramentos, cuántos signos de increencia, en suma, se ocultan tras las fachadas de las catedrales medievales, tras las espléndidas sumas teológicas y tras el fervor de los santos y de los reformadores! Visto así el pasado, se impone un uso mucho

más cauteloso de categorías como descristianización, y una corrección de las tesis de la progresiva desaparición de la religión. El término «descristianización» puede tal vez seguir siendo empleado, pero sólo para indicar las formas distintas de presencia del cristianismo en la sociedad y la cultura que le ha impuesto el proceso de la secularización. No para indicar el paso de una sociedad que fuera cristiana a otra que habría dejado de serlo¹²⁰. Aludiré para ilustrar esta observación tan sólo a un par de ejemplos. En la *Historia de los heterodoxos españoles*, entendiendo la heterodoxia en el sentido amplio a que se refiere el prólogo de la primera edición y que abarca la impiedad, el naturalismo, el ateísmo, la brujería, Marcelino Menéndez y Pelayo defendía la tesis de que «el genio español¹²¹ es eminentemente católico» y que la «heterodoxia es entre nosotros accidente y ráfaga pasajera»¹²². Ahora bien, basta prestar atención a algunos indicios de la «vividura» o existencialidad de la historia religiosa española (Jiménez Lozano) para descubrir manifestaciones importantes de escepticismo, materialismo, irreligiosidad, superstición, increencia, en la vida del pueblo, aunque no vaya acompañada más que muy raramente por testimonios doctrinales, y en algunos casos tenga que recurrir al ropaje religioso, como reconocía, para otros contextos, la lúcida constatación del Cardenal Newman: «Como el catolicismo era la única religión reconocida en el mundo cristiano, el ateísmo se veía obligado a progresar bajo el lenguaje y la apariencia de la fe»¹²³. Recuérdense, por ejemplo, una buena parte de nuestra literatura, desde la misma Edad Media; el refranero; los testimonios de anticlericalismo en todas las épocas, la obra de artistas importantes, las situaciones fustigadas en sermonarios y misiones populares y tantos otros datos que los historiadores todavía no han explotado suficientemente¹²⁴.

120. Cf. J. Delumeau, *Le cristianisme va-t-il mourir?*, o.c., 190 ss; y del mismo autor *Un chemin d'histoire, Chrétienté et christianisation*. Paris, Fayard, 1981.

121. Madrid, Editorial Católica, 1978³. 2 vol. (B.A.C. 150-151) I, 41.

122. *Ibid.*, 48.

123. J. Jiménez Lozano, *El ateísmo en España*, en *El ateísmo*, en colaboración con H. Arvon. Barcelona, Fontanella, 1969, 139-191.

124. «Ni por un momento, concluye Jiménez Lozano, trato de discutir

Como segundo ejemplo de lo que intento mostrar, remito a la obra ejemplar del historiador francés, creyente y autor de una hermosa confesión de fe, no exenta de rasgos críticos en relación con el catolicismo oficial vigente¹²⁵, Jean Delumeau. Su obra está llena de datos interesantísimos sobre las profundas deficiencias del cristianismo de la época de cristiandad; los métodos, equivocados métodos pastorales, utilizados incluso en épocas de sana reforma; el fracaso del modelo de cristiandad; los procesos de cristianización indispensables para que se pueda hablar con sentido de los procesos de descristianización. Pero, justamente, de los datos que le ofrecen todos sus estudios saca una visión sumamente positiva sobre la actual situación del cristianismo y una mirada esperanzada sobre el futuro de la fe. Valga como muestra de estos resultados la conclusión de uno de sus libros: «Porque la cristianización en países llamados de «cristiandad» no pudo jamás ser completa ni podía serlo; porque siempre encontró resistencia; porque el cristianismo oficial traicionó al evangelio al hacerse poder; porque la Buena Nueva de liberación se había tornado amenaza y constricción; la descristianización actual —asunto ciertamente serio y grave— no debe constituir para los cristianos un motivo de desánimo. Representa más bien una vuelta al sentido común y a lo que es normal desde el punto de vista del Evangelio. Y será un bien si, gracias a ella, la Palabra de la salvación es de ahora en adelante presentada en la humildad, la pobreza y la caridad a gente libre para rehusarla»¹²⁶. La lectura de parte de esta obra me ha convencido de la necesidad imperiosa de un mejor conocimiento de la historia concreta de nuestro cristianismo si queremos evaluar correctamente el momento actual y encarar con realismo

la fe tradicional de nuestro pueblo, solamente señalar un cierto talante religioso singularísimo que, por una parte, muestra las dentelladas de un racionalismo o un inmanentismo quizá inconsciente, y que, por otra, sirve o pudo servir de máscara religiosa a un ateísmo profundo y existencial». *Ibid.*, 152.

125. J. Delumeau, *Ce que je crois*. Paris, Grasset, 1985.

126. *Le christianisme va-t-il mourir? o.c.*, 173. Del mismo autor, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*. Une citée assiégée, Paris, Fayard, 1978; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983; *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation. o.c.*

su futuro. Como confirmación de estas alusiones remito a la evidente influencia de la historia del catolicismo español en nuestro siglo sobre la situación de la increencia en España y a la necesidad de tenerla en cuenta para conocerla y valorarla adecuadamente¹²⁷.

Los grandes temas de las filosofías de la increencia

Antes de entrar en la interpretación teológica, aludiré a una nueva clave de lectura del fenómeno actual de la increencia: la que proporciona el pensamiento filosófico contemporáneo. Sólo la atención a este pensamiento dará hondura al indispensable diálogo que la interpretación teológica debe establecer con el resto de las interpretaciones.

Sólo que el diálogo con el pensamiento filosófico actual resulta especialmente difícil para la teología cristiana, porque mientras hasta la época moderna la teología dialogaba con un pensamiento de alguna manera teológico, hoy dialoga con un pensamiento posteísta y poscristiano. En ese pensamiento se expresará de la forma más radical, más lúcida y también más dramática, la situación de increencia, que hemos intentado describir, como situación de un mundo del que Dios ha huido, para el que Dios se ha eclipsado. En la imposibilidad de exponer con detalle las filosofías en que ese pensamiento se formula, me limitaré a enumerar los tres grandes temas que están por debajo de todas ellas y que parecen fundamentales.

1. En primer lugar, una determinada conciencia histórica como trasfondo, que plantea, agudizado y radicalizado, el eterno problema de la teodicea o mejor, que sitúa al hombre en una especie de antiteodicea. Es la toma de conciencia de que la historia no puede tener sentido, fundada en los enormes fracasos al intento humano de dárselo que son determinados rasgos de nuestra situación: Como la amenaza nuclear, la división de la

127. Cf. R. Echarren, *art. cit.*, 29; también los numerosos trabajos sobre la guerra civil y la influencia en ella del factor religioso, por ejemplo, J.M. Laboa, *Iglesia e intolerancias: La guerra civil*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1987.

humanidad en bloques irreconciliables; la terrible situación socio-política que condena al hambre a cantidades ingentes de personas en los países del sur; la degradación de la naturaleza; la presencia agobiante para todos los hombres de todas estas causas y formas de dolor en virtud de la rapidez y la universalidad de los medios de comunicación.

Que haya un designio salvífico sobre la humanidad y que la humanidad camine hacia su realización o pueda siquiera hacer algo por reorientar su marcha en ese sentido, es algo que resulta difícilmente perceptible para muchos de nuestros contemporáneos y no sólo para los que padecen esos males, sino con igual fuerza para los que se sienten agentes o cómplices de los mismos.

2 En segundo lugar, la reducción de la razón humana a razón técnica en el ejercicio del pensamiento y en la mentalidad que produce; en la organización del saber y de sus procesos de transmisión; en la elaboración de proyectos para el hombre y en la instauración de los instrumentos para realizarlos; en la sanción teórica y refleja de ese hecho cultural que es la instauración de los positivismos y antihumanismos como únicas formas de pensamiento.

3 Por último, la extensión, el ahondamiento en las conciencias y la invasión por todas las dimensiones humanas: razón, libertad, sentimiento, afectividad, del más radical nihilismo. Extensión que parece hacer realidad la profecía de Nietzsche: «describo lo que viene: El advenimiento del nihilismo. Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos»¹²⁸ Nihilismo de la razón o escepticismo radical que declara vacío el valor de verdad y todo lo reduce a impresión o perspectiva; nihilismo ético que declara insignificante el Bien y lo sustituye por lo útil y lo grato; nihilismo del ser y del sentido, para el que, como decía el personaje de Becket: «Yo no soy, el hecho es notorio»; nada vale la pena, y el hombre se declara, ya sin ningún estremecimiento «pasión inútil».

Nihilismo, pues, que vacía de contenido y mata en su raíz la confianza en la realidad; esa confianza indispensable para vivir humanamente y, desde luego, para vivir la actitud creyente.

128. Cit. en P. Valadier, *o.c.*, 14.

Estas formas predominantes de pensamiento contemporáneo ponen a la teología ante una situación notablemente diferente de la de otros tiempos en los que la filosofía constituía *preambulum fidei*; porque este pensamiento sanciona y justifica la clausura del hombre a cualquier forma de trascendencia.

De estas raíces, y como su formulación teórica, nacen las formas más extendidas de ateísmo vivido y pensado que genera la actual situación de increencia a que nos hemos referido anteriormente. Ateísmo de la voluntad de poder aplicado al descubrimiento de la naturaleza y a la utilización, el dominio y la explotación de sus energías. Ateísmo nihilista que consagra el desencanto y la desesperanza o condena a los hombres a la resignación. Y, por último, como salida a la alternativa de las dos formas anteriores: «ateísmo posmoderno», que describíamos más arriba como «narcisismo».

Elementos para una interpretación teológica de la increencia

Es un hecho generalmente reconocido que el Concilio Vaticano II significa un hito en la consideración de la increencia —designada en sus documentos ordinariamente con el término «ateísmo»— por la Iglesia y por la teología. Partiendo del reconocimiento de la gravedad del hecho: el ateísmo es para el Concilio «uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo» —Pablo VI lo designa, por su parte, en *Ecclesiam suam*, más radicalmente, como «el fenómeno más grave de nuestro tiempo»—, el Concilio abordará su tratamiento desde tres perspectivas diferentes poniendo las bases para una renovación fundamental de su interpretación teológica. El hecho es considerado desde el punto de vista de la teología sistemática en *Lumen gentium*¹²⁹; desde la perspectiva de la ordenación de la sociedad y la presencia en ella de creyentes y no creyentes en *Dignitatis humanae*¹³⁰ y desde el punto de vista pastoral en *Gaudium et Spes*¹³¹.

129. n. 16.

130. n. 2.

131. nn. 19-21.

¿Dónde está el centro de la novedad del tratamiento de la increencia por el Concilio? En los años posteriores se extendió, a modo de *slogan*, la opinión condensada en el título de una obra de R. Garaudy de que la Iglesia en el Vaticano II había pasado del anatema al diálogo¹³². La expresión simplifica sin duda la postura del Concilio y la postura de la Iglesia anterior al Concilio. No está de más, para matizar esta segunda, recurrir, por ejemplo, a algunas afirmaciones del mismo Pío IX recientemente recordadas¹³³. «Los hombres que están en una ignorancia invencible de nuestra santa religión, pero que guardan fielmente la ley natural y sus mandamientos tal como Dios los ha grabado en sus corazones y que están dispuestos a obedecer a Dios, que llevan una vida moralmente irreprochable, esos hombres pueden, con la ayuda de la luz de la gracia divina, obtener la vida eterna...». En relación con el Concilio, si es verdad que su postura no se caracteriza por ser condenatoria, no por eso faltan las expresiones en las que con el mayor respeto a los no creyentes, se lamentan y rechazan enérgicamente sus posturas y doctrinas. Así, en la misma Constitución que ha sido designada como «la verdadera carta magna de una relación dialogal» con la increencia (W. Kasper), se dice expresamente: «La Iglesia... no puede dejar de reprobado con dolor, pero con firmeza, como hasta ahora ha reprobado, esas perniciosas doctrinas y conductas, que son contrarias a la razón y a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata grandeza»¹³⁴. No hay, pues, un simple paso de la condena o del anatema al diálogo. Pero sí hay el paso de una consideración del ateísmo fundamentalmente apologética a una nueva postura predominantemente dialogal.

Ya hemos visto que en este diálogo la Iglesia no renuncia, en un falso irenismo, a su propia visión de la realidad. Lo nuevo es, sin duda, que hace un esfuerzo mayor por conocer a su interlocutor, por reconocerle elementos positivos que pueden enriquecer al propio creyente en diálogo, y por reconocerle el

132. *De l'anathème au dialogue*. Paris, Plon, 1965.

133. J.-Y. Calvez, *Vaticano II il y a 20 ans. Portée des prises de position sur la non-croyance*. loc. cit., 175-176.

134. *Gaudium et Spes*, n. 21.

derecho a que su libertad sea respetada. El esfuerzo por conocer mejor a la increencia se manifiesta sobre todo en *Gaudium et Spes*¹³⁵, esos números que para el teólogo J. Ratzinger «se cuentan entre los documentos más importantes de este Concilio» y representan «un hito en la historia de la Iglesia en nuestro tiempo»¹³⁶. En este documento se pasa, según W. Kasper, de la consideración y el juicio abstracto, de la consideración esencialista, al nivel existencial. Desde ella se ofrece una descripción finamente diferenciada de la increencia actual señalando sus múltiples formas: escepticismo, agnosticismo, positivismo, ausencia de experiencia religiosa, etc, y se indican los rasgos de fenómeno masivo y culturalmente dominante que le caracterizan¹³⁷. La descripción se hace, luego, más interior, intentando comprender los impulsos y las motivaciones también positivas presentes en el ateísmo: afirmación apasionada del hombre; protesta rebelde contra el mal, la injusticia, la miseria, el sufrimiento¹³⁸. El reconocimiento de los valores positivos se hace más explícito en *Lumen Gentium*¹³⁹, en un tratamiento de la increencia desde la perspectiva de la teología sistemática. En ese número que describe la situación de los hombres en relación con el Pueblo de Dios y con su plan salvífico y, después de nombrar a judíos, musulmanes, y otros que buscan entre sombras y en imágenes a un Dios al que ignoran, afirma refiriéndose a éstos que, como hombres que sin falta de su parte —y ¿quién se atrevería a juzgar a otros hombres en estos niveles profundos de su conciencia?— ignoran el Evangelio de Cristo y de su Iglesia, pero buscan a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de su gracia, por obrar de acuerdo con su voluntad tal como se la revela su conciencia, también a ellos puede llegar la salvación. A continuación el texto, dando un

135. *Gaudium et Spes*, nn. 19-21.

136. Cit. en W. Kern y W. Kasper, *Atheismus und Gottes Verborgenheit*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. o.c.*

137. *Ibid.* n. 7.

138. *Ibid.*, 19; cf. R. Brito, *L'athéisme selon «Gaudium et Spes»*. *Nouveauté et limites*, «Revue théologique de Louvain» 17 (1986) 55-60; también, P. Ladrière, *L'athéisme au Concile Vatican II*. «Archives de sciences sociales des religions» 16 (1971) 53-84.

139. n. 16.

paso más, se refiere a los que, sin falta de su parte, no han llegado a un conocimiento expreso de Dios, pero se esfuerzan, no sin ayuda de Dios, por llevar una vida recta. Tampoco a éstos «rehúsa la divina Providencia los socorros necesarios para su salvación». Y da como razón: el que «todo lo que hay en ellos de bueno y verdadero, la Iglesia lo considera como una preparación evangélica y como un don de Aquel que ilumina a todo hombre para que al fin tengan la vida»¹⁴⁰. Así pues, dando muestras de esa actitud dialogal que reconoce valores en el interlocutor y le capacita a hacer aportaciones en el diálogo, la Iglesia reconoce aquí en los no creyentes valores de verdad y bondad, que no son por tanto pertenencia exclusiva de los creyentes y que pueden ser considerados una *praeparatio evangelica*, es decir, dones de Dios que pueden conducirles al reconocimiento de su fuente¹⁴¹.

De estos presupuestos se sigue como tercer paso —tal vez el más atrevido de la Iglesia como muestran las reacciones de los medios católicos integristas— el reconocimiento de la libertad de conciencia que los ordenamientos jurídicos deben respetar (*Dignitatis Humanae*). En este documento se afirma que, en virtud de la naturaleza misma de la verdad y de su ordenación a ella, los hombres «tienen la obligación moral de buscarla» y están además obligados a «adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad»¹⁴². Pero se añade a continuación que «los hombres no pueden satisfacer esa obligación de forma adecuada a su propia naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa». El reconocimiento de esta libertad no ha sido fácilmente reconocido por la Iglesia en relación con los que se desviaban de la fe o los que no creían. Por eso supone un paso tan importante que el Concilio añada: «Por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que

140. n. 16.

141. M. Simon, «*Lumen Gentium*» et les non-croyants, «*Revue théologique de Louvain*» 17 (1986) 38-54. Sobre el diálogo con los no creyentes, cf. los documentos publicados por el Secretariado para los no creyentes en 1968 (*De dialogo cum non credentibus*) y 1970 (*Nota circa studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non credentibus habendum*).

142. n. 2.

no cumplen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella; y no puede impedirse su ejercicio con tal de que se respete el debido orden público»¹⁴³.

Esto no exime a los creyentes de toda preocupación en relación con ellos, ni, desde luego, de la necesidad de la evangelización, porque el no creyente, como el creyente, está afectado por el pecado¹⁴⁴, pero le «debe liberar de toda tentación de inquietud exagerada que podría inducir a una u otra forma de constricción, de presión, de discriminación»¹⁴⁵.

A partir de estas consideraciones, el Concilio subrayará que la atención al fenómeno del ateísmo y al diálogo con él, puede influir positivamente sobre la realización de la fe, ya que, como se afirma expresamente en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, los creyentes con su forma deficiente de vivir la fe y con la presentación de imágenes pervertidas de Dios, pueden haber influido en la extensión del ateísmo.

Se ha destacado, también, cómo en la argumentación del Concilio frente al ateísmo el terreno elegido como terreno común, comúnmente admitido, al menos en principio, por los dos interlocutores, es el reconocimiento de la dignidad humana. Percibiendo hoy certeramente que la polémica de la modernidad con el cristianismo se basa principalmente en el malentendido según el cual no se puede afirmar a Dios si se afirma al hombre, el Concilio insiste en la presentación positiva de que el cristianismo no menoscaba esa dignidad, sino que, fundándola en Dios y viéndola revelada en Cristo, el hombre cristiano es movido por la esperanza a realizarla de la forma más plena.

Por último, el tratamiento «práctico» del ateísmo ha llevado a subrayar el carácter eminentemente práctico de la existencia de Dios. Esta no es una cuestión puramente epistemológica. Toda orientación de la vida está en juego por el hecho de creer o no creer. Con lo que tanto la teodicea como la antiteodicea se juegan sobre todo en el terreno de los hechos. Y así, por ejemplo, Dios es negado allí donde la praxis humana lo con-

143. n. 2.

144. *Lumen Gentium* n. 16.

145. J.-Y. Calvez, *art. cit.*, 179.

tradice. Donde se niega en la práctica al hombre se niega de hecho a Dios hecho hombre en Jesucristo.

Tal tratamiento de la increencia por el Concilio no podía dejar de influir en las consideraciones de los teólogos. Por otra parte, las de algunos de ellos, anteriores al Concilio, se adivinan en no pocas de las afirmaciones que hemos señalado. El cambio en la consideración de la teología ha sido descrito como paso del tratamiento apologético al tratamiento dialogal¹⁴⁶. El tratamiento apologético, basándose en formas de argumentar ya presentes en la Escritura (Sal 10,4; 14,1; Sb 13,5; Rom 1,18-20) y en los Padres, pretendía «descalificar los argumentos de los ateos como no concluyentes y proponer, en cambio, la fe en Dios como un acto acorde con la razón». En cuanto al tratamiento dialogal se encuentra ejemplarmente realizado —dentro de la orientación trascendental de su teología— por K. Rahner. Resumamos sus tesis más importantes: El hombre goza de una presencia constituyente del ser infinito, cuya luz ilumina la mente del hombre y constituye la condición de posibilidad del conocimiento finito. El conocimiento no temático del ser infinito constituye el horizonte que posibilita el conocimiento humano. Así, pues, el hombre «se mueve» en una percepción implícita de Dios que existe incluso en el acto por el que el ateo niega a Dios¹⁴⁷.

Partiendo de este presupuesto, la negación de Dios del no creyente puede ocurrir según estas cuatro posibilidades:

146. Cf. W. Kasper, *loc. cit.*; también *El Dios de Jesucristo*. Salamanca, Sígueme, 1985.

147. Con otras categorías y gran rigor expresa una visión semejante X. Zubiri en *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza, 1984. «Por eso, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios. No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. Esta experiencia es *en sí misma* la experiencia de Dios» (204). De ahí que «si el ateo no descubre la realidad fundamental, es que el ateo... se encuentra con su pura facticidad encubriendo a Dios». El ateísmo es «el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento. No es conciencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta» (343). La misma «frustración del agnóstico y la despreocupación ... del indiferente son modos de experiencia de Dios» (342). Como ayuda para comprender su pensamiento, D. Gracia, *Voluntad de verdad, para leer a Zubiri*. Barcelona, Labor, 1986, esp. 211ss.

a) El hombre interpreta categorialmente como teísmo —es decir, llegando a una afirmación categorial de Dios— su referencia trascendental al infinito y asume la realidad «objeto» de esa afirmación en una decisión libre. Este sería el caso del creyente explícito que, además, se interpreta en una doctrina teísta más o menos teóricamente desarrollada.

b) El hombre interpreta categorialmente como teísmo su referencia trascendental, pero por las razones que sea, elige libremente rechazar la divinidad «objeto» de su interpretación. Este sería el caso del ateísmo teórico y práctico culpable.

c) El hombre admite su referencia trascendental, pero la interpreta con una representación de Dios que no corresponde a la realidad a la que se refiere trascendentalmente y rechaza esa falsa representación. Aquí estaríamos ante un ateísmo en el nivel de la expresión acompañado de un teísmo fundamental. Se trataría, pues, de un teísmo anónimo y de un ateísmo no culpable.

d) El hombre tiene conciencia de su referencia trascendental, pero la rechaza y rechaza con ella toda representación. Este sería el ateísmo culpable¹⁴⁸.

Esta forma de interpretar el ateísmo hace posible el diálogo con él, justamente porque se sitúa en el terreno común de la interpretación del hombre y explica la posibilidad de la negación de Dios que en él se da, sin quitar a Dios nada de su condición de realidad absoluta, trascendentalmente presente en el hombre. No han faltado críticas a la misma que ponen de relieve el que, por una parte, a pesar de su afán de diálogo, tal vez no pueda dar cuenta de toda la seriedad que comporta el ateísmo como negación y rechazo libre de Dios; y, por otra, tal vez no muestre un respeto suficiente al carácter misterioso y personal del Dios del creyente.

Por eso, sobre todo desde la teología protestante se desarrolla una teología de la increencia que utiliza, en lugar del esquema del diálogo, el modelo dialéctico¹⁴⁹.

148. Los textos fundamentales de K. Rahner son: *Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus*, en *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1970, 177-196; también, *Theologische Reflexionen zur Säkularisation*, *Ibid.* IX, 1967, 637-666.

149. Cf. W. Kasper, *art. cit.*

Dentro del pensamiento católico, me parece un elemento nuevo surgido después del Concilio, la necesidad de articular la exigencia de la racionalidad de la afirmación de Dios contenida en el enfoque apologético si se le priva de sus excesivas pretensiones racionalistas, el enraizamiento en la experiencia humana como experiencia trascendental, y la condición insuperablemente misteriosa de la realidad a la que se confía el creyente. En este sentido, me parecen particularmente pertinentes los esfuerzos por articular el esfuerzo de justificación racional de la existencia de Dios con los presupuestos de la teología negativa, mostrando que el análisis del hombre y su experiencia le llevan a abrirse a la Trascendencia, pero que esta Trascendencia sólo se le muestra en la ocultez de la nada de lo que es, desemboca, por tanto, en una docta ignorancia más radical que la de la filosofía clásica y no conduce necesariamente a un teísmo natural, sino que acaba en una apertura última que sólo la fe puede identificar inequívocamente como Dios y que la opción no creyente, que tampoco dispone de una demostración de no existencia, interpreta como nada a secas y niega, sin poder eliminar su callada y oscura presencia¹⁵⁰.

150. Cf. W. Kasper, *art. cit.* Desde el punto de vista de la filosofía de la religión me parecen particularmente felices las reflexiones de B. Welte, *Por qué se plantea el problema de Dios*, en *Dios como problema*. Madrid, Cristiandad, 1973, 19-37; también su *Filosofía de la religión*. Barcelona, Herder, 1982, 49-100.

5

Causas de ateísmo. Caminos hacia la increencia

Un nuevo camino para la comprensión de la increencia nos lo procura la descripción de los itinerarios que conducen a ella. Se ha escrito mucho sobre las causas de la increencia. Este discurso no carece de interés, pero tiene el inconveniente de su excesiva generalidad. Porque la verdad es que la increencia no es casi nunca el resultado de una sola causa. Además, con frecuencia, las causas intervienen misteriosamente mezcladas con las circunstancias históricas de la persona, con sus peripecias biográficas, hasta el punto de que con frecuencia los mismos hechos que han llevado a algunos sujetos a la fe han conducido a otros a la increencia. Comencemos, con todo, por señalar los hechos más frecuentemente citados como causas de increencia.

Algunas causas de increencia

La primera es la instalación por el sujeto en una determinada forma de vida que puede hacer imposible el surgimiento de la inquietud y la pregunta religiosa o el movimiento hacia su respuesta. La fenomenología y la teología hablan de la ne-

cesidad de unos presupuestos existenciales para que la presencia constituyente del Misterio pueda ser conocida y reconocida. La instalación en una forma de vida superficial, ocupada, divertida, obsesionada, posesiva, puede acarrear el fallo de la infraestructura espiritual indispensable para el ejercicio de la fe. A esta primera causa pertenecía también la falta de las predisposiciones morales: *el cor purum*, la pureza de corazón, en la que insistía —quizá excesivamente— la apologética y que el Concilio curiosamente no menciona¹⁵¹. Convendría, al aludir a esta causa, no cargar demasiado las tintas en las connotaciones moralizantes, ya que con frecuencia se trata de situaciones en las que se encuentra inmerso el hombre, a veces incluso a su pesar, y de las que sólo relativamente será, por tanto, culpable.

Una segunda causa, también aludida anteriormente por nosotros, puede ser la adopción de una mentalidad cientista, literalmente intrascendente, para la que ni siquiera se plantean las preguntas a las que no se puede ofrecer una respuesta en términos de experimentación, verificación y falsación, como los que utiliza el saber científico.

La tercera, es la inevitable presencia del mal. Ninguna influye tanto como ésta. En nuestros tiempos probablemente influye más por las proporciones inmensas que ha cobrado en los hechos a que ya hemos aludido; por la conciencia más desarrollada de la dignidad del hombre, de sus derechos y de su autonomía que hacen percibir más agudamente lo que el mal tiene de injusticia; y también por el evidente fracaso de unos razonamientos como los de no pocas teólicas «clásicas» de los que creyentes y teólogos han abusado¹⁵². Pero siendo el mal una causa de increencia para muchos, conviene anotar que no lo es automáticamente para todos los que se enfrentan con él y que la experiencia de la pobreza extrema, del sufrimiento y el mismo enfrentamiento con la muerte ha servido a veces para que personas que vivían olvidados de sí en una existencia trivializada, hayan descubierto la profundidad y la seriedad de la vida, se hayan enfrentado consigo mismo, se hayan asomado al misterio

151. W. Kasper, *art. cit.*

152. Cf. resumen de sus dificultades en L. Kolakowski, *Si Dios no existe...* Madrid, Tecnos, 1985, 20-59.

de la realidad, hayan entrevisto, a través de la rebeldía contra el mal, la aspiración al Bien y hayan terminado reconociendo una luz inesperada en el fondo de su noche¹⁵³.

Otra razón de ateísmo frecuentemente aducida, a la que ya nos hemos referido y que volverá a hacerse presente inmediatamente, es el escándalo de los creyentes. Se la ha llamado también la razón profética, porque a ella se han referido desde siempre los profetas, y de ella hace también mención la Constitución sobre la Iglesia en el mundo. Anotemos aquí tan sólo que, al hablar de la deficiente o falaz imagen de Dios que los creyentes ofrecen, hay que referirse no sólo a las representaciones teóricas de la teología y los catecismos, sino también, y tal vez sobre todo, a las representaciones que transparentan la forma de vivir, los valores reconocidos y las instituciones establecidas por los creyentes. También es necesario añadir que nunca el falso testimonio de los creyentes puede ser considerado razón suficiente para el ateísmo de nadie porque Dios nunca deja de dar testimonio de Sí de las formas más variadas a cada hombre según la expresión del Libro de los Hechos: El «no se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en El vivimos, nos movemos y existimos» (17,27-28).

Pero, tal vez, la para el creyente incomprensible decisión del no creyente de prescindir de Dios o rechazarlo, sólo se explica desde la condición misma de la Divinidad. Porque si Dios puede ser objeto de ignorancia o de rechazo por el hombre es, sobre todo, porque Dios es Dios. Es decir, el misterio insondable que nunca puede aparecer como un objeto, que sólo se hace presente en la realidad finita que al mismo tiempo lo oculta, que desde ella llama al hombre desde la más radical libertad y reclamando, por tanto, esa libertad, que cuando se revela en el Antiguo Testamento sólo se revela a través de signos que requieren ser leídos por la atención fiel del hombre (Ex 3,2; 19,9-16; 33,20; 1 Rey, 19) y que incluso cuando se revela de forma definitiva en el Hijo, imagen de Dios (2 Cor 4,4; Col

153. Un buen resumen de algunas de estas cuestiones, en P. Lippert, *El hombre Job habla con su Dios*. México, Jus, 1944; y más reciente M. Merino Franco, *Sufrimiento y solidaridad*. «Cuadernos del Instituto de Teología Fundamental» (San Cugat del Vallés). (1987) n. 3.

1,15; Hb 1,1-3) se oculta tanto como se revela en El y también en El sólo puede ser reconocido por la fe, porque la suprema revelación es, al mismo tiempo, su supremo ocultamiento en la forma de esclavo y en el paso por la muerte. De ahí el error de quienes, al enfrentarse con Dios, pretenden saber de El a fuerza de signos provocados por ellos, a fuerza de razones que les eviten la adhesión confiada de la fe. Una no creyente notoria pretende un día obligar a Dios a dar razón de sí mismo: «... una noche requerí a Dios para que, si existía, se manifestara: permaneció callado, yo no volví a dirigirle la palabra»¹⁵⁴. Entonces es cuando su silencio se hace definitivo, porque nada le oculta tanto como la voluntad de dominarlo.

Diferentes itinerarios personales hacia la increencia

Partiendo de la observación anterior de que las causas actúan mezcladas con las circunstancias de las personas, es conveniente completar la reflexión anterior sobre las causas de la increencia, descubriendo algunos de los caminos seguidos por quienes han terminado instalándose en ella. Se comprende que tal descripción no sea fácil. Datos para ello ofrecen las tradiciones religiosas al describir el itinerario a la fe, porque en él se manifiestan, muchas veces, momentos de tentación, caídas en la infidelidad, que muestran la proximidad de las dos opciones en el corazón del creyente y los caminos de alejamiento de Dios que éste emprende y de los que Dios está siempre haciéndole volver. Así, numerosos salmos nos relatan la tentación de escándalo: al impío le va bien, su vida prospera mientras la del justo languidece (Sal 73); así también los textos religiosos nos describen las condiciones para la escucha de la palabra y, por tanto, las situaciones que la hacen imposible. Recuérdese, por ejemplo, la parábola de la semilla con la completa tipología de situaciones de infidelidad: la del camino, la que cae entre piedras, la que crece entre zarzas... que ofrece todos los elementos

154. S. de Beauvoire, *Memoires d'une jeune fille rangée*. Paris, Gallimard, 1958, 74.

para una fenomenología del rechazo de la fe (Mt 13,1-9; 18-23). O la de los invitados al banquete de bodas que rechazan la invitación por distintos motivos (Lc 14,16-24).

Pero, como para la descripción de la fe, la fuente más cercana para describir los caminos de la increencia son los relatos de los mismos no creyentes y las explicaciones que ellos ofrecen de su situación de increencia. Los casos son muy numerosos y se hace inevitable un esfuerzo de clasificación de sus formas más frecuentes.

Nos encontramos, en primer lugar, como sucede con la conversión a la fe, con largos procesos personales y con abandonos repentinos de la fe, con «deversiones» súbitas, como se las ha llamado. Recordemos una de éstas. Se trata de alguien para quien Dios era algo natural, que participaba en un grupo de oración, que estaba enamorado de una joven creyente y que, un buen día, de repente ve «cómo se le impone la certeza de que Dios no existe, ni como poder superior, ni como amor distinto del que nos teníamos. Todo esto tendría que acabar un día ya que deberíamos morir y estaba bien así. Después de todo, la vida era hermosa así ... Al día siguiente al despertarme me di cuenta de que todo había acabado. Dios era inútil y más aún la otra vida... Yo era libre»¹⁵⁵. Pero ¿qué sucede en el que repentinamente o de forma lenta deja de creer?

Un caso frecuente lo constituyen los sujetos que habiendo identificado la fe, habiendo reducido su religión a la realización de sus mediaciones, al abandonar éstas se encuentran sin una fe que en realidad no existía y cuya falta estaba disimulada por la presencia de esas mediaciones. Esto puede suceder de formas notablemente distintas. Recordemos el caso tan citado de los emigrantes que, habiendo vivido una religiosidad popular y tradicional cargada de mediaciones en sus lugares de origen, al llegar a sus lugares de destino, en los que esas mediaciones resultan imposibles, las abandonan y con ella abandonan la fe. Y otros casos en los que algunas personas que han vivido un mundo de mediaciones religiosas muy valiosas: doctrinas ela-

155. Cit. en A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses*, Paris, Centurion, 1981, 80; cf., también, la obra que ahí se cita G. Jahoda, *The Genesis of Non-belief*. New York, New Outlook, 1957.

boradas, liturgia cuidada, emoción intensa, al abandonar la vida en que tales mediaciones ocupaban un lugar importante, abandonan una fe a la que tal vez no habían llegado personalmente.

Otro camino posible hacia la pérdida de la fe es el de la extinción paulatina por falta de práctica, alimento y cultivo de esa fe. Es un hecho aludido por la Escritura y por los maestros de la vida espiritual. Hablamos de falta de cultivo en todos los sentidos posibles: falta de la práctica de unas mediaciones indispensables; falta de ejercicio de la experiencia a la que debe conducir la actitud de la fe.

En no pocos casos se ha señalado como camino hacia la increencia la crítica racional. No pocas veces la fe, más que perdida, es arrancada por unas críticas de la religión ante las que una deficiente o nula formación religiosa deja inermes a muchos sujetos. Se trata de personas que, habiendo alcanzado un cierto nivel crítico en el orden profano, científico, profesional, político, y no habiendo desarrollado paralelamente la formación de su fe, se declaran incapaces de seguir creyendo con una fe no fundada o fundada ciegamente en lo que «enseña la Santa Madre Iglesia». Los ejemplos, a escala personal y de grupos, son demasiado numerosos para que este caso exija mayor detenimiento y es que, si es verdad que casi nunca las razones han bastado para llevar al hombre a la fe, la falta de razones en determinados casos sí puede llevar a la increencia.

Otro camino hacia la increencia pasa por el choque con lo institucional y los métodos seguidos por las instituciones religiosas para la extensión, mantenimiento y defensa de la fe. Baste aludir a la frecuencia con que no creyentes remiten a experiencias negativas, de presión, de falta de respeto a la conciencia y su libertad, de malos testimonios y escándalos producidos por los representantes más visibles de la institución eclesial.

Los estudios sociológicos ponen a veces de relieve como causa determinante del abandono de la fe la rebeldía ética. Un análisis detenido de este factor exigiría precisar las relaciones entre fe, increencia, moralidad e inmoralidad. Pienso que los creyentes hemos abusado de la afirmación de que de la increencia sólo se puede seguir la inmoralidad, apoyándonos en la sentencia de Dostoievski: «Si Dios no existe, todo está permitido». Y hemos atribuido con demasiada frecuencia todos los

males de la modernidad a su alejamiento de Dios. Las reflexiones de algunos sociólogos parecen indicar más bien que del hecho de creer o no creer más que la moralidad o la inmoralidad se siguen diferentes moralidades¹⁵⁶. Pero no deja de ser un hecho que, sobre todo en los casos en que la religión ha insistido excesivamente en una determinada moralidad o se ha reducido a ella, el rechazo de la divinidad surge muchas veces del conflicto con las normas morales y del rechazo de la «heteronomía» que supondría esa moralidad basada en la religión o esa religión reducida a moralidad.

Indiquemos otro posible camino. Lo podríamos resumir como el de la fe no correspondida. Porque Dios no es sólo presencia, es también exigencia y el enfrentamiento con esa exigencia y la falta de respuesta prolongada puede llevar al sujeto al abandono de la Presencia para no tener que sentir el acicate permanente de la exigencia. Así, el «mañana le abriremos, respondía, para lo mismo responder mañana», puede conducir al hombre a cerrarse definitivamente en sí mismo y a hacer oídos sordos definitivamente a la llamada.

La sociología permite descubrir situaciones nuevas en nuestras sociedades secularizadas. A veces, correspondiendo a los casos en que la presión social de una sociedad religiosa conducía a una religión sociológica, puede actualmente darse el caso de que la presión de la cultura de la increencia produzca casos de «increencia sociológica» no asumida personalmente por el sujeto. En otras ocasiones, podemos asistir a casos en los que no se pierde la fe, sino que simplemente la fe falta sin que se haya tenido nunca, ni, al decir de los testigos, nunca se haya echado de menos. Se trata de casos de agnosticismo y de indiferencia radicalizada de los que no faltan testimonios¹⁵⁷, y en los que, más que de camino hacia la increencia, habría que hablar de nacimiento y de instalación vital permanente en ella.

No faltan casos en los que a la increencia se llega por un acto expreso de rechazo que reniega de la fe. ¿Se reniega en estos casos de la fe o de sus deformaciones? ¿De Dios o de las

156. Cf. C. Campbell, *o.c.*, 94-102.

157. Cf. algunos relatos contenidos en Ch. Chabanis, *Existe Dios? No*. Buenos Aires, Hachette, 1976, 68-73.

caricaturas que de El nos fabricamos? A los creyentes nos resulta inconcebible el rechazo expreso, consciente de Dios. Pero la psicología de la religión se ha ocupado de la rabia y la agresividad de algunas actitudes ateas que tal vez tengan su explicación en el carácter absoluto del Dios a que se oponen y en la radicalidad de la adhesión que exige.

Pasemos, para terminar la descripción de la increencia, al análisis de ese colectivo numeroso que, sobre todo en los países de mayoría creyente, constituye el grupo de los no practicantes.

6

La falta de práctica religiosa y el alejamiento de la fe

En todas las encuestas sobre actitudes y conductas religiosas, aparece un contingente mayoritario de la población que se sitúa en posiciones intermedias entre los no creyentes y los creyentes fervorosos, en ese *continuum* que va de la increencia a la fe. Hasta ahora, en nuestro mundo, se los viene denominando sencillamente católicos no practicantes, refiriéndose con ello al hecho de que no frecuentan o frecuentan con muy escasa asiduidad las prácticas religiosas de culto.

Los criterios para esa denominación suelen ser la presencia menos asidua en la celebración dominical de la Eucaristía y el no cumplimiento de las normas relativas a la confesión y comunión anuales. El lenguaje pastoral los suele denominar también, utilizando un símbolo frecuente en la misma Escritura, los alejados. Estas denominaciones resultan ya poco satisfactorias, debido a que se ha tomado conciencia de la relatividad del criterio adoptado, una vez que la «práctica religiosa» ha dejado de ser nota característica del católico ideal, como sucedía cuando éste coincidía con el católico practicante.

Resulta extraordinariamente difícil identificar con precisión, desde el punto de vista religioso, a este colectivo, que en

las últimas encuestas representa al mayor número de personas. Los incluidos en él pueden teóricamente situarse en una escala que tendría sus dos extremos en aquellos que siendo ya en realidad no creyentes, mantienen su identificación como católicos por razones sociales, culturales, de adhesión a una tradición familiar o de lejana vinculación institucional; y, por el otro extremo, en aquellos que mantienen e incluso cultivan la adhesión personal de la fe, pero por diferentes razones: distanciamiento en relación con una práctica que consideran inadecuada, postura crítica en relación con la institución eclesial, o, simplemente, dificultades para integrar la práctica oficial en la distribución del tiempo que les impone su vida, distancian su frecuentación de la Eucaristía y del resto de los sacramentos.

La acentuación de uno u otro extremo de la escala, explica —otra cosa es que también necesite explicación cada una de estas acentuaciones— los juicios contradictorios que sobre la situación del catolicismo español se vierten en una misma época. Así, mientras los obispos españoles en su documento sobre la visita del Papa y la fe de nuestro pueblo afirmaban: «Estos vaivenes y crisis no han afectado a la gran masa de nuestros fieles ni en la firmeza de su fe ni en su entrañable pertenencia a la Iglesia»¹⁵⁸, otros diagnósticos constatan la descristianización de los españoles y declaran a España país de misión o defienden la necesidad de una segunda evangelización.

Felizmente los estudios sociológicos más detallados que nos proporcionan las encuestas recientes nos permiten un conocimiento más preciso de la situación de estas personas en relación con la fe y una más perfecta identificación de su posición religiosa. El recuento de alguno de estos datos nos parece muy útil para conocer el alcance real de la fe y la increencia en la situación actual y, por tanto, los posibles destinatarios de la acción evangelizadora.

Son muchos los criterios que pueden adoptarse para detectar la situación real de una persona en relación con la religión y la fe. En la misma Escritura aparece esta diversidad de criterios: la atención a los marginados (Sant 1,27), la confesión explícita de fe en Jesucristo (1 Jn 5,1), el cumplimiento de los

158. n. 20.

mandamientos (1 Jn 5,2), el amor al prójimo (Mt 25,31-46; 1 Jn 4, 19-21). Desde nuestra preocupación fundamentalmente fenomenológica, se impone, pues, como forma de proceder, ir recorriendo las diferentes mediaciones que la fenomenología de la religión propone como fundamentales en el conjunto del hecho religioso para anotar —en la medida en que los estudios lo permitan— el comportamiento de este grupo de personas en relación con cada una de ellas.

Comencemos por el más frecuentemente utilizado: la práctica cultural y, más concretamente, la asistencia a la misa dominical, ya que los datos son menos claros en relación con otros sacramentos¹⁵⁹. De acuerdo con los datos obtenidos por censo, el número de los católicos practicantes se eleva a un 30 %¹⁶⁰, lo cual —teniendo en cuenta que aproximadamente el 20 % se considera no creyente— permite hacer fácilmente el cálculo de los no practicantes. Anotemos que este número ha aumentado considerablemente, según todos los estudios. Hoy es, parece ser, cuatro veces mayor que hace quince años¹⁶¹. Además, la evolución de la práctica juvenil parece indicar que la tendencia se mantendrá a la baja. En efecto, de acuerdo con el último estudio sobre la juventud¹⁶², el número de jóvenes no muy practicantes y no practicantes ha pasado del 7 % en 1960 al 18 % en 1975, al 23 % en 1977, al 45 % en 1982 y al 55 % en el 84. Este último porcentaje representa, pues, el número de los no practicantes en edad juvenil, los que están en «excedencia voluntaria religiosa»¹⁶³, lo que parece significar que el número de los no practicantes en edad adulta está llamado a crecer en los próximos años.

En relación con las mediaciones racionales de la fe, las encuestas existentes nos permiten un conocimiento bastante aproximado de los contenidos de la fe de estas personas y del grado de adhesión subjetiva a los mismos. En los dos casos,

159. F. Azcona San Martín, *La práctica religiosa ayer y hoy*, en *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1985, 37-70.

160. F. Azcona San Martín, *Art. cit.*, 39.

161. F. Azcona San Martín, *Ibid.*, *Ibid.*

162. Fundación Santa María, S.M., 1984.

163. J.J. Toharia, *Ibid.* 249.

tales encuestas ponen de relieve un notable deterioro de este aspecto de la fe del colectivo de los no practicantes. Subrayaremos algunos datos como ejemplo: Según un estudio de 1984¹⁶⁴ de los católicos no practicantes sólo el 48 % cree firmemente que Dios creó el mundo; sólo el 44 % cree firmemente que Jesucristo es Dios; el 38 % cree en la existencia del cielo, el 31 % en la virginidad de María y el 26 % en la resurrección de los muertos. En la encuesta a los jóvenes de 1984, tres de cada cuatro jóvenes creen en la existencia de Dios, pero sólo el 48 % cree en un Dios personal, casi un tercio (27 %) entiende por Dios alguna clase de espíritu o fuerza vital y el 16 % no tiene una idea clara de Dios.

En cuanto a la firmeza de la adhesión, de los jóvenes no practicantes un 36 % cree firmemente; un 45 % más bien cree; un 15 % duda; un 2 % más bien no cree y un 1 % no cree en absoluto. «La creencia, concluye un sociólogo, es afirmada, pero se manifiesta ya más claramente una orientación hacia la duda¹⁶⁵. De estos datos, relativos a las mediaciones racionales de la fe, no parece exagerado sacar las siguientes conclusiones: Se trataría de «creencias confeccionadas a la medida». «La frontera que ayer separaba la creencia de la increencia se ha desdibujado. Desde los católicos practicantes —entre los cuales se dan ya, por cierto, abundantes desviaciones de la ortodoxia— hasta los no creyentes, existe un *continuum*»¹⁶⁶ que constituye el bloque fluido de los alejados desde el punto de vista de la ortodoxia.

Recurramos, en tercer lugar, al terreno de las mediaciones éticas de la fe, es decir, al campo de los valores y las normas por los que los no practicantes se guían en su conducta. La primera ponencia del Congreso de evangelización ha recogido un número suficiente de datos. Nos contentamos con remitir, como muestra, a éstos tomados de la encuesta a la juventud: El 70 % de los jóvenes ha experimentado con cierta frecuencia la

164. Cf. por ejemplo, los datos de la encuesta citada en las notas anteriores, 259-269. Otros datos en la primera ponencia del ya citado Congreso de evangelización.

165. J. Martínez Cortés, *Art. cit.*

166. Congreso «*Evangelización y hombre de hoy*». *loc. cit.* Primera ponencia, 20.

sensación de arrepentimiento, lo que supone que tienen interiorizado un código ético. Pero a la hora de definir sus contenidos: casi siete de cada diez jóvenes piensan que no puede haber líneas directrices absolutamente claras sobre lo que es el bien y el mal. Y su universo moral, en comparación con los contenidos del Decálogo, aparece así: el 52 % se identifica con el quinto mandamiento; el 51 % con el cuarto; el 35 % con el séptimo; el 19 % con el octavo y el 17 % con el décimo; mientras con los mandamientos relativos a la ética sexual no se identifica más que un 14 %. El 64 % de los católicos no practicantes se muestran de acuerdo con la posibilidad de una completa libertad sexual. Aquí tenemos, pues, unas indicaciones suficientes para evaluar el grado de alejamiento de los no practicantes en el terreno de la moral.

¿Cuál es la situación de los no practicantes en relación con la Iglesia? Parece un dato que se deduce de todas las encuestas que, de todo el sistema religioso, la institución eclesiástica es el elemento más afectado por la crisis. Por habernos referido ya a este hecho, nos contentamos con un par de datos: Si en la encuesta sobre los valores de los europeos, la Iglesia ocupaba un lugar «honorable» —en torno a la media— en comparación con el resto de las instituciones, las encuestas a los jóvenes muestran una actitud notablemente más crítica. Buena muestra de ello son los porcentajes muy bajos de los que piensan que la Iglesia está dando respuesta a las necesidades del hombre en el terreno de la moral, de lo familiar e incluso de lo espiritual¹⁶⁷ o la percepción que los jóvenes vascos muestran de la Iglesia en relación con el poder¹⁶⁸. Es verdad que el desenganche institucional se inscribe en el contexto más amplio de rechazo de las instituciones en general¹⁶⁹. Pero el que sea general no quita importancia al desenganche institucional en relación con la Iglesia. El hecho es que, según una encuesta, sólo el 30 % de los jóvenes confía mucho o bastante en la Iglesia y que, comparativamente, «los jóvenes confían más en casi todas las insti-

167. Cf., por ejemplo, *Juventud española 1984*, Madrid, Fundación Santa María, S.M., 1985, 96, 272.

168. Cf. encuesta citada, 210.

169. G. Lipovetsky, *o.c.*, 35-36.

tuciones sociales que en la Iglesia»; por encima de ella en la estima de los jóvenes están la enseñanza, las leyes, la prensa, la justicia, las fuerzas armadas, los parlamentos central y autonómico¹⁷⁰.

Tal es, descrito *grosso modo*, el perfil del alejado en relación con las más importantes mediaciones de la vida religiosa. ¿Cuál es la influencia de ese alejamiento sobre la fe misma? Algo indica sobre ese alejamiento el deterioro de la fe tanto en sus contenidos como en la firmeza de la adhesión que constatabamos hace un momento. Por otra parte, es opinión común —confirmada por nosotros al hablar de los itinerarios hacia la increencia— que el abandono del ejercicio de las mediaciones debilita la actitud y la pone en peligro de desaparición. La no práctica es considerada sobre la base de la experiencia de muchas personas como un plano inclinado hacia la pérdida de la fe y el abandono de la vida religiosa misma. Con todo, la cuestión que acabamos de plantear no es fácil de responder con la sola base de datos de encuestas. Vamos a intentar una aproximación recurriendo al análisis de algunos indicios.

En efecto, la presencia de determinadas preocupaciones, preguntas, necesidades emparentadas con lo religioso en un sujeto pueden servir de indicativo de la permanencia o la desaparición del interés, la curiosidad o el aprecio hacia la religión. Pues bien, algunas cuestiones presentes en las encuestas nos informan sobre estos extremos. Así, es considerable el número de personas —64 %— que frecuentemente o algunas veces se pregunta por el sentido de la vida; son también muchas —59 %— las que piensan con frecuencia o algunas veces en la muerte. Y son también mayoría —55 %— los que no tienen el sentimiento de que la vida carezca de sentido¹⁷¹. Dato aún más significativo y que se repite en las diferentes encuestas, un número muy alto de personas tiene momentos de oración, me-

170. J. González Anleo, *Los jóvenes y la religión «light»*. «Cuadernos de realidades sociales» (1987) nn. 29-30, p. 25.

171. J. Stoetzel, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983, 102-106; para los datos referentes a España, J.A. Orizo, *España, entre la apatía y el cambio social. Una encuesta sobre el sistema europeo de valores. El caso español*. Madrid, Mapfre, 1984, 146.

ditación, contemplación o algo parecido. En el mismo sentido se sitúan estos otros: Dios es relativamente importante en la vida para un 61 % de los encuestados¹⁷². Es decir, que las necesidades espirituales, que no se identifican con las religiosas pero que están estrechamente emparentadas con ellas, parecen permanecer en nuestra sociedad fuertemente secularizada, hasta el punto de que el analista de la encuesta sobre los valores de los europeos, concluye: «Parece que la atracción hacia lo sagrado, lo numinoso como decía R. Otto, forma parte de la constitución psicofisiológica del hombre¹⁷³».

Todos estos datos parecen indicar la permanencia, a pesar del alejamiento, de una necesidad religiosa no suficientemente satisfecha por la Iglesia. En el mismo sentido apuntan los datos acumulados desde los años sesenta sobre la permanencia de lo sagrado, el hombre no secular, así como los estudios más recientes sobre los nuevos movimientos religiosos sobre todo juveniles¹⁷⁴. El carácter marginal en relación con las instituciones e iglesias de todos estos movimientos apunta en la misma dirección de una notable falta de respuesta de la institución eclesiástica a las necesidades religiosas —más o menos ambiguas— de sectores importantes de la población sobre todo juvenil.

○ A partir de los datos anteriores, tal vez pudiera dibujarse como perfil que corresponde a un buen número de los creyentes no practicantes el siguiente: Son personas que conservan en algún grado unas necesidades religiosas más o menos profundas; que, sobre la base de esas necesidades mantienen una relación con la tradición representada por la Iglesia; que no encuentran en la Iglesia respuesta adecuada a esas necesidades y seleccionan entre las mediaciones eclesiales y otras procedentes de otros campos las formulaciones racionales, las celebraciones litúrgicas o privadas, las conductas éticas, las vinculaciones institu-

172. F.A. Orizo, *o.c.*, 178, aunque sólo un 7 % aparece dispuesto a sacrificar su vida por Dios o las creencias religiosas, es decir, tendría «vocación de mártir». *Ibid.*, 79.

173. J. Stoetzel, *o.c.*, 295.

174. Cf., por ejemplo, F.W. Haack, *Jugend-religionen*, München, Claudius Verlag, 1980²; J. Vernet, *Sectes et réveil religieux. Quand l'Occident s'éveille*, Mulhouse, Salvator, 1976.

cionales, que mejor corresponden a las necesidades que siguen experimentando y las que resultan más tolerables para el género de vida en que se han instalado y son más plausibles en el tipo de sociedad y de cultura en el que viven inmersos.

Tres son los rasgos señalados por los sociólogos como característicos de la forma de encarnar la religión este sector de creyentes. El ya aludido de la selección «a medida» de las mediaciones racionales de acuerdo con un criterio que suele coincidir con una especie de «religión natural» un tanto devaluada: el denominado con la expresión «religión *light*» y que indica las vagas referencias religiosas sobre una conducta apenas tocada y desde luego no transformada por ellas. Lo que podríamos, pues, denominar también, reducción de la religión a barniz de una vida no tocada por ella. Y la especie de «excedencia religiosa voluntaria» sobre todo en relación con lo institucional, o la «estampida institucional» de gran parte de los no practicantes.

Conclusión

La descripción de la increencia actual, aunque sea tan rápida como la que nosotros acabamos de ofrecer, suscita numerosas cuestiones a quien la realiza —y este ha sido nuestro caso— con la mirada y el interés puesto en la fe cristiana y sus posibilidades de mantenimiento y de difusión en nuestra sociedad. Como conclusión de ellas señalaré las cuestiones más importantes que de la descripción anterior se destacan ante el creyente, cuestiones que abren, suscitan y en alguna medida guiarán la reflexión sobre la evangelización contenida en la segunda parte.

La increencia ha dejado de ser exclusivamente un problema personal, aunque nunca deje de serlo para quien ha optado por la increencia o se ve sumido en ella. Las proporciones y las características del fenómeno lo convierten en un hecho social que repercute de forma clara sobre la condición social del fenómeno de la fe y que origina una nueva forma de presencia de la religión y sobre todo de sus instituciones en las nuevas circunstancias. Creo que a esa nueva forma de presencia alude sobre todo el término de secularización con el que seguimos caracterizando a nuestra sociedad desde el punto de vista religioso. Este hecho repercute sobre todos los aspectos de la realización de la fe, y debe ser tenido en cuenta por cuantos se

ocupan de vivirla, pensarla, promoverla y gestionar las instituciones en que se apoya.

Particular importancia tiene, en este sentido, el aspecto del fenómeno que hemos designado como constitución de una cultura de la increencia. En él confluyen muchos factores, como la militancia cultural de los no creyentes, la posible multiplicación de su influencia por unos medios de comunicación dominados por ellos, pero también la inoperancia, la esterilidad cultural del cristianismo en largos períodos de la época moderna y el anacronismo de muchas de las mediaciones de la fe que tornan insignificante un cristianismo que podría hacer aportaciones decisivas a la cultura de nuestro tiempo. En todo caso, esa situación cultural de la increencia supone la extensión de un clima enrarecido para el ejercicio y el pensamiento de la fe y explica el malestar religioso que no pocos creyentes experimentan en nuestros días.

En relación con este aspecto de la situación, tiene especial importancia la democratización de los principios de la modernidad, es decir, su extensión a capas cada vez más amplias de la población, en virtud de la democratización de la cultura, de la ampliación de los niveles obligatorios de la enseñanza y de la influencia de los medios de comunicación social. Hoy no hace falta ser un enciclopedista o un filósofo para atreverse a pensar por sí mismo, o mejor, porque lo anterior tal vez sea demasiado difícil, para atreverse a pensar en contra de las tradiciones recibidas y de los maestros que pasan a serlo en virtud de la delegación de una institución. Hoy, por ejemplo, difícilmente abdicará una persona de su curiosidad o su necesidad de dar razón de lo que piensa en los «doctores que pueda tener la Santa Madre Iglesia». En cada persona hay, en la actualidad, un representante de la racionalidad crítica, que decide soberanamente sobre lo que debe aceptar y rechazar de las «verdades de fe» o de los principios reguladores de la conducta. Esto explica la extensión de esa elección de las mediaciones religiosas a que nos hemos referido y la confección de una religiosidad y un cristianismo a la medida, en lo relativo a la ortodoxia y a la moral.

Tal situación comienza a manifestarse en nuevos frentes a los que va extendiéndose el mismo afán emancipador. Pensemos, por ejemplo, en las dificultades crecientes que experi-

mentan las mujeres para encontrar su lugar en la Iglesia y en la influencia que esto va teniendo en la identificación o, mejor, en el alejamiento de su identificación en relación con el cristianismo. Pensemos también en los todavía tímidos movimientos de los laicos que reclaman su autonomía, su mayoría de edad y su corresponsabilidad en la Iglesia y no siempre desde el sano despertar de la conciencia de su condición y de su dignidad de bautizados. Pensemos, por último en la extensión de las pertenencias parciales, críticas a la Iglesia y en la cada vez más acusada tendencia a justificar la posibilidad y la necesidad de disentir en relación con su jerarquía, como expresión de la toma de conciencia de esa autonomía.

Este último aspecto nos introduce en la última cuestión que plantean los datos acumulados a lo largo de esta segunda parte: el deterioro de la credibilidad de la institución eclesiástica y el alejamiento consiguiente. Con consecuencias difícilmente previsibles en un sistema religioso como el cristianismo católico, en el que la constitutiva dimensión eclesial del ser cristiano había sido vivido hasta ahora bajo la forma de una monolítica y uniforme identificación con el sistema institucional eclesiástico hasta en sus más mínimos y exteriores detalles.

Todos estos puntos de conflicto están indicando otros tantos temas de un diálogo, todavía pendiente, de la jerarquía y de la teología católicas con el pensamiento y la mentalidad surgidas de la modernidad. Tal diálogo¹⁷⁵ —con todas las leyes propias de una actitud de diálogo— me parece imprescindible para que la fe recupere su lugar en la situación de modernidad.

En este sentido, terminaré con una anécdota significativa. Hace no mucho, con ocasión del Centenario de santa Teresa de Lisieux, un teólogo eminente y no francés, se dirigía a los franceses en estos términos: «¿Por qué regalarnos indefinidamente con comentarios sobre Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, comentarios con los que no sabemos qué hacer?»

175. Cf. *Ecclesiam Suam*. Sobre el tema A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*. Paris, Éditions Universitaires, 1964. Materiales interesantes para ese diálogo, con la opinión de interlocutores no creyentes, en Jacques Marx, *Athéisme et agnosticisme*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1987.

Para terminar pidiéndoles: «Que Francia, país de grandes santos, continúe dándonos la limosna de la santidad»¹⁷⁶. A mí me parece sumamente deseable que los teólogos y la Iglesia de Francia y del resto de los países nos ofrezcan la limosna de la santidad. Pero creo que la santidad hoy día pasa, para los teólogos y para la Iglesia, por un uso de la inteligencia de la fe que exige de ellos dejarse interpelar por las críticas del cristianismo que suponen las formas actuales de increencia y escuchar sus interpretaciones, incluso las más radicales. Sobre todo, porque esa confrontación, bien mirada, no se reduce a la confrontación con unos no creyentes que existan junto a nosotros o enfrente de nosotros. Con frecuencia esa confrontación evidencia la confrontación que constantemente está teniendo lugar en nosotros en la medida en que para ser cristianos tenemos que estar superando permanentemente la tentación de la incredulidad y las razones con que se nos impone.

176. P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*. o.c., 11.

II. La evangelización

1

Introducción

La evangelización es tema prioritario de reflexión en la Iglesia de nuestros días. Primero fue el Concilio Vaticano II el que asumiendo y sancionando movimientos anteriores, como el desarrollo de la Acción Católica, los movimientos de apostolado en el mundo obrero y la Misión de Francia formuló con toda claridad que la Iglesia es toda ella misionera y que a toda la Iglesia incumbe la «dulcísima obligación de la difusión del Evangelio»¹. Después, a los diez años del Concilio, la evangelización fue objeto del Sínodo de los obispos de 1974 y, como conclusión de ese Sínodo dio lugar en 1975 a la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, que es considerada con toda razón como la carta magna de la evangelización y uno de los más hermosos textos del magisterio posconciliar. Ya en nuestra década, el Simposio de los Obispos europeos de 1985 sobre la evangelización de la Europa secularizada, llegaba a la conclusión de que Europa necesita ser de nuevo evangelizada, conclusión que se deducía, con toda claridad para España, del Congreso de evangelización celebrado en Madrid en 1985. No

1. Decreto *Ad Gentes*, 2.

es extraño que tras todas estas tomas de postura, los obispos españoles concluyeran también en 1985: «Es la hora de la evangelización»². De hecho no hay plan pastoral diocesano o parroquial o proyecto de Congregación religiosa que no proponga entre sus objetivos prioritarios el de la evangelización. Pero una mirada a las acciones a que han conducido todos esos planes y hacia la organización de la vida, los cauces institucionales, la distribución de recursos personales y materiales, permite constatar una enorme desproporción entre el nivel de las afirmaciones y los proyectos teóricos y el de las realizaciones efectivas y la movilización de instituciones y personas con vistas a la puesta en marcha de esa evangelización.

Esta situación desanima a quien pretende emprender una reflexión más sobre este aspecto de la vida cristiana. Una consideración teórica del tema corre el peligro de aumentar hasta la inflación elementos que ya están en la mente de todos y repetir hasta la saciedad razones que forman parte de las evidencias de las que goza la actual conciencia cristiana. Para evitar este peligro vamos a orientar nuestra consideración a buscar las razones de la desproporción entre la teoría y la práctica en este terreno y a ofrecer materiales que ayuden a reducir esa desproporción y colaboren en la movilización efectiva de los cristianos y la puesta de las comunidades cristianas en estado de evangelización.

La orientación que pretendemos imprimir a nuestra reflexión explica que nos detengamos menos en el estudio teológico sistemático de la cuestión³ y que dirijamos nuestra atención preferentemente hacia las cuestiones que tienen que ver con la realización efectiva, por las comunidades cristianas y sus miembros, de las actitudes y las tareas evangelizadoras.

Misión, apostolado, evangelización

La misma tarea ha sido designada a lo largo de la historia de la Iglesia con estos tres términos. Cada uno de ellos contiene connotaciones propias y han dado lugar al subrayado de aspectos peculiares de la acción que designan.

2. Conferencia Episcopal Española, *Testigos del Dios vivo*, 1985, n. 53.

3. Cf. A. Cañizares, *La evangelización, hoy*. Madrid, Marova, 1977; C. Floristán, *La evangelización tarea del cristiano*. Madrid, Cristiandad, 1978; D. Borobio, *Los laicos y la evangelización*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1987; A. Iniesta, *Anunciar a Jesucristo en la España de hoy*. Madrid, HOAC, 1987. Joan Guiteras, *Evangelizació*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985.

«Misión» es la palabra con que se designaba, a partir del envío del Hijo —el enviado— desde el Padre para la salvación del mundo, el envío de la Iglesia para dar testimonio de Jesucristo. Utilizado en plural, «misiones», la palabra pasó a designar la acción que un grupo especial de cristianos, por encargo de la Iglesia y en su nombre, realizaba en países no cristianos y con el fin de implantar en ellos el cristianismo. Esta aplicación de la palabra a la acción de la Iglesia en países no cristianos hizo que su acción en los países cristianos perdiese de vista su condición misionera, a partir del supuesto, no siempre verificado, de que en ellos el Evangelio ya estaba anunciado y la conversión conseguida, con lo que la acción pastoral parecía deber reducirse al mantenimiento del cristianismo y a su alimentación y perfeccionamiento. La palabra cambió en parte de significado cuando, al constatar a partir de los años cuarenta, el progreso de la increencia en los países cristianos, éstos fueron siendo considerados, uno tras otro, país de misión, y se descubrió la necesidad de cambiar la orientación de la acción pastoral en ellos, convirtiéndola en una pastoral misionera. A partir de entonces, misión tendrá un doble significado, según se emplee en singular o en plural. Misiones se referirá fundamentalmente a las Iglesias en países en los que el cristianismo no está todavía implantado y a su acción. La misión —y el adjetivo misionero— designará en cambio la acción de la Iglesia dirigida hacia los alejados de la fe y los no creyentes, incluso cuando éstos se encuentren en países con una aparente mayoría cristiana.

«Apostolado» significa, a partir de su etimología griega, lo mismo que misión en su etimología latina. Ha designado la acción de los apóstoles, es decir, los enviados por Jesucristo para anunciar su Evangelio y ser sus testigos en el mundo. Pero durante bastante tiempo se ha utilizado la palabra para designar la vertiente activa de la vida cristiana en contraposición a su lado contemplativo —recuérdese «el alma de todo apostolado»— incluso cuando la acción se refería a colectivos o personas ya creyentes. Se trataba de un nombre para designar la acción pastoral en su conjunto. Aplicado a los laicos, el término apostolado vino a designar la incorporación de los seculares, en los momentos en que comienza a percibirse la insuficiencia de la jerarquía para esta tarea, en el desarrollo de la acción pastoral en su conjunto. Por otra parte, la definición de este apostolado

de los seculares como «participación en el apostolado jerárquico de la Iglesia» indica cómo esa participación aparecía como efecto de una especie de delegación en ellos de una tarea que correspondería de suyo a los sucesores de los apóstoles, a los miembros de la jerarquía. En los años posteriores al Concilio Vaticano II se va a extender progresivamente en la Iglesia el término «evangelización» para designar la tarea del anuncio del Evangelio tanto a las personas y sociedades que todavía no conocen a Jesucristo como a las que, en el interior de los países tradicional y mayoritariamente cristianos, se han alejado de la fe o han nacido y crecido fuera de ella.

Los dos hechos decisivos en el cambio de vocabulario son, sin duda, la celebración del Sínodo de los Obispos de 1974, destinado al estudio y la promoción de la evangelización y la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI. Pero con el cambio de vocabulario se expresa, además, una forma renovada de comprender la tarea a la que se refiere el término, que da lugar a una nueva conciencia de la Iglesia. Rasgos de esta nueva conciencia son el carácter central y constituyente que se atribuye a la evangelización en el conjunto del ser cristiano; la incumbencia universal de la tarea a todos los miembros de la Iglesia; la convicción de que constituye una dimensión de todas las otras tareas de la Iglesia y debe hacerse presente en todas las situaciones, también en las orientadas a los ya creyentes, aunque se aplique de forma prioritaria en relación con los todavía no creyentes o los que han dejado de serlo⁴.

4. Cf. S. de Fiores, *Apostolado*, en *Nuevo Diccionario de espiritualidad*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1983, 70-84.

Situación de la Iglesia en relación con la evangelización

Puestos a describir esta situación hace sólo unos años, constatábamos en nuestro país una sensación muy extendida de crisis, un extraño encogimiento de los cristianos, tal vez como reacción al fracaso de los métodos y las acciones apostólicas de los años posteriores a la guerra civil, y un considerable desánimo de los evangelizadores, clero y religiosos, como consecuencia de la crisis que estaban atravesando esos colectivos en la Iglesia⁵. Hoy puede afirmarse que la situación ha mejorado. Hemos llegado a ver con claridad la necesidad de la evangelización, conocemos mejor las razones de esa necesidad, percibimos su urgencia. Indicios de esa mejora son los muchos documentos de los Obispos⁶, los programas pastorales, las reflexiones en todos los niveles. Podría decirse que el tema de la evangelización goza de notable actualidad, casi que está de moda. Pero también es verdad que en el terreno de la práctica no terminamos de dar pasos concretos. Así, si ha habido un progreso notable en el desarrollo del movimiento catequético y en la formación de comunidades, este progreso no se da en cambio en la promoción de acciones evangelizadoras. Se observa todavía en nuestra Iglesia una gran falta de vitalidad religiosa; no terminamos de dar con la forma de presencia de la fe y de la Iglesia en nuestras sociedades pluralistas, en cambio y secularizadas. No contamos con las estructuras necesarias para poner en pie una acción evangelizadora efectiva; la organización eclesial, los principales agentes de su acción, están envejecidos⁷; no nos decidimos a emprender —o a continuarla cuando la hemos iniciado— una transformación de esas estructuras que toda persona con capacidad para ver la realidad estima indispensable. De ahí que con más razón que Pablo VI para la Iglesia universal, pero

5. Cf. la acción evangelizadora de los cristianos. Algunos elementos para el esclarecimiento de una situación en crisis. *La religión en nuestro mundo*. Salamanca, Sígueme, 1978, 189-197.

6. Conferencia Episcopal Española, *Testigos del Dios vivo*, 1985; *Los católicos en la vida pública*, 1986.

7. J. Martínez Cortés, *¿Un proyecto de evangelización?* «Razón y fe» 216 (1987) 1069, noviembre, 975-986, esp. 984-986.

doce años después, podemos seguir preguntándonos en relación con la Iglesia española: «¿Qué es de la Iglesia diez años después del Concilio? ¿Está anclada en el corazón del mundo y es suficientemente libre e independiente para interpelar al mundo? ¿Da testimonio de la propia solidaridad hacia los hombres y al mismo tiempo del Dios absoluto? ¿Ha ganado en ardor contemplativo y adoración y pone más celo en la actividad misionera, caritativa, liberadora?...»⁸. De ahí también que las respuestas que podemos dar a todas esas preguntas disten mucho de ser positivas. Más aún, una lectura atenta de muchos signos produce la triste impresión de que no sólo no se avanza sino que las orientaciones que por parte de algunos de sus máximos responsables quieren imponerse a no pocas Iglesias particulares en España y en otros lugares, tienden a producir un repliegue de la Iglesia sobre sí misma y a abandonar las posiciones evangelizadoras que tímidamente se iban tomando, aun cuando se siga manteniendo un discurso teórico en el que la evangelización sigue apareciendo como objetivo prioritario⁹. Las consecuencias de tales orientaciones no son difíciles de prever. Las podríamos resumir en la disgregación de grupos y personas, el repliegue casi sectario de no pocos grupos eclesiales sobre sí mismos, y el desánimo de agentes de pastoral y comunidades cristianas marginadas por la desconfianza de las instancias de las que proceden esas nuevas orientaciones, y frecuentemente desprovistas de recursos para mantener al mismo tiempo la libertad, la difícil comunión eclesial y el dinamismo apostólico.

El anterior análisis de la situación explica los subrayados de nuestra reflexión en esta segunda parte. No insistiremos —aunque alguna referencia es indispensable— en la teología de la evangelización. Supuesto el análisis y la interpretación de la increencia, ofreceré algunas reflexiones sobre la respuesta de la fe, de la Iglesia y de su acción pastoral a esa grave situación. Procuraré, además, que en mi reflexión no falten la propuesta

8. *Evangelii Nuntiandi*, 76.

9. Cf., entre otros testimonios, G. Zizola, *La restauración del Papa Wojtyla*. Madrid, Cristiandad, 1975; J.I. González Faus, *Apuntes de espiritualidad para el invierno eclesial*, «Sal Terrae» 75 (1987) n. 888-889, julio-agosto, 581-592; y J. Iglesias, *Nerviosismo en la Iglesia*. *Ibid.* n. 893, diciembre, 887-902.

de posibles respuestas a las causas que están impidiendo a la Iglesia española, a pesar de todas las reflexiones teóricas, de todos los documentos y de todas las exhortaciones, ponerse en pie de evangelización para que el mundo crea.

El hecho de la increencia y las respuestas de los creyentes al mismo

El despertar de la conciencia evangelizadora podría haber surgido en la Iglesia actual de la vivencia intensa de la experiencia cristiana. De ahí surgió el impulso evangelizador del cristianismo primitivo: «Lo que hemos visto y oído no lo podemos callar», respondían los apóstoles a la prohibición de anunciar el nombre de Jesús en Jerusalén (Hch 4,20). Pero no parece haber sido así. En eso radica su debilidad y eso explica algunos de sus peligros. Sobre todo su tendencia a pasar de respuesta a reacción, con los múltiples sentidos que la palabra conlleva.

Que la increencia crece en nuestro entorno es algo evidente. Pero ¿cómo estamos respondiendo los cristianos a este hecho? La primera respuesta que aparece entre nosotros reproduce literalmente la de la parábola de la cizaña: «algún enemigo ha hecho eso» (Mt 13,25). Si un pueblo que considerábamos cristiano y cuya fe no habría sufrido un influjo profundo de la crisis de la modernidad¹⁰, abandona la práctica religiosa y se siente notablemente distanciado de la Iglesia es por la acción de algunos enemigos perfectamente identificables: los responsables de la vida pública que pretenden solapadamente borrar la presencia del cristianismo en la sociedad española, y algunos órganos de difusión de la cultura y medios de comunicación social que no tienen el debido respeto al fenómeno religioso y parecen proponerse la descristianización del pueblo. Situado ahí el mal, identificado ese chivo expiatorio, se adivina cuáles serán las insistencias y los subrayados de los autores de ese diagnóstico.

10. Cf. el juicio a todas luces excesivamente optimista contenido en Conferencia Episcopal Española, *La visita del papa y el servicio a la fe de nuestro pueblo*. Madrid, PPC, 1983, n. 20.

Se tratará, sobre todo, de dotar a la Iglesia de medios de comunicación más poderosos que contrarresten el influjo de los medios anticristianos y de invitar a los cristianos a participar en la vida política o a organizarse como tales en ella para asegurar una gestión de los asuntos temporales en consonancia con los fines últimos a que ordena al hombre la vida cristiana. Tal respuesta tiene el defecto de no medir bien el alcance del fenómeno de la increencia, de echar sobre otros todas las responsabilidades sin detenerse a sospechar que tal vez algunas puedan recaer también sobre los creyentes, la Iglesia y sus responsables y, por último, de olvidar que durante bastantes años hemos tenido en nuestras manos el poder, las instituciones y no pocos medios sin que con ellos hayamos «asegurado» la fe del pueblo. Acostumbrados a verlo todo desde la institución de la Iglesia podemos olvidar que la vida de la fe y sus tentaciones y peligros discurren por cauces más profundos que los creyentes no deberíamos ignorar.

Otra respuesta frecuente al crecimiento de la increencia es la reacción del miedo que genera complejos y bloquea el pensamiento y la capacidad de acción. El aumento de la increencia y del alejamiento de la práctica lleva a veces a los creyentes a descripciones apocalípticas de la situación y a preguntarse con angustia si no estaremos llegando al momento anunciado en forma de pregunta por el Evangelio «Cuando venga el Hijo del Hombre ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18,8). Esta reacción de miedo conduce a los creyentes al complejo de persecución, de *pusillus grex*, a la conciencia de ser un pequeño resto asediado por enemigos y, por tanto, a replegarse sobre sí mismos, a encerrarse en ghettos voluntarios, a vivir la fe a la defensiva de un mundo en el que no se ve otra cosa que maldad y peligro.

Tal reacción comporta numerosos fallos. El primero se refiere a la interpretación misma del hecho, falta, como hemos podido observar al hablar de la interpretación histórica de la increencia, de perspectiva histórica. El fenómeno de la increencia actual no puede ser interpretado, sin excesivo simplismo, en términos de descristianización. En el tan temido y tan anatematizado mundo moderno hay muchos valores cristianos, que tal vez «se hayan vuelto locos» o estén fuera del lugar de que surgieron, pero que pueden seguir constituyendo una verdadera

praeparatio para el anuncio y la recepción del Evangelio. Sobre todo, la reacción que comentamos es indicio de una forma deficiente de encarnación de la fe que, falta de vitalidad interior, todo lo espera de los apoyos exteriores que puedan aportarle una sociedad o una cultura homogéneamente cristianas; una fe que ha perdido el atrevimiento (*parresía*) propio de quien confía en una fe que ha vencido al mundo y que ha sido enviada a él para salvarle; y cae en una encarnación social de la fe que se expone a todos los peligros del sectarismo y del fanatismo temas gráficamente descritos en los estudios psicosociológicos sobre las enfermedades de la experiencia religiosa¹¹. ¿Cuánto habrá, en estas reacciones a la increencia producidas por el pánico, de proyección hacia el exterior de la propia falta de fe?

Señalemos una tercera reacción. En otro lugar la hemos descrito como un contagio de actitudes¹². Nos referimos a la actitud de aquellos creyentes que se dejan seducir por la increencia. Que, llevados de la intención de diálogo con el mundo, olvidan su propia identidad y la diluyen en una forma de vivir que reproduce las valoraciones, los ideales y los criterios de aquellos a los que se debería evangelizar. Estos creyentes suelen terminar por reducir su cristianismo a una vaga referencia a la Trascendencia que sirve de trasfondo a una vida en lo personal y en lo social no tocada por el hecho de creer. Son los creyentes para los que el diálogo supone el abandono de la propia visión de la verdad y que, por tanto, terminan por no aportar nada propio a sus interlocutores. La imagen de la sal que se torna insípida indica que el peligro a que nos referimos al describir esta respuesta no es una novedad en la historia del cristianismo.

Pablo VI señalaba otra forma de acercarse al fenómeno de la increencia: «El humanismo laico y profano ha aparecido en sus terribles proporciones y ha desafiado al Concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha enfrentado con la religión —porque de una religión se trata— del hombre que se ha hecho Dios. ¿Qué se ha producido en ese enfrentamiento? ¿Un choque,

11. Cf. a pesar de las deficiencias psico-sociologistas del estudio, E. Mourisier, *Enfermedades del sentimiento religioso*. s.f. del fanatismo sectario. pp. 148-157 (Ed. francesa: Alcan, París 1901).

12. *Cambio religioso e identidad cristiana*, en *Cambios históricos e identidad cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1978, 78-79.

una lucha, un anatema? Todo esto podría haber sucedido. Pero no ocurrió. La vieja historia del samaritano ha sido el modelo de la espiritualidad del Concilio»¹³. Esta actitud que han reproducido no pocos grupos de creyentes después del Concilio se distingue por prestar una atención mayor al hecho; acercarse a los que lo padecen hasta llegar a «compartir la mesa amarga de los pecadores», porque se ve en esa necesidad el reflejo de una necesidad por la que también ellos están aquejados; y, por último, esta actitud se distingue por hacer presente el Evangelio como buena noticia, como promesa de salvación más que como condena y juicio.

No nos cabe duda que esta actitud se inspira en el Evangelio, y que es la que mejor corresponde a su contenido. Nosotros querríamos complementarla con otros aspectos que nos parece caracterizan a la respuesta de los grupos cristianos más generosos.

La increencia no es para ellos fundamentalmente un peligro, ni sólo una necesidad. Es también un reto, un desafío. Precisemos el sentido de estos términos que pueden resultar un lugar común. Con ellos no preconizamos una reacción de los creyentes que considere a la increencia un obstáculo, una dificultad mayor que invite a poner en tensión todas las energías, a echar mano de todos los recursos para responder a ella. Tales actitudes tensas suelen desembocar en voluntarismos personales y en movilizaciones sociales que encajan difícilmente con el carácter gratuito de la fe y con la condición de anuncio gozoso que debe tener la presentación del Evangelio. Que la increencia sea un reto para los creyentes no significa que deba provocar en los creyentes y en la Iglesia la movilización para campañas, acciones proselitistas y, mucho menos, nuevas cruzadas. Significa para nosotros que en ella podemos descubrir los creyentes un signo de los tiempos¹⁴, es decir, un hecho característico de nuestra sociedad a través del cual Dios puede estar dándonos una señal de su paso por nuestra historia, de la presencia siempre

13. Alocución 7 diciembre 1985.

14. Sobre esta categoría teológica, cf. el reciente estudio de L. González-Carvajal, *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros...* Santander, Sal Terrae, 1987.

renovadora de su Espíritu y de su llamada a la construcción de su Reino. En efecto, la increencia constituye, en primer lugar, una crítica radical de la forma de creer los creyentes. Basta que la consideremos con atención para que en sus diferentes formas descubramos el reflejo de nuestras imperfectas, deficientes y hasta pervertidas imágenes y representaciones de Dios; la reacción contra estas deficientes y pervertidas formas de creer que describíamos antes como increencias bajo apariencias religiosas, que tan radicalmente critican algunas formas de ateísmo, que justamente consisten fundamentalmente en críticas de la religión, es decir, de formas concretas de vivir la religión muchas veces representadas por los creyentes. En las formas actuales de increencia descubrimos, además, el eco de las infidelidades a su propia identidad de la institución eclesiástica; la reacción a su incapacidad para ser sacramento de salvación. En la increencia actual, en su extensión, en su crecimiento en nuestra sociedad se nos muestra, además, la crítica muchas veces fundada a nuestra forma de hacer presente la fe, de educarla, de comunicarla, de cultivarla, es decir, la crítica a la acción pastoral de la Iglesia, a sus métodos, a su organización, a sus cauces e instituciones. La increencia actual puede ser para la Iglesia de nuestros días el equivalente de las calamidades sociales y los desastres políticos en la historia de Israel. De ellos sacan constantemente los profetas —los intérpretes de los signos de los tiempos— argumentos para llamar a la conversión a un pueblo que se había vuelto infiel y que tendía a ver en esas calamidades señales del abandono de Dios, cuando eran sobre todo indicios de su propia infidelidad y ocasiones para que Dios llamase al pueblo a superarla.

Hay una confirmación clara en el cristianismo actual de que ésta es la consideración que conviene adoptar sobre el fenómeno de la increencia. La reacción del miedo ha paralizado a muchos grupos y personas creyentes y les ha llevado a verdaderas perversiones en la realización de su cristianismo. Las campañas proselitistas y las cruzadas demuestran a la larga un peligro más que una oportunidad para la vida cristiana de los que las emprenden y para la realización del Reino. Pero allí donde los cristianos, aquejados de serias crisis de función y de identidad se han puesto en contacto con la increencia, se han dejado interpelar por ella y han respondido desde la renovación

que suponía esa interpelación, no tardan en manifestarse frutos de renovación de su vida cristiana, de reconstrucción de su identidad cristiana. Y no podía ser de otra manera, ya que la misión es una dimensión constitutiva del ser creyente y el deterioro de la identidad cristiana muchas veces se ha debido a la pérdida del ejercicio de esa dimensión.

Por todo ello iniciamos nuestra consideración sobre la evangelización como respuesta a la situación de increencia con una especie de meditación teológica sobre la naturaleza y las condiciones de realización de la fe de los creyentes.

2

La evangelización, dimensión constitutiva del ser creyente¹⁵

Una afirmación como ésta puede parecer una evidencia en cuya justificación no vale la pena detenerse. Los documentos conciliares sobre el apostolado de los laicos y la actividad misionera de la Iglesia, los trabajos del Sínodo de los obispos de 1974 y la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* lo han afirmado con toda claridad. Pero la historia del cristianismo muestra que la teología, la espiritualidad y la pastoral cristianas han sufrido notables distorsiones por dar por supuestos aspectos fundamentales del cristianismo cuando en muchos casos estaban muy lejos de haber sido asimilados por el conjunto de los cristianos e incluso por algunos de sus jerarcas. En efecto, sucede con frecuencia en la vida de la Iglesia que rasgos de la conciencia de sí que ésta va adquiriendo en sus núcleos más dinámicos tardan en formularse teológicamente y en plasmarse en sus estructuras organizativas y en sus acciones pastorales. Así, se

15. De este tema nos hemos ocupado recientemente bajo el título *Presencia evangelizadora y compromiso de los cristianos*. «Teología y catequesis» (1987) nn. 23-24, 525-544.

producen a veces lastimosas situaciones de distanciamiento entre, por una parte, la vida de los núcleos más vivos de la Iglesia en los que el Espíritu va suscitando iniciativas que responden a las necesidades reales de los hombres y, por otra, algunas formulaciones teóricas y, sobre todo, las organizaciones y las iniciativas prácticas de la acción pastoral de la Iglesia y grandes sectores de fieles que dependen muy pasivamente de ellas. Es probable que esto suceda en el ámbito que nos ocupa y esto aconseja no dar por supuesta ni por evidente la afirmación de la que partimos. De hecho la historia reciente del cristianismo muestra modelos de realización de la existencia cristiana, encarnaciones de la misma en espiritualidades con frecuencia muy extendidas, formas de organización de la Iglesia y de su acción muy frecuentes que suponen la ignorancia teórica y el descuido práctico de esta verdad fundamental.

Señalemos algunas de esas deformaciones. Por ejemplo, aquellas que consistían en reducir la fe a la adhesión teórica a un cuerpo de doctrina revelado por Dios y enseñado por la Iglesia. Comprensiones fundamentalmente doctrinales de la fe contra las que reaccionaron las interpretaciones personalistas que insistieron en la adhesión personal como núcleo de la misma¹⁶. Tal perversión se extendía a la práctica pastoral reduciendo la iniciación cristiana y el proceso catequético a la enseñanza de unas verdades y a la transmisión teórica de una doctrina, con los problemas consiguientes, nunca resueltos del todo, de la relación entre la fe así entendida y la vida, la praxis de los cristianos.

Señalemos también otro modelo, —propuesto o al menos aceptado como ideal para los «cristianos comunes», es decir, para el conjunto del pueblo cristiano— que insistía en la práctica cultural y en el cumplimiento de determinados preceptos morales como rasgos fundamentales de su cristianismo. Se trata del extendido modelo del «católico practicante» como ideal de vida cristiana.

Aludamos, por fin, en otro nivel de realización del cristianismo, a algunas espiritualidades que se han ofrecido como

16. Como modelo de esta reacción, cf. J. Mouroux, *Je crois en toi. La rencontre avec le Dieu vivant*. Paris, Editions du Cerf, 1965.

modelos y cauces para la realización de la vida consagrada. Así, la espiritualidad de la *fuga mundi*, huida del mundo o el *contemptus mundi*, el desprecio del mundo. «Cuántas veces estuve entre los hombres, decía uno de los libros de espiritualidad más influyentes a lo largo de la época moderna, volví menos hombre». «Por eso, añadía, al que quiere llegar a las cosas interiores y espirituales, le conviene apartarse con Jesús de la gente. El que se aparta de sus amigos y conocidos estará más cerca de Dios y de sus santos ángeles»¹⁷. El texto no indica que la expresión de la que parte no es de un autor cristiano, sino estoico, como Séneca; y no incluye para nada que Jesucristo se define a sí mismo como el Enviado al mundo.

O las espiritualidades de corte individualista que conciben la vida religiosa como la retirada del mundo para conseguir la propia perfección y por su medio la salvación del alma. Un autor espiritual del siglo XVII se expresaba en estos términos que han presidido la orientación de la vida consagrada de no pocos cristianos: «Debemos ser como el águila que se aleja por el aire apenas ha tomado su presa. Así nosotros debemos retirarnos a la oración después de haber cumplido nuestras funciones con el prójimo ...»; y otro de la misma época «debéis dar más a vuestra alma que a todos los pobres del mundo. La caridad bien regulada quiere que preferáis no sólo vuestra salvación, sino también vuestra perfección espiritual, al alivio, el consuelo, la satisfacción de todos los hombres»¹⁸.

Citemos también las espiritualidades que sólo sabían exaltar la contemplación al precio de menospreciar la acción y que veían en la acción incluso apostólica un peligro para la realización de la propia vida cristiana; que concebían esa vida como puramente interior, contemplativa, y pensaban que la acción sólo podía ocasionar el desgaste de la vida interior; o espiritualidades que han sido denominadas «del trasvase» porque concebían la vida del cristiano como un movimiento hacia Dios en el que se cargaban de valores y energías de los que la acción del servicio a los demás les descargaba y que hacía necesario,

17. Tomas de Kempis, *Imitación de Cristo* I, 20.

18. Citado en F. de Fiores, *Art. cit.*, 82.

por eso, la constante vuelta a la contemplación, único medio de recuperación de esas energías.

En todas estas desviaciones prácticas en la realización de la vida cristiana, la evangelización, el apostolado, la misión, aparecían como una acción añadida al ser cristiano y de la que éste podría prescindir, a veces incluso para beneficio de esa vida cristiana. La extensión en el cristianismo de las notables distorsiones en la realización del cristianismo que suponen esos «modelos» de vida cristiana explican que, de hecho, y a pesar de la evidencia de la aserción de la que partimos, durante siglos en la Iglesia la evangelización, entendida como la obra de las misiones, quedase reducida a la tarea de implantación del cristianismo en regiones no cristianas, tarea encomendada a un grupo especial de cristianos, sobre todo sacerdotes, religiosos y religiosas, a los que se atribuía casi en exclusiva —«casi», porque también se hablaba de misiones populares— el título de misioneros. Incluso, como hemos visto más arriba, cuando las minorías más activas de la Iglesia fueron tomando conciencia de que también los países tradicionalmente cristianos eran países de misión y que todos los cristianos en ellos debían adoptar una forma misionera de vivir su cristianismo, esta dimensión apostólica no les fue reconocida a los seculares más que como la «participación en el apostolado jerárquico», como una especie de delegación otorgada por la jerarquía, como si sólo a ésta perteneciese como propia la tarea de evangelizar.

Ha habido que esperar al Vaticano II para que fuese claramente formulada la afirmación, evidente en apariencia, de que todo cristiano, por el hecho de serlo, participa de la condición de enviado propia de Jesucristo y es por tanto, por el solo hecho de ser cristiano, enviado, apóstol, evangelizador.

La extensión entre los cristianos de las aludidas distorsiones en la realización del cristianismo, explica la necesidad de volver todavía sobre una afirmación como la que abre este apartado y repetir las razones en que se funda.

Expresión simbólica de esta afirmación en las imágenes evangélicas del Reino

Un rasgo tan fundamental no podía dejar de estar presente en esas primeras expresiones de la esencia del ser cristiano que son las imágenes del Reino y de la pertenencia a él. De hecho

todas ellas presentan el Reino de Dios, objetivo de la obra de Jesús que tiene en su persona su primera realización, como la realidad dotada de un dinamismo interior que la lleva a hacerse presente en el mundo, a convocar a los hombres para transformarlos. Recordemos las imágenes de la ciudad sobre el monte, del fermento, de la semilla, de la luz y de la sal. Se trata en todos los casos de realidades dinámicas cuya acción no es otra cosa que la resultancia de su ser. La luz no tiene más que ser luz para iluminar. La sal sólo tiene que ser sal para sazonar; y al fermento le basta ser fermento y estar en contacto con la masa para hacer fermentar. Por tanto, si la luz deja de iluminar, es que ha dejado de ser luz; si la sal no sazona no sirve para nada.

La acción de los cristianos y las comunidades en las que se hace presente el Reino para con el mundo en el que viven, la tarea evangelizadora de la Iglesia y de los cristianos, no es una acción ni un deber, ni una consecuencia que haya que sacar del hecho de creer. La fe verdadera irradia por su propia naturaleza. Por el solo hecho de haber sido constituido discípulo, de haber sido llamado, el cristiano es constituido testigo, es decir, transparenta la luz que le ha sido comunicada, a través de todas las acciones y situaciones de su vida.

D. Bonhoeffer ha expresado vigorosamente esta convicción, referida tanto a la comunidad como a la vida de los discípulos: «Vosotros sois la sal». No: vosotros debéis ser la sal. No se deja a la elección de los discípulos el que quieran o no ser la sal. Tampoco se les hace un llamamiento para que se conviertan en la sal de la tierra. Lo son, quieran o no, por la fuerza de la llamada que se les ha dirigido. «Vosotros *sois* la sal». No: vosotros tenéis la sal... Estas palabras se refieren a toda su existencia en cuanto se halla fundada por la llamada de Cristo al seguimiento... Quien sigue a Cristo, captado por su llamada, queda plenamente convertido en sal de la tierra». «Vosotros *sois* la luz». No: debéis ser la luz ... No: vosotros tenéis la luz, sino vosotros *sois*... El mismo que dice de sí: Yo soy la luz, dice a sus discípulos, vosotros sois la luz en toda vuestra vida... Siendo esto así, no podéis permanecer ocultos, aunque queráis»¹⁹.

19. *El precio de la gracia*. Salamanca, Sígueme, 1968, 116-117.

G. Lohfink ofrece una lectura no menos vigorosa de los mismos textos referidos a la vida de la comunidad.

«Si leemos Mt 5,13-16 en su contexto ... veremos claramente que la ciudad sobre el monte es una expresión que indica a la Iglesia como una sociedad de contraste que cambia el mundo precisamente por su condición de sociedad de contraste. Si pierde su carácter de contraste, su sal se hará insípida, habría apagado la luz sin darse cuenta (en el texto: ponerla debajo del celemín para que no se apague) y perderá su sentido. Los restantes hombres la despreciarán (en el texto: pisotearla); y la sociedad no estará en condiciones de reconocer a Dios (en el texto: ensalzar a Dios como Padre)»²⁰. La claridad de estos símbolos es tal que resulta difícil comprender cómo su sentido ha podido permanecer ocultado tan extensamente y durante tanto tiempo para la conciencia y la acción de la Iglesia. Pero, de hecho, los textos mismos suponen la posibilidad de esa ignorancia cuando previenen contra la tentación de ocultar la luz bajo el celemín y el peligro de que la sal pierda su sabor. El hecho de que la pérdida de la eficacia sea denunciada como una perversión del ser es una muestra más de la pertenencia esencial de la evangelización al núcleo de la fe. Por eso, también, la toma de conciencia de la situación de increencia por la Iglesia actual, el redescubrimiento de la necesidad de la evangelización, son a la vez un reto para la realización del cristianismo y una señal de la revitalización de la fe.

Algunas pistas para la fundamentación teológica de la implicación entre fe y evangelización

Ante un dato tan fundamental, los caminos por los que la reflexión teológica puede llegar a su justificación son innumerables. En realidad cualquier reflexión sobre la condición del cristiano supone o expresa ese elemento inscrito en el núcleo mismo del cristianismo.

20. G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1986, 73-80.

Nuestro intento de justificación va a moverse en dos niveles que pueden distinguirse, pero que son inseparables en la práctica. En el de los contenidos de la fe y en el de la descripción del acto mismo de creer o de asumir esos contenidos. De esa forma nuestra justificación pretende contener al mismo tiempo los principios teóricos en los que se expresa la conciencia cristiana cuando trata de formular su convicción y el camino práctico que recorre la realización de la fe para llegar a esa convicción y a esa conciencia.

Refiriéndonos primero a los contenidos, la fe cristiana es en primer lugar la adhesión personal al Dios cristiano, es decir, al Dios revelado en Jesucristo. No es posible entrar aquí en los rasgos que la ciencia comparada de las religiones, la fenomenología de la religión y la propia teología destacan como característicos del Dios cristiano. Nos referimos a uno sólo que, sin ser exclusivo, se encuentra claramente subrayado en la revelación cristiana de Dios. Los cristianos creemos en un Dios que no se concibe como Dios en sí y para sí exclusivamente, sino que desde el principio ha concebido el designio de revelar su misterio a los hombres, que ha iniciado una historia de salvación con ellos, que les ha propuesto una alianza que hace de El el Dios de un pueblo, y de un pueblo determinado, el pueblo de Dios, y que, al llegar a la plenitud de los tiempos, se ha revelado en Jesucristo como el Dios-con-nosotros, como el Dios de los hombres²¹.

A esta revelación de Dios que en Jesucristo toma la forma de la humanidad de Dios, corresponde una fe cristiana que no puede reducirse a movimiento vertical puramente privado hacia un Dios que encierre en sí o atraiga con un movimiento absorbente a los creyentes. La fe cristiana en el Dios que es Dios de los hombres remite a estos destinatarios de la revelación y del amor de Dios. Constituye un movimiento que descentra radicalmente al sujeto, como sólo el descubrimiento del Centro Absoluto de la realidad puede hacerlo, pero que, al mismo

21. Cf. el tema de la humanidad de Dios desarrollado, por ejemplo, en K. Barth, *L'humanité de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1956²; más recientemente J.M. Rovira, *La humanidad de Dios. Aproximación a la esencia del cristianismo*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1986.

tiempo, los remite a los hombres a los que ese Dios, definido como Amor originario, aparece volcado.

Por eso no se puede creer cristianamente en Dios sin «creer» en los hombres, es decir, sin verse remitido a los hombres destinatarios del amor de Dios. Pero, —y con esto pasamos de la consideración de los contenidos de la fe a la consideración del acto mismo de creer— esta afirmación no se reduce a la formulación de una verdad sobre Dios y sobre su relación con los hombres que el creyente deba declarar verdadera y a la que deba asentir. Es preciso percibir que el acto mismo de la adhesión al Dios cristiano genera ese otro movimiento de referencia y apertura a los hombres y es imposible sin él.

Observemos tan sólo que no es posible creer en el Dios que es amor más que entrando efectivamente en la corriente de amor que procede de El. Nuestro amor de Dios —que es otra dimensión de nuestra relación teológica— no consiste en un acto que, procediendo de nosotros, tenga en Dios su objeto. El nos ha amado primero y nosotros le amamos cuando nos abrimos a su amor y lo acogemos. Pero entrar efectivamente en esa corriente de amor, que es la única manera posible de creer, supone verse arrastrado por la corriente del amor de Dios a los hombres, haciéndonos signos, testigos de ese amor de Dios. Interrumpir en nosotros la corriente del amor de Dios es cortar la posibilidad de su realización en nosotros. Dejar de transparentar la fe en Dios hacia los hombres, no significa tan sólo no sacar todas las consecuencias de la fe, significa negar y hacer imposible la fe.

A la misma conclusión nos conduce la consideración de otro de los núcleos de la fe cristiana: la fe en Jesucristo. Como no podía ser de otra forma, teniendo en cuenta que El es el medio y el lugar personal de la relación de Dios, Jesucristo no sólo aparece como el hombre consagrado apasionadamente a la tarea del Reino de Dios a través de palabras, sentimientos, signos, gestos y acciones, sino que se muestra como la persona cuyo ser mismo se define como envío de Dios a los hombres, como persona cuya existencia se define en términos de pro-existencia, cuyo ser desde Dios le hace ser para los demás, y que, por ser eso, revela plenamente a Dios y realiza plenamente su vida en la plena donación de sí mismo a los hermanos²².

22. Cf. el desarrollo de esta categoría de la cristología en H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*. Salamanca, Sígueme, 1982, esp. 145-163.

Creer en Jesucristo, el Hijo, el primogénito de muchos hermanos, supone la aceptación en El de la paternidad de Dios y de la fraternidad de los hombres. Otra vez, pues, la fe cristiana, en cuanto fe en Jesucristo aparece como un movimiento que no se consuma como relación teologal más que viéndose referida a los hombres de los que en Jesucristo Dios ha querido hacer sus hijos.

Pero tampoco aquí se trata de una formulación teórica que baste con afirmar. Creer en Jesucristo —encarnación personal de Dios— es entablar una relación personal con El que comporta la adopción de su misma vida, es decir el seguimiento. Creer en Jesucristo es seguirle²³. Y si Jesucristo se define como el enviado, el pro-existente, el entregado a los hombres, el seguimiento de Jesucristo supondrá, por debajo de la práctica de determinados comportamientos y de la adopción de determinadas actitudes, la transformación de la propia existencia hasta hacerle pasar de una existencia centrada en sí misma a una existencia volcada a los demás. Sólo así se realizará la adhesión personal del cristiano a Jesucristo en la que consiste la fe. Y ésta comportará, por tanto, el envío a los demás, la transformación de la vida en acto de servicio y testimonio como rasgo constitutivo del creer.

Aludamos como tercera pista para la fundamentación de nuestra afirmación, a la dimensión eclesial de la fe cristiana. Creer cristianamente comporta creer en la Iglesia. No porque la Iglesia sea como lo es Dios objeto o término de la fe, ya que sólo Dios puede serlo. Sino porque la fe que es teologal en cuanto a su término, en cuanto a su modo de realización tiene que ser eclesial ya que a la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, surgido de la nueva alianza sellada en la cruz de Cristo, ha sido dado el Espíritu y en ella nacemos los creyentes a nuestra condición de hijos de Dios y a la nueva humanidad que ella instaura.

Ahora bien, la Iglesia es la continuación sacramental de la vida y la obra de Jesucristo a lo largo de la historia en medio del mundo. Por eso Jesús le confía su misma misión: «Como

23. Sobre el seguimiento como categoría cristológica, cf. J.B. Metz, *Las órdenes religiosas. Su misión en el futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*. Barcelona, Herder, 1978.

el Padre me envió, así os envío yo a vosotros». «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Noticia a toda la creación» (Mc 16,15). «Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones...» (Mt 28,19). Así, la Iglesia que no es otra cosa que la presencia sacramentalmente continuada de la vida y la obra de Jesús en el mundo, es constituida como el sacramento de la salvación²⁴. Todo en ella está al servicio de esta presencIALIZACIÓN de la obra de Cristo. Toda ella es, pues, evangelizadora, misionera.

El Concilio traducirá este rasgo de la conciencia de la Iglesia en términos tan explícitos como éstos: «La Iglesia peregrina es misionera por su naturaleza puesto que procede de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre»²⁵. La Iglesia se entronca con este designio amoroso de Dios Padre de salvar a los hombres y es el instrumento, el sacramento de esta voluntad salvífica de Dios a lo largo de todos los tiempos. Estas afirmaciones conciliares resuenan después en los textos bien conocidos de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*: «La Iglesia lo sabe; ella tiene viva conciencia de que las palabras del Salvador: 'es preciso que anuncie el Reino de Dios a otras ciudades' se aplican con toda verdad a ella misma. Y añade, por su parte, siguiendo a san Pablo: 'porque si evangelizo, no es para mí un motivo de gloria, sino que se me impone como necesidad, ¡ay de mí si no evangelizo!'. Con gran gozo y consuelo hemos escuchado al final de la Asamblea de 1974 estas palabras luminosas: 'Nosotros queremos confirmar una vez más que la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia. Una tarea y misión que los cambios tan profundos de la sociedad actual hace cada vez más urgente. Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. La Iglesia existe para evangelizar'»²⁶.

También, pues, desde este lado de su dimensión eclesial, la fe del cristiano se nos muestra comportando en su propia naturaleza, como un elemento constituyente y no sólo como una acción o una consecuencia, la dimensión misionera o evange-

24. *Lumen Gentium*, 48; *Ad Gentes*, 1.

25. *Ad Gentes*, 2.

26. *Evangelii Nuntiandi*, n. 14.

lizadora. Remitimos, para terminar esta consideración, a otro rasgo de la experiencia cristiana en la que el hecho aparece con toda nitidez. El origen de toda vida cristiana es sin duda la vocación de Dios a cada creyente. Ahora bien, la misión aparece como un elemento esencial de la experiencia de la vocación. Por eso la descripción de la misión constituye parte integrante de los relatos de vocación tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Dios elige a su siervo para enviarlo como testigo ante las naciones. Por eso en el origen de la experiencia cristiana que es la experiencia pascual de los primeros discípulos, el mismo acto que les hace entrar en contacto con el Resucitado, que es la experiencia de su resurrección, los constituye en testigos del hecho. Y por eso los relatos de la experiencia pascual son al mismo tiempo relatos de la misión de los constituidos testigos²⁷. Así, la reflexión teológica formula con la mayor nitidez y fundamenta, sin dejar lugar a dudas, la afirmación que proponíamos sobre la relación interna entre la fe y la evangelización.

*La fe cristiana vivida como fe confesante*²⁸

Pero hemos visto cómo la fe puede encarnarse en formas que oculten su dimensión evangelizadora. Por eso describiremos a continuación la forma que debe revestir la fe para que la luz que contiene brille sobre el candelero y alumbré en un mundo como el nuestro, caracterizado por el clima cultural de la increencia. Con un término que hemos utilizado en otros lugares vamos a designarla fe confesante. Con esta expresión nos referimos a una encarnación de la fe que contenga los siguientes rasgos característicos.

27. Cf., por ejemplo, M. Legido, *Misericordia entrañable. Historia de la salvación, anunciada a los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1987.

28. Sobre esta cuestión hemos escrito una nota con el título *Evangelización de la increencia*. «Pastoral misionera» 21 (1985) 139, marzo-abril, 165-176, de la que transcribimos algunos párrafos.

La fe, eje y centro de la vida

En las encuestas sobre la religiosidad de los españoles o de los europeos, tan frecuentes en los últimos tiempos, hay un dato no muy subrayado por los analistas que explica en buena medida todos los demás. Interrogados por el valor que conceden a su fe, sólo un porcentaje muy reducido pone la fe en primer lugar entre una serie de realidades de su vida que comprenden el trabajo, el dinero, la familia, y otros todavía menos importantes. ¿Qué sucederá en el interior de un creyente para el que la fe tiene menos valor que cualquiera otra de las realidades mundanas? ¿Qué significará la fe para él? Desde luego, no lo que significa para el Evangelio: «lo único necesario», que reduce todo lo demás a la categoría de añadiduras; la perla que merece que se venda todo con tal de adquirirla, lo que Bonhoeffer llamaba «lo último», que reduce todos los demás valores a penúltimos.

La fe confesante toma en serio esta primacía absoluta del Reino. El creyente que encarna esta forma de fe puede tener y apreciar muchas cosas, pero vivir, vive de una sola. Como el justo del que hablan las cartas a los Romanos y a los Hebreos, ese creyente vive de su fe. La fe es para él el centro de la vida; el eje en torno al cual gira todo lo demás, el *cantus firmus* para utilizar otra imagen de Bonhoeffer, que mantenido con rigor permite los desarrollos más libres y más atrevidos de todos los otros aspectos de la vida sin que ésta pierda su armonía y su unidad. Hacer de la fe el centro de la vida significa, además, convertirla en la raíz de la que brotan los impulsos, los estímulos, los ánimos que permiten crecer renovadamente en las actitudes, las acciones, los sentimientos, las formas de pensar en las que se despliega ese proyecto de ser que llamamos nuestra vida. Pero hacer de la fe la sustancia de la que se vive comporta una radical conversión, que desaloja del hombre un corazón vuelto sobre sí mismo y que tiende a convertirse en centro y medida de todo, para poner en su lugar el espíritu de Dios que lleva a ese corazón a realizarse no en el dominio y la posesión, sino en la autodonación y en la entrega. Una conversión así convierte la vida toda del creyente en manifestación de ese corazón nuevo, de ese nuevo espíritu y hace de esa vida su permanente irradiación hacia el mundo.

Una fe «experimentada» y vivida

En un libro de hace ya unos años sobre un número reducido de españoles, ilustres por distintas razones, y Dios, llamaba la atención que, declarando la mayor parte de ellos creer en Dios, sólo un número muy reducido respondiese afirmativamente a la pregunta de si había tenido alguna experiencia de Dios. Desgraciadamente la situación es muy generalizada. Con toda frecuencia nos declaramos creyentes porque asentimos con mayor o menor certeza a las verdades de la fe; porque aceptamos las verdades que Dios nos revela y la Santa Madre Iglesia nos enseña. O porque nos esforzamos por participar en las prácticas culturales que nos impone o porque intentamos vivir de acuerdo con las normas de conducta que nos dicta. Reducimos así la fe a acto del entendimiento o a práctica moral o cúlrica sin proponernos casi nunca realizar personalmente el encuentro con Dios, la adhesión personal a Jesucristo sin la que es imposible que una persona pueda considerarse verdaderamente cristiana. La educación en la fe ha consistido muchas veces en la enseñanza de la doctrina cristiana o en la transmisión de las pautas de comportamiento del colectivo de los cristianos. Y así podemos considerarnos creyentes y aparentar ser creyentes sin que en el centro personal haya ocurrido nada decisivo, sin que personalmente hayamos realizado la experiencia del Dios revelado y donado a nosotros en Jesucristo. Creemos así que existe Dios sin haber padecido su presencia, sin habernos convertido a Dios con todo corazón, sin haberle reconocido como Dios, que es la única forma salvífica del conocimiento del Dios de la religión y del Dios del cristianismo. Olvidamos la sentencia de la carta de Santiago: «También los demonios lo creen y se estremecen» (Sant. 2,19). O creemos que Jesucristo ha resucitado, es decir, asentimos a una verdad que nos transmiten unos documentos o unas personas, pero no hemos rehecho la experiencia pascual que convirtió a los discípulos en testigos y en apóstoles; no hemos respondido a la pregunta del Señor: «¿Me amas?»: «Tú lo sabes todo; Tú sabes que te amo». No nos hemos arrojado al agua después de ver o escuchar: «¡Es el Señor!».

Y convertida la fe en creencia o en práctica cultural o en una forma determinada de moral, la transmisión de la fe se convierte en sistema de adoctrinamiento, método para generar

convencimientos o exhortación a seguir una determinada práctica.

Los primeros testigos del resucitado hablaban en otros términos: «De lo que hemos visto y oído no podemos callar» (Hech 4,20). «Lo que hemos visto y oído eso os anunciamos (1 Jn 1). Cuando, como san Pablo, uno «ha creído en el amor» entonces «el amor de Dios nos urge» y la evangelización es una verdadera necesidad: «¡Ay de mí si no evangelizase!» (1 Cor 8,16). Entendida la fe como experiencia personal del amor con que Dios nos ama; vivida la fe en esos términos, la evangelización se reduce a que la vida toda del creyente transparente este amor que consume su interior y le abra a comunicarse sin medida a todos los hombres. O con términos tomados de san Pablo: «Pero nosotros todos con el rostro descubierto reverberando como espejos la gloria del Señor, nos vamos transfigurando en la misma imagen, de gloria en gloria, conforme a como obra el Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18).

Una fe expresada y anunciada

La confesión pertenece a la comprensión cristiana de la fe. No se puede creer cristianamente a escondidas ni de incógnito. El cristiano no puede encontrarse con el Señor de noche por miedo a los poderes del mundo como Nicodemo. La fe cristiana tiene que ser vivida en el interior del corazón y confesada con los labios (Rom 10,9). Pero la confesión de fe comporta muchos aspectos. Se trata, en primer lugar, de ejercitar la fe con todos los recursos de que el hombre dispone. De prestarle voz y gesto; de encarnarla en el espacio, de dedicarle nuestro tiempo. Confesar la fe supone, pues, ponerla en acto de manera efectiva; no dejarla tan sólo en un nivel de pretendida profundidad que a fuerza de ser dado por supuesto nunca se pone en ejercicio de manera expresa. Por eso una forma concreta de confesión de fe es la oración en la que toma cuerpo la confesión de alabanza, la súplica confiada, la adhesión de la fe, la petición de perdón.

La confesión de la fe comporta, además, la ruptura del cerco de la «privaticidad». El Evangelio nos ha sido confiado no como un regalo que conservar en el interior para nuestra

satisfacción personal, sino como una Buena Noticia que tiene por destinatarios a todos los hombres y a los que tiene que llegar precisamente a través de la vida de los creyentes. El discípulo es, al mismo tiempo que seguidor de Jesús, y por el hecho de serlo, enviado, apóstol y testigo hasta los confines de la tierra. Nos quejamos con razón de la pretensión de algunas corrientes secularizadoras de convertir la religión y la fe cristiana en asunto privado, en cosa de la pura conciencia de cada uno. Pero con- vendría que cayésemos en la cuenta de que con frecuencia nues- tra forma puramente intimista y privada de vivir la fe abona el terreno a la acción de esos intentos exteriores. Y si no superamos esa indebida privatización de la fe, difícilmente llegará a todos los hombres ese mensaje de salvación, esa Buena Nueva de la que se nos ha constituido a todos los creyentes servidores y testigos.

La confesión de la fe comporta, como tercer elemento, la exigencia del testimonio que denuncia las situaciones que hacen imposible la fe y desafía los múltiples poderes que se disputan el corazón de los hombres. Los primeros confesores de la fe fueron los mártires. Porque la denuncia profética y el desafío de la fe suelen tener su precio y es normal que la fidelidad sin fallos a la justicia lleve a padecer persecución por ella. Así sucedió con Jesucristo, el testigo fiel. Y así ha sucedido a lo largo de la historia del cristianismo y sigue sucediendo ahora cuando el Evangelio es anunciado sin concesiones.

Nos quejamos los creyentes de la falta de oídos de nuestro mundo para la fe que anunciamos; nos cansamos de predicar en el desierto; tal vez esta situación nos invite a pensar si el hecho no se deberá a que, a fuerza de adaptar nuestro mensaje a los gustos de nuestra generación, lo hayamos convertido en algo tan perfectamente asimilado al mundo que hemos limado sus aristas y diluido su originalidad convirtiendo lo que era noticia llena de novedad en una inocua música de fondo.

Por eso creer cristianamente es pasar de los muchos ídolos a la confesión del único Dios verdadero (1 Ts 1,9) y proclamar como san Pablo que, «aunque en el mundo hay muchos dioses y muchos señores, para nosotros no hay más que un Dios, el Padre de quien proceden todas las cosas, y un solo Señor Je- sucristo» (1 Cor 8,5-7).

Pero la fe confesante no sólo denuncia e interpela. También anuncia y promete desde la solidaridad con los hombres, manifestando así el amor de Dios a todas sus criaturas.

Una fe encarnada en el mundo y «expuesta» al mundo

Es evidente que no es esa la ley del designio salvífico de un Dios que se ha querido manifestar como Emmanuel, Dios con nosotros; que nos ha prometido ser nuestro Dios y nos ha pedido ser su pueblo; que en Jesucristo nos ha revelado su filantropía, su amor a los hombres. Y es evidente que no es el separarse de los hombres la característica de la vida de Jesús que sale a la búsqueda de los que se han perdido y que acoge a los marginados y come con ellos. La fe en este Dios cristiano, el seguimiento de Jesucristo, tiene que seguir esos pasos de salida hacia el mundo, de encarnación en él. El cristiano sólo será discípulo de su Señor haciéndose uno de tantos, conviviendo con aquellos a los que tiene que anunciar el Evangelio y haciéndose todo para todos con el fin de ganar a algunos.

De ahí el peligro de perversión de lo cristiano de todas esas corrientes que encierran a sus miembros en grupos bien compactos; que los sitúan al abrigo y al calor de unos para con otros y que pierden de vista que los cristianos somos enviados, de dos en dos, es cierto, desde la fraternidad y la comunión eclesial, pero para que nos dispersemos en medio del mundo aunque sea como ovejas en medio de lobos.

Este nuevo componente de la fe confesante comporta, junto a la conciencia de envío y misión, la de solidaridad efectiva con aquellos a los que se es enviado. El apóstol cristiano no hace presente el Evangelio como juicio ni lo anuncia despertando como motivo principal de adhesión el temor; es el testigo del amor que Dios tiene a los pecadores, entre los cuales se cuenta el primero, y por eso sabe «sentarse a la mesa amarga de los pecadores» y sentirse plenamente solidario con ellos. «Expuesto» a la increencia, porque sabe que ésta es para él una triste posibilidad y una tentación permanente, el creyente lo está también porque por la misión que se le ha confiado se sabe vuelto compasivamente a los dolores y las oscuridades que esa situación comporta y dispuesto a hacer efectivamente presente en todos

sus comportamientos una misericordia sin medida capaz de sanar esos sufrimientos e iluminar esas oscuridades.

Pero el desarrollo de la última propiedad de la fe que hemos señalado puede chocar y choca de hecho con una dificultad de principio: ¿Cómo establecer el contacto con unos hombres tan distantes de la fe que parecen no tener «oídos para lo religioso»; que no sienten la menor curiosidad por ella ni muestran el menor interés?

Cuando el cristianismo fue anunciado por vez primera, Pablo y el resto de los apóstoles conocían y utilizaban en su presentación del Evangelio los puntos de contacto de que disponían sus oyentes. A los judíos les anunciaban que el Dios de los Padres se había revelado en Jesucristo. A los paganos les hablaban del Dios desconocido en el que vivimos y de cuya estirpe somos. En otras épocas de la misión cristiana la cultura estaba todavía impregnada de valores y connotaciones religiosas; constituía una atmósfera vital de la que lo religioso era un componente importante.

Muchos de nuestros contemporáneos se sitúan en una etapa postatea en la que parece haber desaparecido la negación y hasta la conciencia de carencia de Dios y en la que parece manifestarse la voluntad de superación de esta última señal de su presencia, en la que el Padre Rahner veía la consumación de la situación de «muerte de Dios».

¿Cómo irradiar la fe y comunicarla de forma que su mensaje pueda ser oído? Es verdad que el creyente siempre dispondrá de un secreto aliado en el corazón de cada hombre: su condición imborrable de criatura, la indeleble imagen de Dios, que lleva en su seno. Pero sabemos que, justamente por ser imagen de Dios, el hombre es libre y puede, desde esa libertad, organizar su vida de forma que este nivel de su conciencia permanezca más o menos eficazmente olvidado.

Con frecuencia, ante esta situación, el apóstol siente la tentación de cortar los puentes y acogerse a las consideraciones de san Pablo sobre el Evangelio como escándalo y locura. Pero conviene tomar conciencia de que se trata del escándalo y la locura de un amor inimaginable para el hombre, del que el mensajero tiene que participar según su capacidad y que le fuerza a agotar los recursos que le permitan hacerlo audible. Por otra parte, habría que preguntarse en qué medida los creyentes en-

sanchamos ese abismo al presentar un mensaje que no repercute en nuestra vida y que la deja prácticamente intacta.

De ahí que se haga indispensable recurrir al terreno de lo humano como posible lugar de encuentro de la fe con hombres que desde posturas y cosmovisiones no creyentes tienen también interés por el desarrollo, el progreso y la mejora de los hombres. Este recurso a lo humano puede revestir dos formas principales: Desentrañar la «entraña humanista»²⁹ que comporta el cristianismo; con otras palabras, desarrollar el poder humanizador que contiene la fe y trabajar, desde nuestras propias convicciones creyentes, por la difusión en nuestra cultura de un conjunto de valores que humanicen una situación amenazada de deshumanización y así aproximen el mensaje del que esos valores surgen a la conciencia de nuestros contemporáneos, indiferentes a la fe, pero sensibles a esos valores.

Una fe testimoniada

La «fe testimoniada» es una expresión —llena de resonancias de la tradición cristiana— equivalente a «fe confesante». Pero precisamente por su riqueza expresiva, merece que destaquemos sus rasgos a través de una breve fenomenología del testimonio³⁰. La fe testimonial es el resultado de los rasgos de la fe confesante que acabamos de destacar: fe experienciada y fe expuesta al mundo. El testigo, en primer lugar, es alguien que ha visto, que ha asistido al acontecimiento, que conoce la persona de la que es testigo. Y el valor del testimonio está en relación con la participación del testigo en el acontecimiento. Para que los discípulos acepten a una persona entre los testigos de Jesús, esa persona debe haber acompañado al Señor desde los comienzos o debe «haber visto también al Señor». Sólo los que han hecho la experiencia pascual pueden ser testigos del resucitado.

29. J. Gómez Caffarena, *La entraña humanista del cristianismo*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1984.

30. Sobre el testimonio, cf. L. Coenen, *Testimonio*, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1984. IV, 254-261; C. Floristán, *La evangelización tarea del cristiano, o.c.*, 172-180.

Pero no basta con haber visto. Es necesario estar dispuesto a testimoniar, es decir, comunicar a otros, dar razón de lo que se ha visto. El testimonio comporta un destinatario ante el cual se testimifica. Con frecuencia ese destinatario aparece alejado del hecho, la persona sobre la que versa el testimonio y hasta contrariamente predispuesto para aceptarlos y hostil en relación con ellos. Se es testigo de la luz ante un mundo que se muestra refractario a la luz (Jn 1); y la función del testigo y el testimonio es reforzar con la autoridad de la propia experiencia y de la propia vida la credibilidad del 'objeto' del testimonio. Por eso en el acto de testificar se produce el compromiso del testigo y de su vida a favor de la persona de la que se testimifica. Y, dada la distancia o la hostilidad del destinatario en ese compromiso, arriesga el testigo su vida y su persona. La relación entre el testigo y la credibilidad del objeto del testimonio explica también que las deficiencias del testigo pueden repercutir sobre la credibilidad de lo testificado y que haya una frontera muy tenue entre el testimonio y el contratestimonio del testigo, porque la falta de credibilidad del testigo repercute inmediatamente sobre la credibilidad de su testimonio y de la persona o el acontecimiento testimoniados.

La cualidad fundamental del testigo es la veracidad, ya que el testimonio no es más que la aproximación de un hecho o de una persona a quienes no han tenido ocasión de encontrarse con ese hecho o esa persona. Pero por referirse siempre en último término a una persona, esa veracidad cobra la forma de la fidelidad. Y esa fidelidad comporta la decisión de mantener la relación que se ha entablado con la experiencia en medio de las dificultades y los peligros que supone la distancia y la hostilidad de los destinatarios del testimonio. Jesús es por eso el testigo fiel por excelencia (Ap 1,5; 3,14). En su vida se hace presente la luz del amor infinito de Dios; pero ese testimonio culmina en la entrega de la vida ante los destinatarios de su testimonio ciegos a ese amor, ante las tinieblas que no reciben a la luz; y culmina porque la entrega de su propia vida revela como ningún gesto y ninguna palabra el amor misericordioso, irrevocablemente entregado del Padre. Por eso en Jesús, el testigo fiel, se verifica de la forma más perfecta una unión estrecha entre el testigo y el testimonio. El *ya no da* testimonio, *es* el testimonio irrefutable del amor salvífico de Dios. En la medida menor que

es la propia de sus discípulos, los testigos de Jesús, con el compromiso de su vida en el testimonio, verifican también de alguna manera la unión del testimonio con el testigo y hacen de su vida una verificación de su testimonio. ¿Pero cómo hacer audible el testimonio en un momento como el nuestro de alejamiento, de distancia y hasta de aparente hostilidad hacia la realidad a que se refiere el testimonio? Tal vez el análisis de otros aspectos de la fe confesante nos ayude a responder a estas cuestiones.

Una fe que desarrolla su poder humanizador

Sobre todo prácticamente. Haciendo realidad que «la gloria de Dios es que el hombre viva». Disipando el malentendido —causa principal del conflicto cristianismo-modernidad— según el cual sólo se puede afirmar a Dios a costa del hombre. Mostrando con los hechos que reconocer a Dios no supone ningún tipo de heteronomía, porque esa aceptación coincide con la más secreta aspiración de nuestro ser finito pero capaz de infinito. Haciendo nuestro todo lo decoroso, justo, amable, lleno de virtud, digno de alabanza (Fil 4,8). Tal vez sea verdad lo que el P. de Lubac decía hace ya bastantes años en *El drama del humanismo ateo*: «No es verdad que el hombre no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo que es verdad es que, sin Dios, no puede organizarla, en definitiva, más que contra el hombre». Pero ciertamente la mejor manera de mostrarlo es hacer realidad, en la vida y en la comunidad de los creyentes, hasta qué punto eminente creer en Dios es oponer un veto categórico a toda manipulación, explotación, utilización e intento de esclavizar a un hombre que es imagen suya y participa a su manera finita —el hombre es «una manera finita de ser Dios», ha llegado a escribir Zubiri— de su condición de absoluto. Y creer en Dios significa positivamente imprimir en la acción de cada hombre y en el seno de la historia humana ese dinamismo infinito que instaura la imagen de Dios que orienta al hombre y a la historia a la semejanza de Dios, a la asimilación con Dios, o con otra palabra atrevida del Nuevo Testamento, a la divinización por gracia.

No queremos decir con esto que los no creyentes puedan seguir a los cristianos hasta tales conclusiones, pero nos atrevemos a esperar que en la medida en que los creyentes las vayamos haciendo realidad, los no creyentes pueden sentirse interesados por el proyecto de la fe, interpelados por sus consecuencias y conducidos a la pregunta por lo que las hace posibles.

Es necesario advertir que en una situación como la nuestra, con una conciencia muy aguda de la dimensión social de la existencia y una sensibilidad muy grande para los aspectos estructurales, es preciso que los creyentes mostremos que el poder humanizador del cristianismo afecta también a las estructuras que la vida social comporta y puede colaborar a hacerlas más humanas. Se trata de influir, desde nuestra fe, en el cambio de las estructuras manifiestamente injustas que producen o suponen el dominio de unos hombres sobre otros, la explotación de unos por otros, el enriquecimiento de unos pocos a costa de los demás, el establecimiento de formas de vida que alienan; el mantenimiento de las divisiones y oposiciones que generan permanentemente el desencadenamiento de la violencia. Se trata también de mostrar que el hecho de que crean, lejos de cegar las fuentes de la creatividad en los creyentes puede generar formas de cultura más dignas del hombre, más acordes con su dignidad.

*Una fe que colabora en la difusión
de los valores que faciliten
la promoción de la dignidad humana*

Se ha observado que la fe en Jesucristo, fundamento del diálogo entre las Iglesias cristianas, que la fe en Dios, fundamento del diálogo interreligioso actual, son en realidad la frontera que nos separa de los no creyentes. El único fundamento, el único terreno común indispensable para el diálogo que es el primer paso hacia la evangelización de la increencia, es la preocupación por el hombre. Y esta preocupación tiene un importante cauce de realización en la colaboración por la difusión de los valores que permitan una más perfecta realización del ideal humano. No olvidemos que los valores evangélicos, aquellos en los que se concreta la forma de vivir propia de los discípulos

de Jesucristo, por responder al designio de Dios sobre el hombre, corresponde también a la condición humana y a las aspiraciones de los hombres y, por tanto, están llamados a tener necesariamente un eco en la buena voluntad de las personas.

No olvidemos tampoco que, por esa misma razón, en épocas en que los cristianos hemos descuidado la promoción de estos valores, el Espíritu ha podido suscitar, al margen de nosotros, movimientos que han despertado nuestra conciencia y nuestra sensibilidad hacia lo que nuestra infidelidad nos había hecho olvidar.

De ahí la importancia de la contribución de los cristianos a la difusión de esos valores. Subrayemos algunos: Para nuestro mundo, sumido en el consumo de los bienes materiales y que desde ahí tiende a convertir en objeto de consumo incluso a los valores más altos, será una verdadera buena nueva la actitud del cristiano que se desprende de lo superfluo y sabe relativizar todo lo mundano y no se deja esclavizar por nada. Nuestro mundo atravesado por toda clase de divisiones necesita, tanto como el pan, el mensaje de la fraternidad que se deriva del hecho de tener e invocar un Padre común y que se encuentra con la profunda aspiración de los hombres al entendimiento y la paz. Nuestro mundo injusto necesita redescubrir que el hecho de ser imagen de Dios hace de todos los hombres depositarios de los mismos derechos y de las mismas promesas y esperanzas.

Las profundas transformaciones que padece nuestra sociedad nos están urgiendo a que cambiemos la forma de nuestra vida y luchemos por que, en lugar de esa «forma americana de vida» que se está implantando como ideal en los países occidentales cristianos, redescubramos la forma cristiana de vivir en la que se encarnan efectivamente los valores propuestos en el Evangelio como forma de vida de los discípulos de Jesucristo.

La difusión de estos valores creará, sin duda alguna, un clima cultural en el que las preguntas, los intereses y las aspiraciones de los hombres contemporáneos nuestros confluirán más fácilmente hacia la presencia que por otra parte irradia nuestra fe.

De la fe a la espiritualidad: por una espiritualidad apostólica

Esta fe confesante está llamada a generar una espiritualidad peculiar, a encarnarse en una forma de realización en la que la dimensión evangelizadora se trasluzca en todos los aspectos de

la vida de la fe confiriéndoles un estilo propio. A este estilo de realización de la vida de la fe es a lo que llamamos espiritualidad apostólica.

Con ello no nos referimos exclusivamente a la encarnación de la fe propia de los miembros de la jerarquía como sucesores de los apóstoles o colaboradores con ellos, ni a las personas que han consagrado su vida a las tareas del Reino en el seno de una Congregación o un Instituto. Nos referimos a la encarnación de la fe de todos los cristianos, ya que como acabamos de ver, es la realización de la fe, común a todas las formas de vida cristiana, la que comporta como un elemento constitutivo la evangelización.

Entre los rasgos característicos de esta espiritualidad conviene señalar, en primer lugar y de forma negativa, la superación de todas esas deformaciones a las que nos hemos referido y que terminaban por hacer imposible la encarnación concreta de esa dimensión evangelizadora. Pero como rasgos positivos, podríamos señalar entre otros: la conciencia de la vocación que lleva al cristiano a vivir su fe como la respuesta a una iniciativa del Señor que se ha dirigido a él, le ha llamado a la existencia de los hijos de Dios y ha convertido, así, su vida al mismo tiempo en un don y una tarea. Esta conciencia de la vocación se concretará en la conciencia y la vivencia de la relación con el Señor como eje de la vida; en la experiencia continuada de la presencia del Señor que llama «para que estén con El» y garantiza que El estará con los suyos hasta el final de los tiempos. La conciencia de la vocación como origen de la propia vida se concreta, pues, en la conciencia de existir a partir del encuentro con el Señor y renovándolo en la existencia diaria.

Una espiritualidad apostólica comporta, en segundo lugar, como indica el adjetivo, conciencia de la misión. A partir de esta conciencia la vida es vivida como tarea y responsabilidad encomendada. La conciencia de ser enviado saca al cristiano de sí mismo, le destina a los hombres y le hace vivir su vida en función de la tarea y destinado a los demás. Y dado que el envío hace participar en el envío de Jesús, la realización de la misión sólo puede hacerse en términos de servicio. Por eso, siguiendo los pasos de Aquel que estaba entre los suyos como el que sirve y que no había venido a ser servido sino a servir, la espiritualidad apostólica dispondrá al cristiano no sólo a realizar acciones

serviciales concretas, sino a adoptar la forma de vida del servidor y a vivir a disposición de aquellos a los que está llamado a servir, es decir, los hombres sus hermanos.

La espiritualidad apostólica, por último, dotará al cristiano de la conciencia de eclesialidad que le llevará a interpretar y vivir su vida desde la convocación al pueblo de Dios y en términos de fraternidad. Este último rasgo nos introduce en el tema del sujeto de la evangelización.

3

La evangelización, obra de la Iglesia

Nuestra insistencia hasta este momento en la transformación de la fe de los creyentes como primer paso para la respuesta evangelizadora al hecho de la increencia, podría producir la impresión de que suponemos que el sujeto primero de la evangelización es cada creyente y de que la Iglesia, si interviene, se reduce a intervenir como alianza o congregación de los creyentes individualmente llamados a la fe e individualmente destinados a la misión. Nada tan alejado de la visión neotestamentaria de las cosas como este individualismo que vendría a prolongar, en el terreno de la misión, el individualismo que caracterizó a la teología liberal y que no dejó de afectar también a la teología católica³¹.

El designio de Dios revelado en la historia de Israel y en Jesucristo tiene una evidente dimensión social. A través de su pueblo elegido, llamado a abrir sus puertas a todos los pueblos, Dios manifiesta su voluntad de hacer de todos los hombres su pueblo. Dios se busca de entre todas las naciones del mundo un pueblo único con la intención de hacer de este pueblo un

31. Sobre la cuestión, cf. G. Lohfink, *o.c.*, 9-13.

signo visible de la salvación³². De ese designio se hace eco la predicación de Jesús que centra su misión en congregar al pueblo disperso de Israel y que, tras el rechazo de los primeros invitados, llama al banquete del Reino también a los gentiles para que formen parte del Nuevo Pueblo de Dios. «El único sentido de toda la actitud de Jesús, llega a decir J. Jeremias, es la reunión del escatológico pueblo de Dios»³³. La Iglesia representa ese núcleo, esa comunidad o nuevo Israel al que Jesús confía su propia misión de reunir a todos los hombres dispersos para hacer de ellos el pueblo escatológico de Dios. De esta doctrina tradicional se hace eco el Concilio al presentar a la Iglesia como sacramento de salvación; y esta visión de la Iglesia resuena igualmente en la *Evangelii Nuntiandi* al definir la evangelización como vocación, tarea, dicha y misión esencial de la Iglesia y subrayar los múltiples vínculos recíprocos que existen entre Iglesia y evangelización³⁴. Pero dado que nuestra intención no es elaborar una teología de la evangelización, sino ofrecer materiales para la realización de la acción evangelizadora, nos contentamos con estas alusiones y pasamos a las cuestiones prácticas que estas afirmaciones suscitan.

Y la primera es sin duda: ¿qué ha podido suceder en la Iglesia para que, estando llamada a ser signo y sacramento de salvación, se haya convertido, para muchos, en pantalla y obstáculo que les impide entrar en contacto con el mensaje que anuncia, con la vida que transmite? Porque la desafección creciente de muchos de nuestros contemporáneos, las dificultades que expresa la fórmula tantas veces utilizada: «Jesús, sí; la Iglesia, no»; la búsqueda incluso por algunos de sus miembros activos de fórmulas de pertenencia parcial o crítica; todos estos hechos que hemos resumido como crisis de la institución religiosa, son indicios inequívocos de que algo está fallando en la realización de la Iglesia que hoy presentamos los cristianos. Porque no cabe duda de que estamos asistiendo a una grave crisis de la credibilidad de la Iglesia. Y no se trata tan sólo de que haya perdido influencia social debido a la secularización.

32. *Ibid.*, 38.

33. Cit. en G. Lohfink, *o.c.*, 34.

34. *Evangelii Nuntiandi*, 14-16.

Ni de que haya descendido notablemente en términos generales la autoridad moral de la Iglesia, ya que en realidad su voz no es escuchada más que cuando coincide con el discurso cultural dominante. Es, por encima de todo eso, que la Iglesia está dejando de ser creíble incluso como mediación religiosa y en su condición de «sacramento de salvación».

Se sigue contando con ella —de ahí tal vez su puesto no muy negativo en la escala de aceptación de las instituciones en algunas encuestas a las que nos hemos referido—, pero se cuenta con ella como con un «poder fáctico» con el que hay que evitar «toparse».

De ahí que para que la Iglesia pueda ejercer efectivamente su condición de sujeto de la evangelización necesitamos, antes que nada, todos los que formamos parte de ella, trabajar por todos los medios para reforzar su credibilidad.

Reforzar la credibilidad de la Iglesia³⁵

¿Qué significa esta fórmula? No equivale, desde luego, a hacer a la Iglesia socialmente plausible. Para esto probablemente la Iglesia tendría que renunciar a su propia identidad. Ya que hacer plausible a la Iglesia significaría adaptarla a las circunstancias sociales para que responda perfectamente a lo que la sociedad desea de ella. Hacer plausible al cristianismo supondría hacerle renunciar a la constitutiva dimensión de escándalo que comporta la cruz. Un programa así conduciría a la disolución de lo cristiano y no llevaría a la salvación de nuestro mundo. No olvidemos que un hombre o una sociedad con todos sus deseos satisfechos pueden ser lo contrario de un hombre o una sociedad salvados.

Reforzar la credibilidad de la Iglesia comporta una doble tarea: la primera, negativa, consistirá en reformar decididamente sus estructuras de forma que se hagan transparentes a la salvación que tienen la misión de transmitir. La segunda, consistirá

35. De esta cuestión nos hemos ocupado en nuestro artículo *Propuestas para una Iglesia evangelizadora*, «Teología y catequesis» (1985) 1, 24-42, del que reproducimos algunos párrafos.

en renovar y revitalizar la vida de las comunidades y las personas para que las estructuras tengan algo que transparentar. Recorramos con algún detenimiento estas dos tareas y como la acción de la Iglesia —también la evangelizadora— se refieren tanto a las personas que vivimos en su interior como a los alejados de ella y al mundo, recorramos sucesivamente la reforma de las estructuras de la Iglesia al servicio de la evangelización de los ya bautizados y las de su presencia en el mundo.

La reforma de las estructuras, condición para la evangelización de los bautizados

La Iglesia ha transformado notablemente sus estructuras a partir, sobre todo, del Vaticano II. Hay que reconocer que algunos de estos cambios no han producido resultados muy brillantes. Los liturgistas suelen constatar un cierto fracaso de la reforma litúrgica; la reforma de la acción pastoral no ha producido, hasta ahora, una acción pastoral mucho más viva. Las reformas del clero no han resuelto, por ahora, la crisis de este colectivo. Más aun, la reforma tal como se ha hecho, ha comportado costos notables en las personas. Esto explica la tendencia de algunos medios eclesiales a volver a las situaciones anteriores a la reforma; a proponer que se restauren modelos anteriores a la crisis. Personalmente estoy convencido de que la reforma podría haberse hecho mejor, pero lo estoy igualmente de que el restauracionismo, tal vez, nos daría más seguridad pero no redundaría en un aumento de la credibilidad de la Iglesia. La reforma de las mediaciones religiosas, institucionales y devocionales del cristianismo tiene que proseguirse con audacia, aunque no podamos ser sordos a los errores del pasado inmediato. El principio simple que ha de seguir esta reforma es mantener la doble fidelidad a lo esencial del cristianismo, a la experiencia creyente de Dios, y a las condiciones de nuestro mundo, a las necesidades más profundas del hombre de nuestro tiempo a quien tenemos que hacer presente la salvación de Dios.

Insistamos en algunos aspectos de la reforma ya iniciados y que debemos proseguir si queremos mantener y aumentar la credibilidad de la Iglesia.

Desde el Libro de los Hechos se subraya el valor testimonial de la vida comunitaria de los cristianos. El que la Iglesia se realice actualmente en una casi incontable pluralidad de comunidades es, sin duda, una de las señales más evidentes de la presencia del Espíritu en nuestro mundo. La unanimidad, la solidaridad, la comunicación de bienes y la relación fraterna de comunidades diferentes hace pensar, inmediatamente, en la presencia del Espíritu de Dios, única fuerza capaz de producir esta reunión de los hombres a los que el pecado dispersa.

Todos los cristianos estamos llamados hoy a prestar a este movimiento comunitario un servicio inestimable sin el cual la floración de comunidades podría tornarse un peligro para la Iglesia. Me refiero al servicio de la comunión universal de las comunidades particulares, al servicio de la unidad en las diferencias, y al servicio de la convergencia en los principios comunes que prestan a la Iglesia su verdadera y real unidad. Es un hecho que, con frecuencia, las diferentes procedencias, inspiraciones y orientaciones de las comunidades, los diferentes carismas de sus fundadores o animadores; la intervención de los factores ajenos a la fe: como las ideologías políticas o los intereses materiales, llevan a no pocas comunidades a convertir en centro de la pertenencia algo periférico o ajeno a la fe, y desde ahí las conduce a un proceso de sectarización que las separa progresivamente de la comunión con el resto de las comunidades y con el conjunto de la Iglesia.

Ahora bien, está claro que lo que da valor de testimonio a una comunidad no es el calor de las relaciones personales entre sus miembros, ni su entusiasmo, ni su eficacia para ganar adeptos. Es la presencia del mismo Espíritu; la confesión de la misma fe; la caridad universal, el compartir la única esperanza sellada con un mismo bautismo entre personas procedentes de diferentes culturas y nacionalidades a las que no une ni la afinidad, ni el parentesco, ni el interés. Esto es lo que convierte a esas comunidades en testimonio de la reunificación de un pueblo que ha operado la redención. Y en la promoción de esta unidad, catolicidad, apostolicidad en las comunidades cristianas tenemos los cristianos una de las más importantes tareas de nuestros días. En efecto, todo en las comunidades: ministerios, carismas, deben estar al servicio de la Iglesia católica, y la Iglesia misma al servicio de los hombres y el mundo. Y cualquier

reducción de una comunidad a magnitud sectaria, por más que desarrolle actividades proselitistas, en realidad velará la condición de la Iglesia, le impedirá ser signo entre las naciones y la convertirá en círculo de selectos o club de personas afines.

Pero, junto a las comunidades, hay otras muchas mediaciones de las que depende la capacidad de la Iglesia para suscitar la fe de sus fieles, para animarla y educarla y promoverla. Señalemos entre ellas las celebraciones litúrgicas, la enseñanza de la religión y la educación en la fe, las mediaciones devocionales, etc. Comenzando por las celebraciones litúrgicas llevamos más de medio siglo de movimiento litúrgico en la Iglesia católica y los progresos en este terreno han sido considerables. Para percibirlo no tenemos más que recordar la celebración de la eucaristía con las misas en latín y de espaldas a la asamblea de la época anterior al Concilio. Pero la reforma litúrgica del Concilio está padeciendo en la actualidad una especie de colapso. Disponemos de nuevas normas, de nuevos rituales y estamos comenzando a caer, de nuevo, en la utilización rutinaria de sus fórmulas. Nos falta formación para sacar todo el partido posible a las normas establecidas y creatividad para avanzar en la instauración de unas formas de expresión comunitaria de la fe que sirvan para alimentar y enriquecer la vida cristiana de quienes la utilizan. En algunas ocasiones, una creatividad no basada en un recto sentido litúrgico produce celebraciones «silvestres» en las que deja de hacerse presente la fe común que se debiera celebrar. ¿Dónde hay en las distintas Iglesias locales personas solventes teológica y litúrgicamente, que se propongan la tarea de hacer avanzar la liturgia en el sentido de la encarnación en la tradición cultural de cada país? Nos quejamos de la falta de significatividad de la liturgia para el pueblo, para los jóvenes, etc. ¿No sería conveniente dedicar lúcidamente esfuerzos para entroncar las manifestaciones de la religiosidad popular con diferentes tipos de celebraciones litúrgicas para que se evitase la ampliación del abismo que existe entre la religiosidad popular y las formas oficiales de celebración? ¿No convendría dedicar más tiempo a la creación de materiales litúrgicos en un lenguaje y con unos símbolos capaces de ser utilizados por las generaciones más jóvenes?

Pero la liturgia no agota las posibilidades de expresión de la fe. Todos hemos observado el entusiasmo de no pocos cris-

tianos por técnicas y medios orientales para la práctica de la oración. El prestigio de tantos gurus se debe, en buena medida, a que los llamados a ser maestros de la oración de nuestros fieles hemos abdicado de esta tarea fundamental de nuestro ministerio. No caemos en la cuenta de que no podemos considerarnos educadores en la fe, que no podemos desarrollar nuestra misión profética, si no dotamos a nuestros fieles de recursos para la práctica de su fe, de medios, métodos, fórmulas y recursos para su oración.

Recordemos también el ministerio de la palabra. Todos somos testigos del desfase que existe entre nuestro lenguaje religioso y las personas a que se dirige. Los documentos de nuestros obispos, los textos de nuestros teólogos, las homilias de nuestros predicadores, necesitan de una traducción para ser entendidas por los fieles a los que van dirigidos. Tenemos un lenguaje especializado que sólo sirve para entendernos entre nosotros. Y este hecho es grave para la educación en la fe de nuestros fieles y para la fe de quienes utilizamos ese lenguaje. Porque a costa de predicar en el desierto, terminamos por no entendernos a nosotros mismos y por preguntarnos si no será que no hay nada que decir. Más de una crisis de fe de presbíteros ha tenido ahí su origen.

Todos sabemos que es más fácil denunciar este mal que remediarlo. No se trata tan sólo de mejorar los instrumentos, aunque esto sea indispensable. Se trata, además, de repensar los contenidos y de conseguir formulaciones de los mismos que los encarnen en nuestra propia cultura. Santo Tomás formuló sus célebres cinco vías para llegar a la existencia de Dios. ¿Por qué no rehacemos nosotros el esfuerzo de descubrir los caminos hacia Dios que pueda recorrer el hombre de nuestro tiempo?

Consideremos, por un momento, el campo de la educación de la fe. Existe un movimiento catequístico ciertamente esperanzador. A él se incorporan no pocos laicos cristianos con frutos extraordinarios. ¿Pero en cuántas parroquias funcionan catecumenados para la iniciación y el crecimiento en la fe de cristianos bautizados pero insuficientemente instruidos y tal vez insuficientemente evangelizados? ¿Hemos caído en la cuenta de lo enormemente «rentable» que resultaría dedicar esfuerzos a la formación seria de catequistas de distintos niveles que multiplicaran nuestras actuales posibilidades? Todos somos testigos

de los resultados espléndidos que puede producir la planificación racional de la formación de los catequistas en una diócesis utilizando conjuntamente todos los recursos disponibles en los diferentes sectores y zonas pastorales.

La organización de la vida misma de la Iglesia constituye otra mediación importante para su acción. Con frecuencia es esta organización la que reduce muy considerablemente su credibilidad. Porque la mejor palabra es desmentida por una organización que aparezca como contraria al Evangelio. No se trata de que la Iglesia reproduzca miméticamente la organización de las sociedades civiles, respondiendo, por ejemplo, a las normas de funcionamiento democrático. Se trata de que, dado que el Señor ha dicho que no nos llamemos maestros, nosotros no sustituyamos con nuestro magisterio personal al único maestro de las almas; se trata de que, dado que el Señor ha dicho que el que presida entre nosotros sea el que sirve, entendamos nuestra autoridad en términos de ministerio auténtico; se trata de que, dado que todos somos miembros de un mismo cuerpo, llamemos a colaborar a todos los fieles y les demos oportunidad para que ejerzan sus carismas y practiquen la corresponsabilidad que como bautizados tienen el deber y el derecho de ejercer.

Recordemos que el anticlericalismo, que es una de las manifestaciones más frecuentes de la ruptura de la credibilidad de la Iglesia, se funda con frecuencia en nuestro clericalismo, es decir, en la incapacidad de los presbíteros para comprender y vivir la corresponsabilidad en las comunidades que presidimos.

Con esto tocamos una de las estructuras que más necesitan de una reforma seria. No se trata de eliminar la diferencia de los ministerios ordenados. Pero sí cabe preguntarse si éstos deben ser encarnados en la forma socio-cultural que conocemos como clero; y que probablemente sea la «responsable» de la lentitud y el temor que sigue percibiéndose en el tratamiento de los laicos, incluso después del estudio de su estatuto por el reciente Sínodo de los obispos. Es muy frecuente escuchar que el futuro de la evangelización depende de la incorporación de los laicos a esta tarea. Pero conviene pensar las condiciones en que se plantea esa incorporación y la verdad de los ofrecimientos de corresponsabilidad a los laicos por medio de la jerarquía. Desde luego, la nueva teología del laicado parece ir notable-

mente más lejos que las propuestas del discurso oficial de la jerarquía y la falta de decisión de éste para seguir las pistas que van abriendo los teólogos es una muestra más del peso muerto que lastra el movimiento reformador en la Iglesia en este como en otros terrenos. Así, el discurso oficial de la jerarquía parece anclado en la asignación de los laicos, como propio, al campo de lo secular o de la relación con las realidades temporales, con lo que se los excluye casi por completo de la responsabilidad en la esfera de lo sagrado; y se excluye de los representantes del ministerio ordenado la realización efectiva del compromiso temporal. Se hace necesario «superar no sólo la división de la Iglesia en dos clases, sino también la conexión específica laicos-secularidad. Si todos los bautizados reciben el Espíritu Santo para darlo al mundo, todos están comprometidos en el frente del orden temporal para anunciar el Evangelio y animar la historia. No es posible caracterizar sólo al laicado por la relación con la laicidad». Superado el doble binomio jerarquía-laicado y religiosos-no religiosos, a través del binomio comunidad-carismas y ministerios, se llega a la conclusión de que «la relación con las realidades temporales es propia de todos los bautizados, si bien en una variedad de tonos y formas conexionados más con carismas personales que con contraposiciones estáticas entre laicado, Jerarquía y estado religioso»³⁶. No es difícil imaginarse la transformación de estructuras que en este terreno concreto se seguiría de una aplicación consecuente a la organización de la Iglesia de esta orientación de la teología del laicado. Tampoco es aventurado suponer que de ella se seguiría una más real participación y corresponsabilidad de los laicos en la vida de la Iglesia.

Al hablar de estas reformas de mediaciones y de estructuras es indispensable recordar que el mantenimiento de algunas de ellas intocadas durante demasiado tiempo han conducido a situaciones que comprometen seriamente la realización por la Iglesia de su misión de salvación.

36. B. Forte, *Laicado y laicidad. Ensayos eclesiológicos*. Salamanca, Sígueme, 1987, 65-66.

Hacia nuevas formas de presencia de la Iglesia en el mundo

Hasta ahora nos hemos referido especialmente a los elementos que determinan la credibilidad de la Iglesia *ad intra*, hacia el interior de sus miembros. Pero existen también aspectos en los que se juega la credibilidad *ad extra* de la Iglesia, su presencia en medio de los hombres, y su misión hacia el mundo.

La Iglesia contiene un núcleo de misterio que hace de ella un elemento de la presencia del misterio mismo de Dios. Pero su condición de misterio no le priva de una visibilidad histórica, de una presencia en el orden terreno, que puede transparentar su condición misteriosa y hacerla aceptable o puede ser opaca a ella y dificultarla o hacerla imposible. ¿Cómo tiene que ser este lado visible de la Iglesia para hacerla creíble? ¿Cómo tenemos que intervenir los cristianos para colaborar también aquí en la credibilidad de la Iglesia?

Hablando en términos muy generales diría que la primera condición es que la Iglesia sea una Iglesia habitable por los hombres de nuestro tiempo. Que su organización, su lenguaje, su estilo de vida, no esté configurado de tal manera que sólo se pueda entrar en ella dejando a la puerta el lenguaje, el estilo y la cultura de nuestro tiempo. En ningún lugar está dicho que por ser eterna tenga que ser anacrónica.

Una Iglesia intelectualmente habitable

Descendamos a algunos aspectos concretos. F. Von Hügel, el hombre que tanto luchó por mantener el contacto con los modernistas en los primeros años de nuestro siglo, decía que la Iglesia tenía que ser intelectualmente habitable³⁷. Me parece una excelente expresión. No significa que la Iglesia tenga que hacer concesiones permanentes a las modas de los sucesivos discursos

37. Para toda esta cuestión, cf. O. González de Cardedal, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*. Madrid, Editorial Católica, 1985 (B A C Popular 71).

culturales dominantes. Que tengamos que hablar sucesivamente el lenguaje del existencialismo, y el de los estructuralismos y el del materialismo histórico o el de los nuevos filósofos. No se trata, tampoco, de que tengamos que establecer una Iglesia en la que se encuentren a gusto los miembros siempre elitistas de la «inteligentsia». Una Iglesia intelectualmente habitable será una Iglesia que, en contra de las acusaciones de oscurantismo que las sucesivas ilustraciones han lanzado contra ella, aprecie la verdad, promueva con sinceridad y honradez su búsqueda, sepa descubrir los elementos de verdad dondequiera que se encuentren; defienda la verdad sin claudicaciones; la afirme sin dogmatismos. Que ofrezca su verdad a los demás y se deje iluminar por los destellos de verdad que haya en otras creencias o sistemas. ¡Qué maravillosa ha sido la figura de la Iglesia en épocas en que ha dado testimonio de la verdad y ha colaborado en manifestaciones espléndidas de ellas a través del arte, del derecho, de la filosofía, de la ciencia! Una Iglesia intelectualmente habitable es una Iglesia que reconoce como propio lo que hay de bueno, justo, noble, aunque haya crecido en otros suelos, porque sabe que procede del mismo hogar que es Dios y su Espíritu.

La Iglesia, hogar de la libertad

Una Iglesia habitable es, además, una Iglesia que aprecia y cultiva el valor de la libertad. Uno de los aspectos que impide a muchos de nuestros contemporáneos la aproximación a la Iglesia es la impresión de que la entrada y la permanencia en la Iglesia sólo puede conseguirse a base de renunciar a la propia libertad.

Tenemos que reconocer que no faltan hechos históricos que fundan esta impresión: evangelización forzada, persecuciones a los miembros de otras confesiones religiosas, represión de determinados usos supersticiosos o mágicos con el recurso a la violencia del brazo secular; recurso excesivo al miedo como motivación para determinadas conductas: la llamada pastoral del miedo; confusión entre lo que debe creerse y aquello en que se puede libremente opinar. La habitabilidad de la Iglesia en nues-

tro tiempo pasa por la superación de todos esos hechos a través de un aprecio y un cultivo sincero de la libertad por parte de todos los que formamos parte de la Iglesia y especialmente de aquellos que tenemos en ella especiales responsabilidades. No se trata de caer en el permisivismo característico de algunas sociedades claramente desmoralizadas. Ni de establecer como sistema ideal la conducta que sigue en cada momento el impulso del deseo o de la gana. Se trata de mostrar que la aceptación de la gracia no esclaviza al hombre sino que le otorga posibilidades con las que de suyo no podría contar. Se trata de mostrar, en la práctica, que la aceptación de Dios libera en el hombre energías que el mundo finito sería incapaz de liberar; se trata de evidenciar, con nuestro género de vida, que teonomía no es dependencia ni heteronomía, ya que la religación con Dios supone la apertura del hombre al infinito y su liberación de todas las realidades finitas. Unamuno lo decía en el *Diario íntimo*: «El hombre sólo es verdaderamente libre cuando decide abrirse a la gracia»³⁸. Se trata, en definitiva, de mostrar con nuestra forma de pensar, de actuar, de educar, de predicar, la verdad de la expresión: la verdad os hará libres. ¡Cuánto ganaría en credibilidad la Iglesia el día en que los cristianos apareciésemos como agentes entusiastas de la verdadera liberación para las personas y para los pueblos!

Una Iglesia humanamente significativa

Una nueva condición para que la Iglesia de nuestros días aparezca como habitable para los hombres de nuestro tiempo es que se muestre como relevante humanamente; o, en otros términos, como significativa antropológicamente.

Para desarrollar esta dimensión o recuperarla si la hubiese perdido, la Iglesia no tiene que escuchar voces externas. Le basta con atender a lo que es su propia esencia. En Jesucristo,

38. El «hombre es la conciencia de la naturaleza, y en su aspiración a la gracia consiste su verdadera libertad. Libre es quien puede recibir la divina gracia, y por ella salvarse». *Diario íntimo*. Madrid, Alianza Editorial, 1970, 13.

Dios se ha revelado como un Dios con los hombres, para los hombres y con los hombres. Jesucristo existe, como dice el credo, *propter nos homines*. En El se ha revelado la filantropía divina, la humanidad de nuestro Dios. Desde este punto que constituye el centro de la revelación cristiana, la Iglesia, sacramento de la presencia salvífica de Dios, no puede existir de otra manera que como Iglesia para los hombres; y de hecho, así se ha entendido a sí misma a lo largo de la historia. Con todo, ha habido un momento crítico en la historia humana que coincide con el nacimiento y el desarrollo de la época moderna, en el que el hombre, interpretando la tutela que la Iglesia ejercía sobre lo humano como una tutela indebida, y considerándose a sí mismo adulto y secular, ha proyectado su historia y su ser al margen y en contraposición de la Iglesia. Y en ese momento, la Iglesia, interpretando la modernidad como una obra prometeica que sólo podía entenderse en oposición a Dios, ha establecido su camino en sentido divergente del camino del hombre moderno, dando lugar a un verdadero malentendido según el cual los intereses de la Iglesia se sitúan en contraposición con los intereses del hombre. Esto explica que, desde el siglo pasado, casi todas las batallas por la ciencia, la libertad, la igualdad, se hayan dado en parte contra la Iglesia y que los ateísmos contemporáneos lo sean en nombre del hombre.

Esta situación, que todos padecemos en parte, está exigiendo para que la Iglesia sea también la Iglesia del hombre moderno, que ésta recupere su sentido del hombre, que los creyentes saquemos a la luz —incluso a la luz pública— las virtudes humanizadoras de la fe; que mostremos con los hechos lo que los documentos proclaman con palabras: que la Iglesia es experta en humanidad (Pablo VI), que el hombre es el camino de la Iglesia (Juan Pablo II).

Para ello deberemos mostrar en nuestros proyectos y en nuestras acciones el interés por el hombre; nada, por otra parte, más propio de la fe en un Dios que se define por su amor a los hombres. Deberemos hacernos eco, efectivamente, de sus preguntas, asumiéndolas, prolongándolas, radicalizándolas, cuando sea necesario. Deberemos mostrarnos sensibles a las necesidades reales y profundas del hombre. Se trata de que todos los hombres de la Iglesia y la Iglesia como tal, hagamos nuestra la cuestión y la causa del hombre. En nuestros días se están

librando verdaderas batallas por el hombre de cuyo resultado depende el futuro del hombre: ecología, paz, nuevos descubrimientos de la ciencia, desarrollo para todos, justicia. Ya va siendo hora de que intervengamos en ellas. No hagamos como hicimos en generaciones pasadas. Asistir indiferentes al desarrollo de los acontecimientos para después maldecir de sus consecuencias negativas o bendecir unos resultados en los que no habíamos intervenido. Se trata de que tomemos parte en estas batallas aportando a ellas nuestros propios recursos y mostrando la eficacia que poseen para la consecución de un mundo más humano. Intervenir con nuestros recursos no significa, por otra parte, que rehuyamos la colaboración con todos aquellos que trabajan por la misma causa, aunque lo hagan desde creencias o por motivaciones diferentes de la nuestra; pero significa que no renunciemos a los nuestros como si no tuviésemos fe en la capacidad humanizadora que poseen.

Se trata, pues, de que mostremos que la fe en el Misterio amoroso que invocamos como Dios contiene un poder iluminador extraordinario, único, para el conjunto de la vida humana. Se trata de que nuestras vidas manifiesten el poder «dinamogénico», vivificador para el hombre y la historia, del amor en el que creemos y que gratuitamente se nos ha comunicado. Se trata de que en un mundo que padece mucha hambre física, pero tiene además hambre de sentido, de fraternidad, de comunicación y de compañía, mucha hambre de Evangelio, como decía el P. Arrupe; en un mundo en el que la civilización científico-técnica está dejando lagunas importantes en el orden de los fines, de los valores, de la esperanza, contribuyamos a su futuro, aportando lo mucho que nuestra fe puede aportar. Recordemos la expresión del Vaticano II en la *Gaudium et Spes*: El futuro será de quienes sepan aportar a los hombres razones para vivir y razones para esperar. La civilización científico-técnica está procurando medios para el desarrollo de la humanidad. ¿Sabremos nosotros, sabrá nuestra Iglesia, procurarle las razones para vivir y para esperar que contiene nuestra fe?

Una Iglesia éticamente fecunda

Como una concreción de su tarea humanizadora, una Iglesia habitable para el hombre actual debe ser y aparecer como éticamente fecunda.

Dos hechos justifican la importancia de esta nueva tarea. Por una parte, la desmoralización de la sociedad actual que denuncian todos los análisis y los diagnósticos espirituales que se hacen. Los rasgos más importantes de esta desmoralización son la terrible indiferencia hacia los valores fundamentales; la falta de sensibilidad hacia el bien y hacia el mal; la identificación práctica de lo bueno con lo conveniente y lo útil; la reducción de los criterios de valor a la aceptación o no aceptación por la mayoría estadísticamente investigada; el relativismo absoluto que juzga sobre el valor moral de las acciones exclusivamente en relación con la situación y las circunstancias de quienes las realizan.

Esta pérdida de sensibilidad hacia los valores conduce a un permisivismo absoluto para las conductas que no tienen otro límite que el orden público y, hasta cierto punto, el bienestar de los demás. Sólo una desmoralización como ésta explica la insensibilidad de gobernantes y gobernados de los países desarrollados ante el desastre moral, ante la injusticia flagrante que supone el hambre de dos terceras partes de la humanidad en un mundo con recursos suficientes para todos.

Junto a este hecho, conviene anotar, en primer lugar, la medida muy considerable en que el conjunto de los creyentes participamos en mayor o menor grado de esta desmoralización. No olvidemos, por ejemplo, que los países ricos son en su mayoría cristianos, como lo son las sociedades en las que el permisivismo y la indiferencia moral son mayores. ¿Qué ha podido pasar para que este hecho se produzca? Sencillamente que los cristianos hemos vivido una fe moralmente estéril, reducida a barniz sobrenatural de una moral burguesa que compartíamos con todos los demás miembros de este mundo. Y ha sucedido, además, que los hombres de la Iglesia hemos reducido, durante bastante tiempo, nuestro magisterio moral al mantenimiento de unas normas externas de conducta, sobre todo en el terreno de la sexualidad, olvidando el magisterio moral auténtico, abdicando de nuestra misión de educadores de las conciencias y de clarificadores de lo que en cada circunstancia aparece como encarnación del bien al que el hombre aspira y del mal que a toda costa debe evitar.

La Iglesia tiene en estas circunstancias una misión urgente que realizar para colaborar en la recuperación moral de nuestro

mundo. Caigamos en la cuenta, para ponernos en disposición de realizarla, de que con frecuencia no hemos hecho más que servir de amplificadores religiosos para unos mensajes dictados por la moralidad —o la inmoralidad— del mundo en el que vivimos. Sólo así se explica la contaminación por parte de muchos cristianos de las formas de vida más negativamente burguesas, sin que la práctica de unas normas y un culto cristiano supusieran la menor interpelación a ese género de vida radicalmente opuesta al cristianismo. Ya va siendo hora de que los cristianos abandonemos nuestro estilo moralizante de predicar para recuperar un auténtico magisterio moral. Ya sé que el tema de la peculiaridad de una moral cristiana es complejo y que no todo está claro teóricamente. Pero conviene que la necesidad de aclarar teóricamente esas cuestiones no nos paralice en la realización de una tarea positiva que ya no puede esperar más. No dudemos en proponer la moral cristiana en todas sus exigencias hasta llegar a un amor radical y universal al hombre como núcleo de la vida y la moral cristiana. Desde esta actitud fundamental colaboraremos al surgimiento del hombre nuevo que es capaz de producir la fe.

Todos los aspectos que hemos ido enumerando hasta ahora parecerían remitir a las condiciones que opone a la realización de la Iglesia un mundo fundamentalmente occidental, imbuido de los ideales y los valores de la modernidad. Quedarnos en ellos supondría caer en la tentación de reducir el ancho mundo al mundo del hombre occidental moderno y reducir la Iglesia a la justificación religiosa de ese mundo.

Una Iglesia habitable para los pobres

Una Iglesia habitable para el mundo de hoy necesita abrirse a la gran masa de los hombres marginales al mundo occidental, haciéndose una Iglesia de los pobres, de acuerdo con la invitación de Juan XXIII. Para ello la Iglesia debe recuperar de manera efectiva su universalidad, realizar su misión al universo, a todas las gentes y renovar la conciencia de que, como Jesucristo, ella ha sido enviada a todos y más precisamente a los que no tienen con qué pagar la salvación, a los que no presentan otros títulos que su necesidad de salvación, su sufrimiento irre-

dimible por ellos mismos. No son los sanos los que necesitan de médico, sino los enfermos.

Abrirse a los pobres supone para la Iglesia no sólo aceptarlos benévolamente también a ellos, sino realizar que son ellos los que tienen particularmente carta de ciudadanía en ella; que son ellos aquellos a quienes ha sido especialmente enviada.

Pero abrirse a los pobres significa algo más que servirlos, atender a sus necesidades y tratar de remediarlas, aunque ciertamente lo suponga. Hacerse habitable para los pobres significa, por parte de la Iglesia, apreciar los valores personales que poseen y estimar en lo mucho que valen los valores de sus culturas injustamente marginadas del concierto del mundo. El aprecio, además, deberá conducirla a incorporarlas a ella, a dejarse enriquecer por ellas hasta que aparezca enriquecida con su visión de la realidad, sus lenguas, sus expresiones artísticas, sus grandes valores. Esa incorporación conducirá a la Iglesia a aceptar a las personas, a las culturas y a los pueblos marginados como miembros activos, sin exigirles para ello que se despojen de su condición ni de su cultura, ni de su conciencia de clase.

¿Cuándo aceptaremos en nuestra Iglesia, excesivamente identificada con una cultura, una cosmovisión y una clase, una corresponsabilidad de los que con pleno derecho son diferentes de nosotros los occidentales, modificando cuanto sea necesario unas estructuras determinadas casi enteramente por la cultura, la cosmovisión y la situación social del mundo occidental, blanco y rico? ¿Por qué, por ejemplo, para pasar a ejercer el ministerio presbiterial tiene que ser necesario que el obrero se desclase, que el oriental y el africano se occidentalicen? ¿Por qué la posesión de una cultura determinada tiene que ser condición indispensable para hacer teología?

Estas ligeras alusiones sirven para indicarnos las renunciaciones notables que pueden suponer para la Iglesia el hacerse de verdad habitable para los pobres. Pero para conseguirlo plenamente deberemos dar un paso más y caer en la cuenta de que aceptar a los pobres dentro de la Iglesia significa no sólo hacerlos objeto de nuestra evangelización, sino darles la palabra que les corresponde en la expresión y el anuncio del Evangelio y consentir dejarnos evangelizar por ellos, descubriendo en sus vidas un signo del paso de Dios, y dejarnos interpelar por sus voces

dando los pasos necesarios para transformar nuestras vidas de acuerdo con lo que el Espíritu de Dios nos dice a través de ellos.

Una Iglesia socialmente eficaz

Por último, una Iglesia habitable por el hombre de nuestro tiempo deberá ser también socialmente eficaz. Con esta expresión me refiero a un conjunto de elementos no fácilmente conjuntables. Por una parte, me refiero a la necesaria institucionalización de la fe que debe realizar la Iglesia para hacer presente la forma de ser hombre, también en su dimensión social, que se sigue del Evangelio. La Iglesia necesita hacerse socialmente visible. No puede reducirse a ser el acontecimiento puntual e invisible del paso del Espíritu. Hecha de hombres, necesita organizar visiblemente los miembros de que se compone. Necesita también visibilizarse socialmente en el mundo en el que vive. No puede reducirse a pura realidad mística, y naturalmente esta visibilización social contiene no pocos peligros. No se trata, por ejemplo, de hacerse presente a través de plataformas confesionales de poder económico, político ni siquiera cultural — aunque tales instituciones sean legítimas— sino más bien de suscitar entre sus miembros actitudes que nos lleven a visibilizar la eficacia social de la fe y a hacerla presente en los lugares donde se decida el futuro de la humanidad. Con la eficacia social de la Iglesia, por tanto, me refiero a una Iglesia que además de animar a sus miembros al servicio personal a los que lo necesitan —servicio que felizmente nunca ha faltado en la historia de la Iglesia y que ha salvado su testimonio incluso en los peores momentos— suscite entre ellos actitudes que los lleven a colaborar en la transformación de las estructuras indispensables en las actuales circunstancias para que la presencia salvífica y el servicio al hombre sean eficaces.

El ligero recorrido que hemos hecho sobre algunos puntos de la presencia y la acción de la Iglesia, tanto en relación con sus miembros como de cara al mundo, que necesita ser reformados para que la Iglesia realice su misión evangelizadora, muestra con suficiente claridad los puntos neurálgicos a los que debe referirse esa indispensable reforma. Por una parte, ante el

cambio acelerado y profundo que experimenta nuestro mundo y que afecta a sus miembros, la Iglesia tiene que continuar reformando su lenguaje, los métodos de su acción, las formas de su liturgia para que resulten significativos, expresivos, inteligibles para unos fieles que no pueden ni deben sustraerse a los cambios de la sociedad en la que vive. Ante un mundo sometido de forma irreversible al proceso de secularización y consiguientemente pluralista desde el punto de vista cultural, filosófico, político y religioso, la Iglesia tiene que aprender a hacerse presente socialmente sin caer en la trampa de la privatización de la fe, ni pretender imponerse a la sociedad como único sistema de legitimación o como exclusiva donadora de sentido. Ante un mundo injusto, con tendencia a la deshumanización, la Iglesia tiene la tarea de hacer presente el dinamismo humanizador y la pasión por la justicia y la fraternidad que contiene la fe. Es posible que todas estas tareas aparentemente complejas se encierran en dos fundamentales: dar testimonio del amor salvador de Dios a través de la renovación de la vida teologal de sus miembros y realizar ese testimonio en el servicio desinteresado, humilde y generoso, a todos los hombres y en especial a los más necesitados.

Revitalización de la Iglesia y evangelización

La reforma de la «visibilidad» de la Iglesia es indispensable para que recupere su credibilidad y así se ponga en disposición de evangelizar. Pero todas las reformas relativas a esa visibilidad resultarían insuficientes si una reforma más honda no la llevase a recuperar su interior vitalidad. Por otra parte, la reforma de los aspectos visibles, tanto en las personas como en las comunidades, surge irrefrenable cuando la vida interior se ha renovado, mientras que, cuando esta renovación no se ha producido, todas las reformas de estructura quedan reducidas a lavados de imagen, barnizados superficiales que en definitiva no hacen más que profundizar la falta de credibilidad. Pero conviene también añadir que cuando las reformas de la interioridad descuidan una paralela reforma de las estructuras que la hacen visible, denotan una falsa comprensión de la Iglesia y de su misión, y que la ignorancia de la realización efectiva de la

misión, que como hemos visto es parte constitutiva de la identidad de la Iglesia, comporta un falseamiento inevitable de esa identidad.

Señalemos algunos elementos de esa revitalización, destacando aquellos que dicen relación más inmediata con la puesta de la Iglesia en estado de evangelización. El primero es, sin duda, la recuperación, en la práctica, de su condición de comunión, que se realiza bajo la forma de comunidad. Porque, siendo el elemento primero, definitorio de su esencia, como muestra el mismo nombre —asamblea, convocación— con que se designa, la historia de su realización ha comportado algunas desviaciones que se han incrustado en la conciencia de sus fieles e incluso de sus responsables hasta vaciar, en la práctica, de su significado el nombre con que se la designaba. Por una parte, el desarrollo inevitable de los aspectos institucionales, organizativos en una comunidad que creció en pocos siglos hasta identificarse con las fronteras del Imperio, y la contaminación de su organización con muchos de los elementos de la organización política, condujo a una realización en la que la organización, la estructura jurídica, el desarrollo de roles y funciones cobró tal preponderancia que vino a ahogar la vida comunitaria que todos esos elementos venían a servir. El desarrollo fáctico condujo, después, a definiciones de la Iglesia que reproducían y sancionaban esa situación sirviendo así a un mayor ocultamiento de la verdadera identidad de la Iglesia para sus fieles. Pensemos, por ejemplo, en las concepciones de la Iglesia en términos de sociedad perfecta y en la hipertrofia de los rasgos jurídicos en la definición de funciones o ministerios tan inmediatamente ligados a la vida de la comunidad como el papado, el episcopado y presbiterado; en la preponderancia de esos elementos en la comprensión y la organización de las Iglesias particulares y de su relación con la Iglesia de Roma; en la organización de las parroquias como unidades administrativas de servicios religiosos y, en general, en la preponderancia de las normas en aspectos tan importantes y tan cercanos a la vida de la comunidad como la disciplina sacramental, la ordenación de la liturgia y la regulación de la vida cristiana.

A esta hipertrofia de lo organizativo y a esta consideración de la Iglesia en términos casi exclusivos de sociedad, tal vez como defensa de la misma y en parte también como contami-

nación del espíritu individualista característico de la modernidad, respondieron muchas veces los cristianos con un recurso al individualismo religioso que terminaba de pervertir el carácter personal y comunitario de la identidad cristiana. El desarrollo de este individualismo, muy asimilado por el conjunto de los cristianos, llevó a concebir el cristianismo como cuestión privada del alma con Dios y de Dios con el alma y a reducir a la Iglesia a la congregación resultante de la unión de unas vidas cristianas que se realizarían previamente de forma individual.

Tal concepción de la Iglesia está siendo, poco a poco, superada en la realización efectiva que de ella se proponen hacer los cristianos, a partir sobre todo de la nueva expresión de la conciencia de la Iglesia contenida en el Vaticano II, pero motivada también por las circunstancias socio-culturales actuales. En efecto, creemos que no son ajenas al florecimiento actual del movimiento comunitario hechos como la extensión de la increencia y la impresión de intemperie cultural que produce en muchos cristianos, que les lleva a reunirse, reconocerse y ayudarse para soportar esa situación sumamente incómoda; o la masificación despersonalizadora de las grandes ciudades y en general de nuestra cultura de masas que genera una extendida sensación de soledad. Esta doble procedencia de las causas del surgimiento de las comunidades tal vez explique sus rasgos positivos innegables, pero también las deficiencias que no es difícil detectar en ellas. Pero dejando esta cuestión de lado por el momento, el movimiento comunitario resulta indudablemente positivo para la revitalización de la Iglesia. Y esa revitalización pasa por la profundización y la extensión de este movimiento que conduzca a los cristianos a la convicción de que la eclesialidad es un rasgo constitutivo de su fe y que esa eclesialidad sólo acontece realmente en la constitución de pequeñas comunidades cristianas —única forma posible de realización de la comunitariedad— congregadas por la comunión en la gran comunidad de la Iglesia.

Pero, ¿cómo tienen que ser estas comunidades para que realicen su condición de testigos de la salvación, para que encarnen de verdad su condición de evangelizadoras?

El Nuevo Testamento ofrece muestras suficientes de la variedad y pluriformidad de esas comunidades surgidas de los

apóstoles³⁹ y ofrecen igualmente indicaciones suficientes de los rasgos que deben caracterizar a esas comunidades para que respondan a lo que Jesús quiso de la Iglesia⁴⁰.

El primer rasgo será, sin duda, el de constituir unas verdaderas fraternidades⁴¹. El principio que reúne a sus miembros no son los lazos de la sangre, ni la mutua simpatía, ni la afinidad ideológica, ni la confluencia de intereses, que suelen ser los principios de asociación de las comunidades naturales. El principio de las fraternidades cristianas radica en la nueva vida con que han sido agraciados sus miembros al recibir en esa comunidad el Espíritu que la ha congregado y que la anima. Por eso se hace indispensable insistir en la fe común y en el común ejercicio de la fe: la oración, la acción de gracias, el compartir el pan en la misma mesa de la Eucaristía, por encima del parentesco ideológico o la pertenencia a la clase o la afinidad política, como criterio de pertenencia y medio de acrecentamiento de la solidaridad. Las fraternidades cristianas están compuestas de hombres y mujeres diferentes desde todos los puntos de vista que coinciden gracias al Espíritu en el reconocimiento y la invocación del mismo Padre y que se proponen vivir en todos los aspectos de la vida su condición de hijos en el Hijo.

Pero esta raíz se traduce inmediatamente en una nueva forma de vida. Para una enumeración de los rasgos que la caracterizan nada mejor que la descripción de los rasgos que según el Evangelio caracterizan al grupo o a los grupos de los discípulos que Jesús reunió en torno a El. Y el primer rasgo de los discípulos, es el seguimiento de Jesucristo, en el sentido fuerte que el Nuevo Testamento atribuye a ese término⁴². Las fraternidades cristianas estarán compuestas de personas que, a partir

39. Cf. R.E. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 1976.

40. Un excelente resumen de estas notas lo ofrece el libro ya citado de G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*. En el que se apoya libremente nuestra exposición.

41. Sobre la fraternidad cristiana y sus características, remitimos a los desarrollos, insustituibles en castellano, de M. Legido, *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*. Salamanca, Sígueme, 1982.

42. Cf. M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*. Santander, Sal Terrae, 1981.

del encuentro personal con Jesucristo (Jn 1,39), habiendo escuchado su llamada (Lc 9,59) abandonan la forma de vida anterior (Mc 1, 16-20), rompen incluso con la limitación de la familia como ámbito exclusivo de su vida, para ampliarla en la nueva familia de los hermanos, y así siguen a Jesús. Es decir, comparten la vida, el destino, la suerte de Jesús (Mt 10,38) y se consagran a la realización de su obra, es decir, a la implantación del Reino (Lc 10,2).

Pero el seguimiento de Jesús, es decir, el hecho de compartir su vida, se traduce inmediatamente en una forma peculiar de todos los elementos que constituyen la vida de la comunidad que hace de la fraternidad cristiana una sociedad diferente por los valores que percibe, las relaciones que instauro, los comportamientos de sus miembros, etc. El seguimiento de Jesús convierte a las fraternidades de los discípulos en sociedades de contraste⁴³. Detengámonos un momento en la caracterización de estas fraternidades de contraste, en su forma de realizar la dimensión evangelizadora y en algunos peligros que comporta la referencia a esta categoría para la identificación de las comunidades cristianas.

Las fraternidades cristianas se caracterizan, en primer lugar, como ya hemos dicho, por tener a Dios por Padre. Pero conviene añadir en seguida: y a Dios sólo (Mt 23,9). Son fraternidades sin padres, en las que todos los creyentes reciben todo aquello a lo que han renunciado —con persecuciones, como añade Marcos (10,29)— menos al Padre⁴⁴. Entre los hermanos —representación por excelencia de la igualdad en la diversidad— no debe haber privilegios ni diferencias en la consideración, ni predominio de los unos sobre los otros, ni ningún tipo de dominación, ya que los primeros han de ser los últimos y las funciones en ella tienen que desarrollarse al modo de Jesús, «que no vino a ser servido, sino a servir» (Mc 10,42-45), bajo la forma del servicio. Aunque sí puede hablarse de unos pri-

43. G. Lohfink, *o.c.*, *passim*.

44. G. Lohfink, *o.c.*, 55-60; quien subraya hasta qué punto nuestra sensibilidad se ha podido alejar de la de Mateo y de la de Jesús cuando hemos llamado padres a toda clase de cristianos y «desobedeciendo de manera flagrante a Mt 23,9 (hemos introducido) el tratamiento de «santo Padre» para el Papa», 56.

vilegiados en la comunidad de los seguidores de Jesús, pero éstos son los pequeños y los pobres (Mt 18,1-15)⁴⁵. Las relaciones entre los miembros de la fraternidad están regidas por unas normas que se distinguen de las que rigen en todas las otras comunidades y teniendo como centro el amor mutuo, se extienden a la mutua edificación, la acogida, la ayuda, el soportarse, el servirse, consolarse, etc.⁴⁶. Los miembros de las comunidades cristianas han desterrado cualquier tipo de violencia (Mt 5,39-42), de represalia, e invitan a salir por los caminos del mundo en la más completa indefensión, como muestra la regla del equipamiento del discurso apostólico (Lc 9,3). En las fraternidades de discípulos debe reinar, por fijarnos en un último detalle, una relación con los bienes que reemplace la relación que los convierte en objeto de posesión por otra que los convierta en objeto de desprendimiento y en ocasión para el compartir (Mt 6,19-22; 24,34; 25,31-46).

Una comunidad, cuya vida se caracteriza por estos rasgos, se convierte por su propia condición en luz para las naciones y en ciudad puesta sobre el monte que lleva a las gentes a glorificar al Padre. Efectivamente, aplicando más expresamente a la vida de la comunidad lo que las imágenes de la luz y la sal refieren a los discípulos, esta imagen subraya el carácter esencialmente evangelizador que posee la comunidad de los discípulos, la condición esencialmente evangelizadora que comporta el género de vida que debe caracterizarla. La fraternidad de los discípulos anuncia la buena nueva, da testimonio de la salvación no sólo por medio de las acciones que deben emprender: «id al mundo entero»; «seréis mis testigos»; «los envió de dos en dos»; sino, antes que eso, por su forma de ser y de vivir, que las convierte en testimonio vivo de Dios y de su Reino. Esta visibilidad de la comunidad, superior sin duda a la que pueda tener la vida de cada uno de sus miembros, se deriva del mayor relieve y la mayor significación que posee la vida de la comunidad. En ella, compuesta por una diversidad de miembros, se evita la posi-

45. M. Legido, *Misericordia entrañable*, o.c., 406 ss.

46. El bello análisis que hace Lohfink de la praxis de la convivencia entre las comunidades neotestamentarias en el seguimiento de Jesús. *Ibid.* 109-126.

bilidad de interpretar el testimonio de un creyente singular como efecto de sus dotes singulares; y en la vida de la comunidad se revela con mayor claridad esa nueva forma de vida que comporta una nueva relación con los demás, un ejercicio diferente de la autoridad, un uso nuevo de los medios, etc.

Esta eficacia evangelizadora de la nueva fraternidad y la novedad de sus formas de vida ha llevado a designarla como una sociedad alternativa o una sociedad de contraste y a ver en esa condición suya el fundamento de su virtualidad evangelizadora y una indicación precisa de cómo debe desarrollarse esa virtualidad. La expresión contiene indudables ventajas y designa muy bien algunos de los elementos característicos del desarrollo de la evangelización por la Iglesia. Efectivamente, la Iglesia de la que se habla en la imagen descalifica la comprensión de la Iglesia como una sociedad acomodaticia, que se convierte en mundo y se disuelve en el mundo. Pero también hay que subrayar, para que la imagen no pervierta la identidad de la Iglesia, que esa imagen unida a la de la luz y la sal, «se opone diametralmente a una comunidad elitista que gira alrededor de sí misma o que se distancia del mundo. Es sal de la tierra, luz del mundo, ciudad radiante... es la Iglesia para el mundo»⁴⁷. Así entendida, nos parece una excelente expresión de la identidad de la Iglesia que muestra con toda claridad la connaturalidad de la misión en el interior de esa identidad: «precisamente porque la Iglesia no es para sí, sino única y exclusivamente para el mundo, no puede confundirse con el mundo, sino que debe conservar su propio rostro»⁴⁸. Pero conviene anotar, igualmente, que una comprensión del contraste que insista en los elementos accesorios de la forma de vestir o la forma de expresarse o una determinada sensibilidad anacrónica; que derive hacia la oposición al mundo, destinatario del amor de Dios del que la Iglesia tiene que testimoniar; que comporte la tendencia hacia la satisfacción y la autocomplacencia del que no es como los otros (Lc 18,10); que aisle del mundo y encierre a sus miembros en la sola relación mutua; una comprensión de la expresión en tales términos comportaría un peligro cierto de perversión para la

47. G. Lohfink, *o.c.*, 76.

48. *Ibid.*, 157.

identidad cristiana, no menos grave que el de signo contrario de entender la presencia y la encarnación como disolución de la propia identidad en el mundo⁴⁹.

El peligro de sectarización en la Iglesia

Es probable que después de unos años en los que la tentación principal de la Iglesia consistía en diluirse en el mundo, y como reacción a esta situación, en la actualidad la Iglesia, al menos en muchos de sus representantes oficiales, se esté inclinando hacia posturas más proclives a la tentación del recluimiento sobre sí misma, del alejamiento del mundo y de la organización asectariada. Por ello me permito aludir a algunos de los peligros que comportaría ceder a esa tentación.

Es verdad que los movimientos sectarios en el interior de una religión pueden surgir como reacción a una situación de disolución de esa religión en un mundo que estaba llamado a evangelizar y transformar⁵⁰. Pero la verdadera respuesta a esa situación no es la reacción sectaria, el origen viciado que la produce no elimina la perversión del cristianismo que esa reacción comporta ni justifica una forma de realización de lo religioso tan expuesta a «enfermedades» de la actitud religiosa como la realización sectaria. Por otra parte, en éste como en todos

49. Releamos, de la lúcida exposición de K. Rahner poco antes de su muerte, en la célebre entrevista del «invierno de la Iglesia», esta referencia a unos movimientos que podrían ser considerados «oasis» en el desierto del mundo: «cread, pues, esas comunidades vivas y radicalmente solidarias que resucitarán las comunidades de la Iglesia de los orígenes. Esas comunidades tendrán una conciencia aguda de su vocación y se sentirán muy diferentes del mundo. ¿Será suficiente el resultado? ¿Se crearán así pequeñas islas —ghettos— que desprenderán mucho calor, pero sin calentar al resto del mundo, como esos termos que mantienen el calor en el interior pero dejan el exterior frío? Que su motivación necesaria no sea teórica porque sería inauténtica. La Iglesia debe absolutamente ser abierta, no estar compuesta de gente a disgusto con el mundo, sino ser la Iglesia que une a sí a los hombres por una verdadera convicción cristiana de fondo, sin «clericalizarlos», a la moda de antes o de ahora». En «Herder Korrespondenz», tomado de la traducción francesa aparecida en «Nouveau Dialogue», *Revue du Service Incroyance et Foi* (Montreal) (1986) 66, p. 14.

50. G. Lohfink, *o.c.*

los casos, será muy difícil que la explicación adecuada se halle en el recurso a un solo fenómeno. De hecho, en el origen de las sectas no es difícil percibir una segunda explicación. Con frecuencia las comunidades religiosas que han vivido en una situación de identificación práctica con la sociedad civil y que en esa situación han procedido excluyendo de la misma sociedad a los que disientían de la comunidad religiosa, como de hecho sucedió en la época de cristiandad con los herejes, las brujas y todos los que rompían la unidad de la creencia, al pasar a una situación de pluralismo religioso e ideológico y perder el control de esa sociedad, reaccionan a la nueva situación desde la añoranza de la anterior recreando, en la nueva sociedad pluralista, una forma de pertenencia religiosa que reproduzca la situación unanimita primera y que tiende a identificar la pertenencia religiosa con la social y a dominar en el interior de la sociedad religiosa todos los mecanismos de la vida de sus miembros, reaccionando a las menores disidencias con la exclusión y la condenación a las tinieblas exteriores de esos disidentes. Por eso el primer rasgo de los grupos sectarios en su ruptura con el medio del que han surgido, medio al que condenan como nefasto y con el que tienen que evitar entrar en contacto por temor a verse contagiados por él. Ninguna distinción tan importante para un sectario como la que distingue a los que «son de los nuestros» de los que no lo son.

La pertenencia sectaria se caracteriza por la autoridad indiscutible del jefe y el culto a su personalidad; la obediencia ciega a sus más mínimas indicaciones y la ausencia en los súbditos de independencia de juicio y de libertad de criterio. Por eso, de la secta se excluyen la discusión, la divergencia de opiniones, el disentimiento. No es raro que, en los medios sectarios o asectariados, los miembros reproduzcan con un mimetismo inconsciente la forma de pensar, de expresarse, los sentimientos y hasta los gestos del jefe carismático que la ha congregado.

De ahí que sean particularmente proclives a este tipo de asociación las personalidades débiles, expuestas a la desagregación psíquica, incapaces de desarrollo personal original, radicalmente inseguras, que intentan suplir sus carencias mediante la adaptación plena a un medio homogéneo que les procure la plena seguridad. Por eso en las sectas rigen unas relaciones muy

fuertemente afectivas entre los miembros, reina un clima cálido al que todos se acogen y que los protege del medio en que viven.

En las formas sectarias de agrupación rige, junto al más estricto unanimismo, el más completo exclusivismo. En ellas no caben las pertenencias parciales, las disidencias en ningún grado. En ellas no se da otra libertad que la de ser o no ser, la de la pertenencia completa o la exclusión. Naturalmente el unanimismo sólo puede mantenerse mediante un control eficaz de las conciencias que será tanto más fácil cuanto que las personas que entran en la secta parecen estar deseando que alguien dotado de la seguridad que les falta decida por ellas. Este control puede llegar al de las lecturas, las relaciones y la organización de la vida hasta sus más mínimos detalles.

Contrariamente a lo que sucede en las religiones nacionales, en las que la identificación de la religión con la nación hace inútil el impulso hacia fuera, en muchas sectas se da, con frecuencia, un fuerte movimiento proselitista. El proselitismo viene a reemplazar en ellas el impulso verdaderamente evangelizador de que son incapaces y se caracteriza por ir mezclado con dosis muy considerables de exclusivismo. El sectario puede recorrer tierra y mar para hacer un prosélito, pero hacerlo supondrá, antes que nada, separarlo del medio en el que se desarrollaba su vida, «conquistar» su decisión sin escrúpulos sobre los medios con que se consiga, e incluirlo en la uniformidad de vida propia de la secta. No es extraño que con todos estos elementos la actitud religiosa del sectario haya sido calificada de fanática⁵¹.

La descripción anterior muestra la importancia que tiene distinguir la expresión «sociedad de contraste» con que se designa legítimamente el ideal de una Iglesia fuertemente identificada y por eso mismo toda ella evangelizadora, de la caricatura de la misma que constituiría su perversión sectaria o «asectariada». Esa descripción muestra además otra cosa: la presencia en la Iglesia actual de numerosos grupos que se aproximan en su forma de ser y de organizarse a la definición de las sectas y, lo que sin duda es más grave, la tendencia de algunas de las

51. Cf. E. Mourisier, *Enfermedades del sentimiento religioso. o.c.*, 137-157.

orientaciones que se pretende dar a la Iglesia en su conjunto hacia formas de realización de catolicismo que terminarían contaminándolo de rasgos sectarios. Recordemos, tan sólo, que en dos obras convergentes en el análisis de la Iglesia actual, dos autores eminentes coinciden en denunciar en ella los miedos a la modernidad, el ejercicio de sospechas permanentes, la centralización en el ejercicio del poder, la búsqueda de una visibilidad más neta, la reafirmación «identitaria», etc.⁵². Tal vez sea la convergencia de estas orientaciones con algunos de los puntos de los grupos asectariados, convergencia hábilmente utilizada por estos grupos, lo que explique la impresión de un apoyo oficial excesivo por parte de la Jerarquía a tales grupos. No es necesario insistir en que tales tendencias comprometen seriamente la puesta de la Iglesia en estado de evangelización, aun cuando promuevan campañas proselitistas, porque comprometen seriamente su credibilidad.

52. Cf. Y-M Congar, *Entretiens d'automne avec Bernard Laurent*, Paris, Cerf, 1987; P. Valadier, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

4

La tarea evangelizadora: estilo, cauces, estructuras y acciones

Desde el principio de nuestra reflexión, veíamos, en este terreno de la realización concreta de la evangelización, las carencias más notables. Los documentos de la Iglesia, constatábamos, afirman de la forma más rotunda: es la hora de la evangelización; pero la organización de la Iglesia, sus estructuras y acciones siguen perpetuando la imagen creada en unos tiempos en los que la evangelización era la obra, desarrollada en países no cristianos, de unos pocos cristianos generosos. Las muestras de esta distancia entre la teoría y la práctica son muy numerosas. Piénsese, por ejemplo, en la distribución de los efectivos pastorales: clero, Congregaciones religiosas; en las tareas que éstos emprenden; en las dedicaciones que se asignan a los seglares, todavía muy escasos, que se deciden a ejercer la participación y la corresponsabilidad en la Iglesia; en las estructuras de las Iglesias locales: curias, arciprestazgos, parroquias; en la crisis de las escasas iniciativas más propiamente evangelizadoras: movimientos apostólicos, pastoral en el mundo obrero; y en la soledad, la falta de apoyo y a veces la desconfianza oficial en que suelen desarrollar su difícil misión⁵³. Tal situación, añadida

53. A algunos de estos indicios nos hemos referido en nuestra ponencia

a la increencia y los cambios a que nos hemos referido anteriormente, están reclamando «con urgencia, de nuestra Iglesia en España, el compromiso colectivo de la evangelización». Pero para que ese compromiso sea efectivo se requiere «una revisión profunda de actitudes y estructuras eclesiales»⁵⁴.

Ante la imposibilidad de referirnos a todos los elementos que comporta la acción pastoral, vamos a limitarnos a unos pocos aspectos que nos parecen centrales y que deberían ser radicalmente reformados si se quiere ser consecuente con las afirmaciones sobre la hora de la evangelización. Comencemos por lo más visible, aunque, tal vez, menos concreto: el estilo de la acción pastoral.

De una pastoral de mantenimiento a una pastoral misionera⁵⁵

Pastoral de mantenimiento es una expresión cómoda para designar un estilo de acción pastoral. Con esa expresión se designa con frecuencia una acción pastoral que tiene como des-

sobre la pastoral de alejados y no creyentes en el Congreso sobre Pastoral en las grandes ciudades. Madrid, 1986. Cf. la referencia en «Vida nueva» n. 1518, 1 de marzo, 26-28. Para algunos de los datos en que se apoyaba la ponencia y que constituyen una buena muestra de la desproporción entre afirmaciones teóricas y organización pastoral práctica, cf. C. Floristán, *La pastoral de las grandes ciudades*. La Diócesis de Madrid. Informes pro Mundi Vita. Bruselas, 30, 1983, especialmente los cuadros contenidos en pp. 17-18. En ellos se afirma que el número medio de habitantes por parroquia en el centro de la capital es de 9.192, mientras en la periferia es de 23.194; el número de fieles por sacerdote es de 2.918 en el centro y 10.133 en la periferia; aun cuando el porcentaje de práctica —que puede ser tomado como índice de alejamiento— es notablemente más bajo en la periferia que en el centro, p. 24. Cualquiera que conozca esta diócesis que hemos tomado como ejemplo podría añadir una buena serie de datos en apoyo de la afirmación. Y cualquiera que conozca otras diócesis tendría que afirmar que este caso no es único.

54. Congreso «*Evangelización y hombre de hoy*». Documento final. Madrid, Editorial de la Conferencia Episcopal Española, 1986³, p. 543.

55. El uso muy frecuente que voy a hacer del término «pastoral» me obliga a expresar el malestar que su uso produce a no pocos de nuestros contemporáneos que se ven reducidos, por la imagen, a la nada atractiva condición de rebaño. El dato puede parecer insignificante, pero un símbolo

tinarios a los ya creyentes e incluso practicantes y se propone el mantenimiento de su fe. Se la representa también con otras imágenes como la del invernadero. Todas las imágenes coinciden en representar una acción hacia el interior de la Iglesia, que ignora la apertura, el envío, la salida hacia las zonas alejadas o extrañas a la Iglesia.

Lo fundamental de este estilo de pastoral no está, sin embargo, en los destinatarios. Con ello queremos adelantar que la reforma a que se refiere el título se quedaría corta si se limitase a un cambio en los destinatarios de la acción pastoral⁵⁶. El elemento distintivo de esta forma de concebir la acción de la Iglesia radica en que constituye una acción que da por supuesta la condición de creyentes de aquellos a quienes se dirige. Considera realizada ya la adhesión de las personas al cristianismo, porque en esa situación se confía la adscripción a la Iglesia a los medios de socialización que son la cultura, la sociedad y la familia, más o menos superficialmente teñidas de cristianismo. A partir de esa situación, la acción pastoral pretende, sobre todo, que los que ya son considerados cristianos vivan en conformidad con su supuesta fe. La acción pastoral pretende, pues, enseñar, a través de procesos catequéticos fundamentalmente doctrinales, lo que los fieles tienen que creer; transmisión, pues, de las mediaciones racionales del cristianismo, más que cultivo de la fe y ayuda para que la expresen en categorías propias y adaptadas a las circunstancias en que viven. Pretende facilitar la práctica del culto y de los sacramentos urgiendo a los fieles su debida frecuentación: práctica de la confesión, asistencia dominical a la Eucaristía en términos de cumplimiento del precepto; recepción de la comunión, etc. Persigue, además, asegurar la adscripción a la institución de la Iglesia, garantizando la obediencia, exhortando a cooperar a su sostenimiento y el de sus obras, invitando a organizarse para defender sus derechos. Este estilo de acción pastoral busca, finalmente, conseguir la

que provoca malestar en aquellos a quienes se refiere, tal vez está con esto dando muestras de que tiene sus días contados en cuanto medio válido de comunicación. De hecho he asistido a reuniones con jóvenes cristianos en los que la aprensión era tal que el empleo del término tenía que hacerse acompañado de la petición de disculpas: ¡pastoral, con perdón!

56. *Evangelización y hombre de hoy. loc. cit.*, 544-545.

coherencia de la conducta moral, exhortando a los fieles a ajustarla a la doctrina moral de la Iglesia, en relación, sobre todo, con la vida familiar, la ética sexual y la práctica de la ayuda a los necesitados.

Tal estilo de pastoral tiene inconvenientes muy graves. Señalemos los más importantes. El primero es confiar la adhesión al cristianismo a unos medios de socialización que es probable que nunca hayan sido verdaderamente eficaces para una cristianización efectiva, pero que ahora, desde luego, lo son menos, dadas las condiciones de secularización avanzada en la sociedad y la extensión de lo que hemos descrito más arriba como cultura de la increencia. Pero pueden señalarse otros defectos. Me parece muy importante el de hacer de las mediaciones el objetivo principal de la acción pastoral. Sin la conversión de la persona no es posible que se sostengan unas mediaciones que sólo son comprensibles como expresión de ella. Es fácil la renuncia que se manifiesta en todo el cuerpo de las mediaciones cristianas para quien ha hecho la experiencia personal del encuentro con el Señor; para quien ha descubierto la perla del Reino. En cambio, cuando ese descubrimiento falta, la única forma de mantener el cuerpo de las mediaciones consiste en recurrir a unas motivaciones fuertes que suplan ese estímulo interior insustituible. Con frecuencia la pastoral de mantenimiento recurre a la motivación del miedo a unos posibles castigos, a la de la culpabilización por no cumplir determinados mandamientos, o a la de los premios que esperan en la otra vida por los sacrificios y las renunciaciones en ésta. Tales motivaciones han perdido en gran medida su poder de movilización del sujeto durante la época moderna y su abandono ha llevado, en muchas ocasiones, a que se abandone el cristianismo con un suspiro de alivio surgido de quienes tienen la impresión de liberarse de una pesada carga al liberarse de esas mediaciones mantenidas tan sólo a base de miedo. De ahí que se haya podido afirmar, y por parte de alguien que se ha referido en varias ocasiones al proceso de descristianización, que la pastoral del miedo ha sido uno de los factores que más han influido en este proceso.

Por último, la pastoral de mantenimiento tiene el inconveniente de apoyarse, de forma tácita o expresa, en una forma de presencia de la Iglesia en la sociedad hoy superada en los países occidentales, la designada como régimen de cristiandad.

En efecto, a ese régimen corresponde la situación en la que el aparente cristianismo de las instituciones, la sociedad y la cultura parece hacer posible el mantenimiento del cristianismo sin el llamamiento a la conversión de las personas como centro de la acción pastoral.

No es necesario detenerse mucho en los rasgos característicos de una situación que ha sido descrita hasta la saciedad en los últimos tiempos⁵⁷. Pero señalaremos los más importantes, dada la necesidad de superar teórica y prácticamente esa forma de presencia religiosa y las que le son afines, si se quiere instaurar una pastoral de estilo misionero.

En la situación de cristiandad se da una relación estrecha entre la religión y el Estado, hasta el punto de que el cristianismo se convierte en la religión del Estado y se llegan a confundir la condición de cristiano y de miembro de la nación de los sujetos que viven en ella. La Iglesia monopoliza en tales circunstancias las funciones de donación de sentido, de legitimación y de orientación moral. En los casos extremos se llega a la situación de una religión que, aunque de suyo sea universal, se convierte de hecho en religión nacional, operándose la identificación entre nación y religión en las dos formas posibles de identificación exclusiva como en el judaísmo o inclusiva como en la religión romana. Todos estos hechos conducen a un unanimismo religioso y cristiano, aunque se limite a niveles superficiales. El cristianismo se convierte en una religión en la que se nace, sin que formar parte de ella sea objeto de una opción personal o fruto de una conversión.

En el régimen de cristiandad, la Iglesia asume funciones propias del Estado y entrega al Estado parte de sus responsabilidades; así, se atribuye valor civil a los actos religiosos, especialmente a algunos sacramentos; la Iglesia adopta una forma de presencia fuertemente institucionalizada, con lo que sufre una verdadera hipertrofia su dimensión institucional. La Iglesia se concibe a sí misma, en esta situación, como una sociedad perfecta que reproduce todos los rasgos de la sociedad civil. La presencia de los cristianos en el mundo en régimen de cristiandad

57. Buen resumen de la cuestión, en A. Filippi, *L'improponibile cristianità*. «Il Regno-attualità» (1983) 14, 331-340.

adquiere formas fuertemente politizadas y la Iglesia desarrolla todo un conjunto de doctrinas sociales para inspirar la ordenación civil de la vida de la sociedad. Tal forma de presencia está ciertamente superada, al menos teóricamente. Pero ha dejado en no pocos cristianos una especie de nostalgia que les lleva a idear formas de presencia que reproducen mitigados los rasgos de la cristiandad. Tal es por ejemplo, la tendencia a concebirla bajo formas confesionales o neoconfesionales⁵⁸. Estas se distinguen por buscar la presencia de los cristianos preferentemente a través de organizaciones basadas en la identidad cristiana de sus miembros y dependientes más o menos estrechamente de la Iglesia y de su jerarquía, como medio más eficaz para influir cristianamente en la sociedad.

Recientemente se ha denunciado otra forma de presencia que presenta analogías con las anteriores o, tal vez, una versión secularizada de las mismas. Se trata de la corporativización de la Iglesia. En sociedades fuertemente corporativizadas, como las modernas sociedades desarrolladas, existe el peligro de que la Iglesia aparezca como una organización corporativa más que defendería sus propios intereses sectoriales con una moral igualmente sectorial⁵⁹; una organización corporativa que defiende sus propias plataformas de acción como medios de influjo sobre la sociedad.

Todas estas formas de presencia de la Iglesia deben ser superadas como condición para el establecimiento de una pastoral misionera. En realidad todas ellas son diferentes formas de presencia que tienen en común el mantenimiento de alguna forma de poder. Esto es, sin duda, lo que hace que muchas personas sigan contando a la Iglesia entre los poderes fácticos. Recordemos, también, que el tema de la relación Iglesia-sociedad ha sido planteado siempre en términos de *potestas*: directa, indirecta o directiva. Recordemos, por fin, que la atribución del monopolio de la interpretación de la moral natural ha sido in-

58. Sobre estas últimas, cf. Secretariado Social de la Diócesis del País Vasco, *Compromiso cívico y neoconfesionalidad*, San Sebastián, Edit. Diocesana, 1986.

59. J. Martínez Cortés, *La increencia hoy en España*, en *Jornadas de la increencia*. *Loc. cit.* 99-159.

terpretada por algunos como una forma de mantener el poder moral, cuando se ha perdido el político.

Pues bien, no creo que esté descaminado quien descubra en algunas corrientes pastorales de nuestros días formas más o menos abiertas de servirse del poder como medio para la transmisión del Evangelio. Pero es posible que tal recurso al poder por parte de la Iglesia haya ejercido una influencia considerable en el proceso de descristianización. Y es posible que uno de los pasos decisivos para la implantación de una pastoral misionera consista en abandonar esas formas de presencia y organizar su presencia en la sociedad bajo la única forma que corresponde a su propia esencia: la del servicio a los hombres, a la sociedad y al mundo, siguiendo el ejemplo de Jesús. Los documentos oficiales lo dicen de la forma más explícita: Dios mismo ha puesto a la Iglesia en el mundo al servicio de todos: «Todo cuanto hay en ella, revelación, doctrina, ministerios, sacramentos, carismas, comunión y fraternidad está ordenado al bien de los hombres y de la sociedad entera»⁶⁰. Y es muy probable que el día en que las estructuras eclesiásticas indispensables para la vida de una comunidad de hombres se constituyan, se organicen y funcionen con vistas exclusivamente al servicio de los hombres, dejen de ser objeto del rechazo antiinstitucional que ahora suscitan en detrimento de la credibilidad de la Iglesia y hasta colaboren a dar testimonio del mensaje cristiano y así se conviertan en medio de evangelización. Pero si este cambio radical de la forma de presencia de la Iglesia es necesario para la instauración de una pastoral misionera, ésta exige otros muchos pasos.

El más importante se deduce de lo que hemos dicho hace un momento. Consiste en poner en el centro de las preocupaciones y las acciones pastorales el anuncio del Evangelio y la llamada permanente a la conversión y consiguientemente el acompañamiento, la iluminación y la ayuda en ese proceso que abarca toda la vida del hombre y éste nunca ha conseguido definitivamente. Tal preocupación moverá a la Iglesia a hacerse presente en los medios a los que no llega ese anuncio, a en-

60. Conferencia Episcopal Española, *Testigos del Dios vivo*, 1985, n. 55.

carnarse en los diferentes medios humanos de vida y especialmente en aquellos que están más dominados por la indiferencia y la increencia. A interesarse por esa cultura, a comprender sus problemas, a ser sensible a sus valores, a compartir, en una palabra, «los gozos y las esperanzas, las angustias y las tristezas de los hombres de nuestro tiempo»⁶¹. No se trata en realidad de abandonar a los practicantes. Sino de moverlos con una acción pastoral adecuada para que todos ellos se conviertan de hecho en lo que están llamados a ser: testigos de Jesucristo, agentes de esa acción evangelizadora que es la dicha y «la identidad» de la Iglesia. Porque el paso de una pastoral de mantenimiento a otra misionera no comporta el abandono del cultivo de las mediaciones cristianas, sino desarrolla un cultivo tal que su práctica convierta a los creyentes en luz, sal y fermento del mundo.

Dos pasos me parecen fundamentales en este proceso: la revitalización y la personalización de la fe de los creyentes y la incorporación de todos ellos, y en especial de los seglares, a la tarea propia de toda la Iglesia y que incumbe a todos sus miembros, del anuncio de Jesucristo con hechos y palabras. Esto exigiría, sin duda, cambios considerables en la atención a los cristianos practicantes y la instauración de cauces y medios concretos que hagan posible esa incorporación, para que los llamamientos que se les dirigen no queden reducidos a piadosos deseos.

Esto nos introduce en un nuevo paso. La creación de estructuras pastorales destinadas explícitamente a la evangelización y la reconversión de las existentes para que se adapten a esta tarea fundamental. En esto es indudable que la Iglesia debería dejar funcionar la imaginación de los agentes pastorales y darles un margen de confianza para experimentar, única forma de comprobar su validez, las nuevas estructuras.

Se habla mucho, en la actualidad, de los ministerios en la Iglesia. Pero hasta ahora sólo han sido sancionados con una institución oficial los del lector y acólito, dos ministerios destinados a la celebración litúrgica, y todos los que van instaurándose en la práctica se refieren al cultivo de la comunidad:

61. *Gaudium et Spes*, n. 1.

restauración del diaconado, catequistas, etc. Es discutible que sea necesario crear un ministerio peculiar destinado a la evangelización⁶², pero lo que resulta indudable es que todos los ministerios —comenzando por el episcopal y el de los presbíteros y colaboradores⁶³— deberían recuperar la dimensión evangelizadora que les es consustancial y, por tanto, la preparación para el ministerio ordenado y para todos los otros ministerios debería cuidar la preparación para el ejercicio de la evangelización.

Pero no se trata de recuperación teórica. Para que los ministerios en la Iglesia sirvieran al anuncio del Evangelio, necesitaríamos los que los encarnamos una verdadera reconversión que influiría sobre nuestra distribución, nuestras dedicaciones, tareas, prioridades, horarios y que comportaría un cambio profundo de nuestra sensibilidad y de nuestra mentalidad. Otro sector en el que es imprescindible la creación de nuevas instituciones es el de la incorporación de los laicos para que no suceda como hasta ahora que sólo dedicamos a los que se deciden a participar en la vida de la Iglesia a tareas intraeclesiales. Es verdad que en los últimos años se ha reinstaurado el catecumenado⁶⁴. Pero creo que todavía falta mucho para que esta institución entre a formar parte de las acciones pastorales ordinarias.

Es inútil recorrer teóricamente posibles acciones y estructuras. La reconversión que pedimos está pidiendo reformas importantes en el conjunto de la acción de la Iglesia: en la formación de las personas; en la atención efectiva a las tareas prioritarias: medios descristianizados, alejados y no practicantes; en la convocación, preparación y seguimientos de laicos dotados de espíritu evangelizador; en la dinamización evangelizadora de los Institutos y Congregaciones de vida consagrada y de las comunidades cristianas; en la promoción de iniciativas de presencia servicial al mundo y al hombre que transparenten

62. A. Iniesta, *Anunciar a Jesucristo en la España de hoy*. o.c., 95-96.

63. *Lumen Gentium*, nn. 25,27; *Presbyterorum Ordinis*, nn. 2,4.

64. Sobre esta institución, C. Floristán, *El catecumenado*. Madrid, PPC, 1972; Id. *La evangelización tarea del cristiano*. o.c.; D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana. ¿Cómo se hace un cristiano? ¿Cómo se reúne una comunidad?* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1980.

para ellos la salvación de Dios; en la transformación misionera de las plataformas existentes: parroquias, grupos, movimientos; en la dinamización misionera de la misma celebración de los sacramentos y de la atención a la religiosidad popular; en la búsqueda de formas de encarnación del ministerio que resulten menos funcionales y funcionariales y más apostólicas; en la dedicación de recursos personales, materiales y estructurales a movimientos específicamente evangelizadores⁶⁵.

Es muy probable que el cambio de estilo de la acción pastoral por el que estamos abogando comporte cambios en la misma forma de realización histórica de la Iglesia, sin los que todas estas demandas, teóricamente ya bastante frecuentes, se vean condenadas a no ser nunca realidad.

Entre las muchas cuestiones prácticas que podrían plantearse al formular sugerencias tendentes a despertar en la Iglesia el dinamismo evangelizador, voy a referirme a una sola por considerarla de particular importancia: el pluralismo.

Evangelización en situación de pluralismo

El pluralismo es ciertamente uno de los aspectos de la situación social y cultural que más repercute sobre la situación religiosa, originando también un pluralismo religioso e incluso un pluralismo eclesial. Todas estas variantes del pluralismo repercuten sobre el desarrollo de la evangelización.

En primer lugar, el pluralismo en lo social y lo cultural. Se trata del pluralismo de cosmovisiones, valoraciones de la realidad y formas de vida que caracteriza a nuestras sociedades desarrolladas. En ellas los problemas relativos al sentido, al valor y a la totalidad, se plantean desde perspectivas y posiciones diferentes y originan respuestas distintas, algunas de las cuales están en contradicción con el planteamiento y la respuesta cristiana. Tal situación rompe la unanimidad de las situaciones anteriores y puede conducir al relativismo, al sincretismo y a la indiferencia. Pero el pluralismo de cosmovisiones también puede conducir al descubrimiento del carácter de opción per-

65. Cf. *Evangelización y hombre de hoy*, loc. cit., 545-546.

sonal que posee la fe y a la consiguiente personalización de la adhesión religiosa. El paso de la posibilidad negativa a la positiva probablemente dependa de una correcta formación de las personas que las lleve al cultivo de los criterios, a la búsqueda seria de las razones y a la opción por los valores más altos, en lugar de dejarse llevar por el influjo de las modas, la presión social o los medios de comunicación. Una situación de pluralismo puede, pues, constituir el mejor medio para vivir la fe de forma personal, pero esto requiere un esfuerzo mayor de formación de las conciencias y de conocimiento y justificación de la fe. La pluralidad de ofertas religiosas y cosmovisionales exige de los cristianos un esfuerzo mayor de fundamentación de la propia fe, por los caminos siempre necesarios de la razón, pero sobre todo por el camino de los testimonios de vida.

Pero generalmente el pluralismo exterior produce, además, una diversificación considerable de las «demandas» religiosas de las personas, debida a la pluralidad de situaciones posibles en relación con la fe, diversificación a la que debe corresponder una diversificación paralela de ofertas pastorales⁶⁶. No se trata de que la Iglesia tenga que sacrificar la autenticidad de su mensaje para adaptarlo al gusto de sus «consumidores», proponiéndoles un cristianismo a su medida. Se trata, más bien, de que tenga en cuenta la pluralidad de situaciones y proponga y exija en cada momento y en cada caso, aquello para lo que se está dispuesto y que puede ser acogido en cada caso. Es verdad, por ejemplo, que el contenido de la evangelización no lo inventa el evangelizador ni dispone de él, sino que le viene dado en su integridad por la revelación. Pero no olvidemos el principio de la jerarquía de las verdades⁶⁷ y tengámoslo en cuenta a la hora de presentarlo a sus destinatarios. Señalemos, por poner un ejemplo, la diversidad de grados de adhesión que muestran las encuestas de opinión en materia religiosa en el terreno de la ortodoxia, de la moral y de la pertenencia institucional. ¿Es realista, en esta situación de pluralismo, proponer como única

66. Cf. P. Valadier, *Société moderne et religion chrétienne. Analyse de philosophie sociale*, en Documents Episcopat. «Bulletin du Secrétariat de la Conférence Episcopale Française» (1985) n. 17 noviembre, 6-7.

67. Decreto sobre Ecumenismo, n. 11.

respuesta y desde el principio el «todo o nada», la pertenencia plena o la exclusión? ¿No habrá, más bien, que hacer valer la jerarquía de verdades, ser respetuoso con las pertenencias parciales y ofrecer una respuesta pastoral que proceda pedagógicamente de los niveles existentes hasta la realización plena del cristianismo, de acuerdo con el principio de no apagar la mecha que humea⁶⁸?

Pero la atención al pluralismo tiene otra dimensión. El pluralismo de las sociedades modernas ha provocado un verdadero «estallido» del cristianismo que ha originado posturas muy diversas en el interior mismo de la Iglesia. En ella conviven hoy día los asustados por los cambios, que buscan sobre todo seguridad en la doctrina, la práctica ritual y moral lo más fija y clara posible; los que necesitan unos símbolos vivos conectados con la propia tradición cultural que encuentran en los gestos de la religiosidad popular tradicional; los desorientados e inseguros hasta llegar al borde de la crisis psíquica que buscan en la Iglesia un «puerto» de relaciones personales cálidas y un abrigo donde poder vivir; los entusiasmados con las tareas de transformación del mundo que insisten en la capacidad revolucionaria de la fe; los críticos y los dóciles; y tantos otros que no caben en una enumeración por larga que la hagamos. Pues bien, ¿qué hacer pastoralmente en tal situación? ¿Reducir, como algunos pretenden, el cristianismo a alguna de estas formas —aquella con la que nos sentimos más identificados— y forzar —más o menos sutilmente— a los que no la comparten a entrar en ella o excluirse del cristianismo? ¿Convertir a la Iglesia en una confederación de sectas diferentes que, en el mejor de los casos, se reconocen mutuamente como cristianas? ¿Cuánto tacto y sabiduría pastoral se requiere para dar con el equilibrio dinámico que parta de la aceptación cordial de las diferentes tendencias, no identifique a la Iglesia con ninguna de ellas y promueva la convergencia de todas hacia una cada vez más perfecta realización del cristianismo en la que terminarán por confluir siendo fieles a sus mejores valores y superando sus limitaciones y sus fallos!

68. Cf. K. Rahner, *Cambio estructural en la Iglesia*. Madrid, Cristianidad, 1974, 122-124.

Pienso que una Iglesia que realizase este prodigio de equilibrio en su interior estaría en mejores condiciones para responder evangelizadamente al pluralismo social, cultural y religioso en el que le ha tocado vivir.

Es imposible en un tratamiento del tema de la evangelización, tan resumido como el nuestro, abordar todos los problemas que su realización comporta. Pero ignorar los problemas más característicos de nuestra hora condenaría a nuestra reflexión al anacronismo. Para no caer en este peligro, vamos a concluir nuestra reflexión estudiando tres aspectos del tema de la evangelización que revisten particular importancia en nuestros días. Nos referimos a la religiosidad popular, la inculturación y la relación entre evangelización y promoción de la justicia.

5

Evangelización y religiosidad popular

Muchos de los destinatarios de la acción pastoral de la Iglesia viven su cristianismo bajo alguna de las formas de lo que generalmente se llama religiosidad popular. El tratamiento pastoral de este hecho dista mucho de ser fácil para los agentes pastorales. Los lados negativos evidentes de la religiosidad popular conducen a algunos agentes a proponer una pastoral que ignore el hecho e incluso elimine las formas —defectuosas según ellos— de vivir el cristianismo que supone. Los lados positivos que una atención más cuidadosa descubre en ella aconseja a otros cultivar y desarrollar esta forma de religiosidad como forma de conducir a los fieles hacia el cristianismo. ¿Cómo relacionar nuestra propuesta por una pastoral misionera con la atención a esta forma popular de vida cristiana?

La primera dificultad reside en la identificación precisa de un hecho notablemente complejo. Comencemos, pues, por clarificar nuestro conocimiento del fenómeno para después estudiar la relación entre religiosidad popular y evangelización⁶⁹.

69. El tema lo hemos tratado recientemente en «Revista católica internacional *Communio*» 9 (1987) 5, 388-400. De ahí reproducimos casi literalmente los párrafos siguientes.

Religiosidad popular. La terminología

La reflexión y el discurso sobre la religiosidad popular se ven amenazados permanentemente por la ambigüedad. Por dos razones: Por las dificultades que comporta una definición estricta del sustantivo «religiosidad» y, sobre todo, por la ambigüedad que acarrea el adjetivo «popular». La superación de esa ambigüedad impone que se precise de antemano el significado que se atribuye a los dos términos. Sin pretender imponer nuestra definición, comenzamos por explicar el contenido significativo que atribuimos a los dos términos para que aparezca con claridad a qué hechos nos referimos con ellos.

Por «religiosidad» entendemos aquí el hecho o el sistema religioso visto desde una determinada perspectiva: su lado exterior, visible. La religión vivida tal como aparece en el conjunto de mediaciones, sobre todo activas y rituales, características de unos grupos de personas o de un colectivo determinado. Ningún elemento del sistema religioso existe completamente independiente de los demás. Por tanto, a ese cuerpo expresivo de acciones rituales que llamamos religiosidad, corresponde una forma particular de experiencias, sentimientos, representaciones racionales y unas actitudes de base que no dejan de hacerse presentes en la mediación ritual. Pero es esa mediación o ese conjunto de mediaciones rituales lo que constituye el objeto inmediato de nuestra descripción cuando hablamos de la religiosidad popular.

Pero «popular» puede entenderse de formas diferentes. Señalemos tres más importantes: a) popular para significar lo propio del proletariado, de la clase obrera, de la clase trabajadora. Como cuando hablamos de un barrio popular o de la «Iglesia popular».* b) Popular puede entenderse en el sentido de lo que pertenece a la cultura y a la tradición del pueblo, como cuando hablamos de la sabiduría popular del refranero, o de las danzas populares, o de la música popular de una región, o de los trajes típicos de una zona. c) «Popular», por último, puede significar lo propio del hombre medio, del no especializado, del que no ha recibido una formación especial ni ejerce especiales responsabilidades. Se llama popular en este sentido al hombre medio, al «lego» en oposición al culto en un determinado sector.

Descartando el primero de los dos sentidos, vamos a hablar de la religiosidad «popular», tomando ese término en las dos

últimas acepciones. Esto nos conduce a dos tipos de religiosidad popular. Tipos, naturalmente no puros y cuyos rasgos se interfirieren frecuentemente.

(1) Religiosidad popular tradicional, es decir, el conjunto de mediaciones y expresiones religiosas características de un pueblo determinado; surgidas en él y de alguna manera de él; transmitidas con el resto de los elementos propios de la cultura de ese pueblo. La religiosidad popular tradicional es un elemento de la cultura de un pueblo.

(2) Religiosidad «popularizada». Es la religiosidad que tiene por sujeto al pueblo en el sentido de las personas «comunes» religiosamente hablando, es decir, las no dotadas de una especial formación ni militancia, ni responsabilidad. Religiosidad popular significa, en este sentido, dentro del contexto cristiano, la religión del cristiano medio, del cristiano de la masa⁷⁰.

A estas dos formas de religiosidad se refiere nuestra reflexión.

La religiosidad popular tradicional

Es una religiosidad cuyo sujeto es el pueblo. No es, pues, objeto de una decisión o conversión personal. Cada persona singular nace a ella, como nace a la propia tradición. La hereda, aun cuando los miembros de cada generación la recreen al asumirla. Esta religión se transmite por los mismos cauces de la socialización por los que se transmite la cultura. Basta ser miembro del pueblo en cuestión para formar parte de ella.

La religiosidad tradicional es una religiosidad participada. Todos los miembros del pueblo son en ella actores. Esta variedad de protagonistas es una de las razones de la variedad, el colorido,

70. Sobre esta terminología, cf. nuestro estudio *Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial*. «Pastoral misionera» 11 (1975) enero/febrero, 46-66. Sobre el conjunto de la cuestión, cf. los excelentes estudios de L. Duch, *De la religión a la religión popular*. Montserrat, Publicaciones de la Abadía, 1980; L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*. Santander, Sal Terrae, 1985 y J.A. Estrada, *La transformación de la religiosidad popular*. Salamanca, Sígueme, 1986.

la riqueza expresiva de esas celebraciones festivas tradicionales que son la fiesta patronal, la romería, etc.

La religiosidad popular se distingue, en cuanto al contenido de sus mediaciones, por la riqueza imaginativa y emotiva y por la extraordinaria densidad simbólica. Predominan en ella las mediaciones activas sobre las racionales, y lo corporal desempeña un papel preponderante. Se trata de una religiosidad eminentemente ritual. Por eso tiene tanta importancia en sus manifestaciones lo cósmico en todos sus órdenes, lo espacial concretado en la referencia a unos lugares precisos, lo temporal que genera un calendario extenso de fiestas y tiempos de preparación y conmemoración de las mismas.

Esto no significa que las mediaciones racionales estén por completo ausentes de la religiosidad popular, pero sus formas más frecuentes no son la doctrina conceptualmente expresada, sino los conjuntos de leyendas, relatos maravillosos, que acercan a la mentalidad del pueblo los grandes temas míticos transmitidos por tradición oral y a través de coplas, romances y representaciones iconográficas sencillas.

Todos estos rasgos dan a la religiosidad tradicional un valor eminentemente compensatorio. En ellas se expresan y cobran su tributo unas necesidades religiosas que no se ven satisfechas por la frialdad y la austeridad de las formas oficiales de religiosidad. Por eso no es infrecuente que en ellas aparezcan también rasgos que manifiestan una sorda o expresa protesta contra la religión oficial y sus representantes acreditados, con la «opresión» que a veces suponen a la espontaneidad de la vida del pueblo.

Las formas populares de la religiosidad corresponden perfectamente, dentro del mundo de las religiones, a las llamadas cósmico-biológicas. En ellas se encuentran, por tanto, sus manifestaciones prototípicas. Pero, además, esas formas populares aparecen como un estrato presente en todas las tradiciones religiosas y matizado por los rasgos peculiares de cada una de ellas. Existe así un budismo, un hinduismo, un cristianismo y un islamismo populares que, cada uno a su modo, realizan los rasgos con los que hemos distinguido a la religiosidad popular.

La estrecha relación de ésta con la cultura de los pueblos que las viven hace de ella un espejo en el que se refleja con extraordinaria viveza el alma y la historia del pueblo.

No es fácil responder unívocamente a la pregunta por el origen de estas religiones. Los procesos que han dado lugar a cada una de ellas dependen estrechamente de la historia de las respectivas religiones en las que surgen y de los respectivos pueblos. En el caso cristiano, parece claro que su origen se debe a ese proceso que algunos historiadores han denominado folclorización del cristianismo⁷¹. Con esta expresión se refieren, en términos generales, a ese proceso de inculturación del Evangelio y la Iglesia en las culturas de las poblaciones paganas entre las que se extendió a partir de la oficialización del cristianismo que surgió de su reconocimiento por el Imperio romano. Tal inculturación fue el resultado de la encarnación del cristianismo en la vida y la cultura del pueblo y se produjo como consecuencia de una estrategia evangelizadora según la cual las mediaciones más externas de la religión pagana: templos, santuarios, fiestas, en lugar de ser eliminadas, fueron sustituidas y puestas al servicio de una nueva intención y actitud religiosa no siempre suficientemente educada⁷².

Por eso no es extraño que el proceso produzca una verdadera contaminación del cristianismo con elementos paganos, que exigirá toda una serie de procesos de corrección de los que nos han quedado numerosos ejemplos en los escritos de los responsables de la Iglesia⁷³.

Si juzgamos por los resultados, el éxito de tales procesos parece haber sido sólo relativo como muestra la configuración, llena de elementos paganos, mágicos y supersticiosos de la religiosidad popular de la Edad Media contra la que reaccionan las reformas medievales y, posteriormente, la protestante y la católica.

La religiosidad popular atraviesa una situación de crisis profunda que, contra las previsiones de muchos, no está conduciendo a su desaparición.

71. El término ha sido ampliado, por ejemplo, por historiadores como J. Delumeau y E. Le Roy Ladurie.

72. El culto a los santos, a la Virgen y los santuarios ofrecen numerosos ejemplos de esta estrategia. Cfr. ejemplos de ella citados en nuestro estudio *Para vivir la devoción mariana*, en *La figura de María*. Salamanca, San Esteban, 1985, 39, n. 43.

73. Recuérdense escritos como el *De correctione rusticorum* de san Martín de Braga.

Por una parte, la transformación rápida de la situación socio-cultural, con la que esa religiosidad se encuentra naturalmente asociada, está poniendo en cuestión su existencia y su valor. La disminución del peso de la agricultura en la sociedad industrial y postindustrial contemporánea ha llevado, por ejemplo, a una disminución notable de la mentalidad rural a que daba lugar. En el mismo sentido operan la transformación de las formas de trabajo con una muy honda transformación de las mentalidades; la elevación del nivel de vida y la menor dependencia de los condicionamientos naturales. El alejamiento del campo que producen la urbanización y los movimientos migratorios; la extensión de los medios de comunicación y su influjo. En resumen, el hecho de la desacralización y la difusión de un clima cultural, secular y pluralista que parecen imponer unas formas de vivir y de pensar difícilmente conciliables con las expresiones religiosas populares estrechamente ligadas a una cultura diferente.

Pero la crisis no ha supuesto su eliminación pura y simple y no faltan síntomas de pervivencia e incluso de recuperación de la religiosidad popular, como parte de ese fenómeno más amplio de pervivencia de lo sagrado y de aparición de nuevas formas, ajenas a las formas oficiales, que han sido designadas como manifestaciones de lo sagrado en estado salvaje.

El hecho puede ser interpretado como la búsqueda de respuestas a necesidades humanas que la cultura exclusivamente científico-técnica deja insatisfechas. Se caracteriza por cierto sincretismo de elementos tomados de distintas tradiciones y estratos y subraya los aspectos de reacción antiinstitucional y antioficial. No faltan en algunos casos intentos de manipulación por la cultura oficial de esos nuevos brotes de religiosidad popular con el fin de orientarlos de forma secularizada, reduciéndolos a sus elementos culturales, a su poder de medio de recuperación de la identidad regional o nacional. En algunos casos prevalece en la actual recuperación la necesidad de compensación social en los casos muy frecuentes en que la nueva cultura ha privado al pueblo de todo protagonismo social y cultural y le mantiene —pensemos en el caso de los emigrantes, sobre todo de la primera generación— en estado de verdadera marginación social.

Religiosidad popular tradicional y catolicismo oficial en la actualidad

La relación de estas dos magnitudes religiosas es extraordinariamente compleja, pero nosotros nos reduciremos a dos aspectos.

En primer lugar, la reforma del catolicismo que ha supuesto el Vaticano II ha influido en la crisis del catolicismo popular. En efecto, la purificación impuesta por el Concilio de elementos teológicamente menos importantes en el seno de la liturgia y de la vida devocional, no podía dejar de influir en la forma popular de vivir el catolicismo muy influida por alguno de esos elementos. Recordemos, por ejemplo, la reforma litúrgica del ciclo de los santos en beneficio del ciclo temporal más claramente referido a los misterios de Jesucristo; el traslado de los acentos de lo devocional a lo teologal; la reconducción de la devoción mariana hacia el predominio del culto litúrgico y a la ubicación de María en su verdadero lugar en el seno del culto cristiano.

El influjo de esta reforma ha podido ejercer una influencia más negativa sobre las formas populares del catolicismo debido a la escasa pedagogía de los agentes pastorales a la hora de aplicar esa reforma. Esto ha podido conducir en algunos casos a la supresión pura y simple de lo que se trataba de reformar. Por eso en la época posconciliar han aparecido intentos de reequilibrio de la situación como el que representa la exhortación *Marialis Cultus* de Pablo VI sobre la devoción mariana.

En los últimos años asistimos a una nueva «estrategia pastoral» del catolicismo oficial en relación con la religiosidad popular. Una evaluación excesivamente pesimista de los costos de la reforma conciliar, el temor a la extensión de la indiferencia religiosa y de una cultura de la increencia está llevando al apoyo, por parte de las instancias oficiales del catolicismo, de la tendencia a la recuperación de la religiosidad popular. En esta misma dirección ha actuado la nueva valoración que la teología pastoral viene proponiendo de esta forma de catolicismo.

Pero, a pesar de todo, la crisis perdura. Se impone la impresión de que ha cambiado más la valoración de los teólogos y pastoralistas que el hecho mismo. El indicio más claro de la perduración e incluso el ahondamiento de la crisis, está en el hecho de que lo que algunos llaman el renacimiento de la re-

ligiosidad popular subraya cada vez más los aspectos sociales, tradicionales, folklóricos, nacionales, turísticos del hecho por encima de su dimensión religiosa. Por eso también en algunos casos sus manifestaciones tienden a separarse cada vez más del conjunto del hecho cristiano y a cobrar una vida independiente en cuanto fenómeno puramente cultural.

La religiosidad popularizada

Es la religión que tiene como sujeto al pueblo en el sentido de las personas no dotadas religiosamente de una especial formación, militancia o responsabilidad.

Su primera característica es el predominio en ella de la «práctica religiosa». La mediación fundamental en ella es la frecuentación de unos ritos tenidos por obligatorios, la asistencia al culto con diferentes grados de asiduidad, que van desde la práctica dominical a la ocasional y desde la frecuentación asidua de los sacramentos a su práctica «estacional», en relación con los sacramentos dotados de significado social. En los grados de mayor intensidad esa práctica se ve acompañada de prácticas devocionales añadidas, novenas, triduos, devociones privadas, con sus correspondientes actos de peregrinación, visita a santuarios, etc., y sus correspondientes objetos: imágenes, medallas, hábitos, etc.

Generalmente se observa en ese tipo de religiosidad cierto interés como motivación importante que le confiere un sentido que podría llamarse funcional e incluso utilitario⁷⁴. En estas prácticas el sujeto busca con frecuencia la obtención y conservación de unos bienes espirituales o materiales o la salvación vivida en los mismos términos utilitarios. Por eso predominan en esta religiosidad la oración de petición y su reforzamiento con votos, promesas, ofrendas y sufragios.

La religiosidad popularizada tiene una considerable densidad sacral. Abundan toda clase de mediaciones: ritos, gestos,

74. Funcional en el sentido que dan a este término algunos psicólogos de la religión. Cf., por ejemplo, A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses*, Paris, Centurion, 1981, 26-66.

lugares, santuarios, ermitas, fiestas, personas mediadoras, santos, intercesores y sus correspondientes imágenes. Esta densidad conduce en algunos casos a una especie de «cosificación» de lo sagrado con el fin de disponer más fácilmente de ello. De ahí, la devocionalidad, es decir, la multiplicación de las devociones a advocaciones de Jesucristo, de María, de los santos, y la multiplicación de actos concretos: novenas, octavarios, triduos en su honor.

La religiosidad popularizada tiene como uno de sus componentes la necesidad de seguridad para la vacilante condición humana y la búsqueda de ayuda de lo sobrenatural para conseguirla. Por eso utiliza unas fórmulas sencillas, fácilmente repetibles; se atiene con rigor a unas normas que desea detalladas y precisas; recurre a las formulaciones racionales formalmente claras y a ser posible memorizables como los catecismos; y es extraordinariamente reacia a los cambios en las mediaciones, incluso cuando los cambios culturales hacen que se presenten como anacrónicas.

Todos los rasgos anteriores explican que este tipo de religiosidad sea vivido de una forma notablemente individualista, incluso en los casos en que alguna de sus manifestaciones congregan a masas numerosas de fieles. Se trata, en efecto, de asambleas masivas en las que cada uno «va a lo suyo», entabla una relación individual con el mediador y es guiado por el propio interés o la obtención de algún beneficio para alguien de los suyos.

La hemos denominado popularizada porque, aunque está extendida entre el pueblo, no ha surgido de él, sino que es, con frecuencia, el resultado de la estrategia pastoral de una época determinada. En su origen se encuentra probablemente una situación que tiene uno de sus elementos centrales en la división de los cristianos en diferentes clases o géneros: clero, religiosos y seglares. Dejado el ideal de la vida cristiana centrado en el cultivo de la experiencia personal de la fe para los religiosos y en el mejor de los casos el clero, se reduce la vida cristiana de los laicos, de los no especializados, a la práctica de unas mediaciones sobre todo culturales y morales. La pastoral oficial de la Iglesia en esa situación buscaba sobre todo la realización por el pueblo de esas prácticas, la purificación de las mismas cuando se contaminaban con rasgos supersticiosos o paganos y la sus-

titución de las formas menos perfectas de la religiosidad popular por devociones creadas por las Congregaciones religiosas o los agentes de pastoral, que reemplazaban o acompañaban unas formas oficiales que resultaban excesivamente alejadas del pueblo. Algunos de los rasgos menos positivos de este tipo de religiosidad es posible que tengan su origen en los métodos pastorales empleados para inculcarla.

Recuérdese, por ejemplo, lo que escribíamos más arriba sobre la pastoral del miedo⁷⁵.

Probablemente algunos de los rasgos de la religiosidad que acabamos de describir sea simplemente el resultado de la asimilación acrítica por el pueblo de esas pastorales poco respetuosas de la religión y de las conciencias.

Las encuestas actuales sobre los comportamientos religiosos muestran, sin lugar a duda, la crisis profunda que está sufriendo esta forma de religiosidad. Baste recordar los datos sobre el descenso de la práctica religiosa a que aludíamos al hablar de los no practicantes⁷⁶. La crisis es todavía mayor, incluso entre los católicos practicantes, en relación con el sacramento de la penitencia y no son necesarias encuestas para percibir el derrumbamiento de la mayor parte de las devociones habituales hasta hace treinta años, entre los jóvenes de nuestros días.

Persisten tan sólo algunas devociones a imágenes o lugares a los que se acude con frecuencia para pedir la solución de problemas y la satisfacción de determinadas necesidades.

La misma idea de «práctica religiosa», tal como es entendida en este tipo de religiosidad, ha entrado en crisis por numerosas razones. En primer lugar, por el cambio social y cultural y su influjo sobre la mentalidad y los hábitos de vida y los comportamientos. En segundo lugar, por la disminución de la eficacia de las motivaciones empleadas debido a la extensión de la secularización y los principios de la modernidad. En tercer lugar, por razones internas al propio catolicismo que a partir

75. Cf. los análisis ya citados de J. Delumeau sobre la pastoral del miedo en *Le peché et la peur. La culpabilisation en Occident*, Paris, Fayard, 1983, 369-623.

76. Cf. Los estudios de F. Azcona, J. González Anleo, J.J. Toharia, J. Elzo citados anteriormente.

del Vaticano II ha operado un desplazamiento importante en la presentación del cristianismo y la acentuación de las motivaciones de la vida cristiana. Por último, es probable que también esté influyendo en el desmoronamiento de este catolicismo devocional la disolución del régimen de presencia del catolicismo en la vida social, política y cultural que denominamos cristianidad.

Reflexiones pastorales sobre la religiosidad popular. Hacia una nueva evangelización del pueblo

El hecho de la religiosidad popular, con su enorme variedad de manifestaciones de las que los dos tipos propuestos no son más que polos hacia los que confluyen la mayor parte de ellas, nos sugiere una primera reflexión. Se refiere a la gran variedad de demandas religiosas que nos dirige esa masa de personas que denominamos el pueblo cristiano. A esta variedad de demandas la Iglesia no puede responder con una acción pastoral uniforme que pretenda imponer las mismas respuestas a situaciones y necesidades tan variadas y que desde luego no se agotan en los dos tipos de religiosidad descritos. Una atención efectiva a esa variedad exige imaginación, osadía y lucidez de los agentes pastorales, ya que una respuesta diferenciada debería introducir transformaciones en las mediaciones de todo tipo en que se ha de encarnar el cristianismo para poder seguir siendo vivido por el hombre cultural y socialmente pluralista de nuestros días.

El fenómeno de la religiosidad popular no es el resultado de las perversiones del cristianismo. Es la consecuencia —no siempre lograda— de la necesaria inculturación del cristianismo que tiene que dar lugar a diferentes formas de vivirlo, de acuerdo con las peculiaridades psicológicas, históricas y culturales de los diferentes pueblos. La Iglesia sólo puede ser efectivamente católica, verdaderamente universal, pluriformizándose de acuerdo con las diferentes culturas. La uniformidad cristiana en la que a veces queremos convertir la unidad, es el resultado de la imposición a todos los pueblos, destinatarios legítimos del Evangelio, de la forma concreta, romana, occidental, en que de hecho se encarnó el cristianismo en los primeros siglos de su historia. Deberíamos saber teóricamente y respetar en la práctica que

evangelizar no significa transplantar el cristianismo ya inculcado en un pueblo a otros pueblos diferentes; ni en hacer pasar a unos hombres de la cultura que les es propia a la del evangelizador cristiano. Sino en implantar, sembrar el cristianismo con todas las dificultades que eso conlleva, en la variedad de las culturas de nuestro mundo que, por fin, comienza a respetar su pluralismo de culturas. La encarnación del cristianismo en la tradición de los diferentes pueblos no es, pues, una concesión, sino el resultado de una exigencia. Las condiciones del hombre: ser corporal, sentimental, activo, histórico, miembro de un pueblo y de una cultura, hacen necesaria una forma de vivir la religión que se expresa en todas esas dimensiones de la condición humana. No es posible reducir el cristianismo a ninguna de sus dimensiones: racional, ética, política, sin empobrecerlo. El hombre sólo vivirá humanamente la religión cuando la encarna en sus sentimientos, gestos, hábitos, costumbres. No es bueno proponer como ideal un cristianismo «neutro», para conseguir un cristianismo más puro. Las fronteras del valor del cristianismo no se sitúan en la utilización de una u otras mediaciones, sino en la autenticidad de la fe que se expresa en ellas.

En algunas de las formas de cristianismo popular que hemos descrito se manifiestan las deficiencias de algunas imágenes y algunas realizaciones deficientes de la Iglesia a lo largo de su historia. La religiosidad popular, en el sentido a que se refiere el párrafo anterior, es algo perfectamente legítimo e incluso necesario. Pero no lo es tanto una religiosidad popular que sea el resultado de la división en clases y grados de los cristianos. La llamada universal a la santidad y a la salvación en el cristianismo y la participación de todos los miembros de la Iglesia en la condición de Pueblo de Dios, animado por el Espíritu, excluye cualquier división en su seno entre una clase de dirigentes o especialistas y un pueblo sólo pasivo y receptivo. Es tal vez inevitable que a la legítima diferenciación de ministerios y carismas en el seno de una Iglesia toda ella ministerial se añadan diferencias de formación como consecuencia de las circunstancias sociales. Pero esas últimas diferencias nunca deberán solidificarse y sancionarse teológica o pastoralmente con el establecimiento de un cristianismo de menores exigencias para el pueblo. Todos los cristianos somos igualmente llamados a la conversión y a la santidad, aunque ésta sea vivida, por la

diferencia de respuesta de cada uno, de forma más o menos generosa —independientemente del lugar que se ocupe en el seno de la Iglesia— y deba revestir formas social y culturalmente plurales.

Lo decisivo, pues, de la pastoral ante el fenómeno de la religiosidad popular, es la exigencia de una auténtica evangelización. Esto supone, en primer lugar, que en ningún caso la acción de la Iglesia dé por supuesta la conversión de sus fieles tan sólo por el hecho de que participen de algunas manifestaciones religiosas tradicionales o devocionales. Permanentemente tendrá que ser anunciada la Buena Nueva de la muerte y la resurrección de Jesucristo como base para la constitución de un nuevo pueblo de Dios, en el que los hombres vivan con el espíritu de Jesús los valores del Evangelio.

Pero, ¿qué lugar ocupa la religiosidad popular en relación con esa indispensable evangelización?

Recordemos que el itinerario de la adhesión personal de la fe es largo y complejo y su presentación debe sin duda acomodarse a las circunstancias de las personas, a sus ritmos de crecimiento. Por ello los elementos de la religiosidad popular, como otros muchos, deben ser tenidos en cuenta a la hora de poner en marcha el proyecto de evangelización.

La religiosidad popular puede en determinadas circunstancias favorecer la evangelización, en la medida en que puede colaborar a la apertura de quienes la viven al Evangelio. De varias formas. En primer lugar, porque el hombre de nuestros días se encuentra inmerso en una cultura que comporta no pocos elementos que dificultan la captación del mensaje cristiano: el individualismo, el enclaustramiento en la inmanencia, la unidimensionalización, el olvido de lo interior, la incapacidad simbólica, etc. Y no pocos elementos de la religiosidad popular pueden preservarle de algunos de estos peligros o ayudarle a superarlos por la intensidad afectiva, la solidaridad y la participación, la densidad simbólica, la atención al más allá de lo humano, el cultivo de la admiración, que suponen algunas de sus manifestaciones. Tal religiosidad puede originar una verdadera experiencia de lo sagrado que favorezca esa «ruptura de nivel» que comporta toda conversión religiosa. Por otra parte, una experiencia religiosa ya existente puede enraizarse en la persona cuando es vivida de esa forma intensamente afectiva que caracteriza a las manifestaciones populares.

En el clima de desarraigo y soledad que con frecuencia envuelve la vida de las sociedades actuales, la participación festiva puede constituir una ocasión única para ejercer la inter-subjetividad que es una de las dimensiones humanas más estrechamente relacionadas con la relación religiosa, como muestra el tema teológico del «sacramento del hermano». En términos generales, la evangelización puede encontrar en el ejercicio de la religiosidad popular un caso de esa *praeparatio evangelica* con la que un cristianismo preocupado por la evangelización nunca ha dejado de contar.

También la religiosidad popularizada, con su insistencia en la práctica religiosa, puede resultar un aliado valioso de una acción evangelizadora. Porque la práctica religiosa supone actos, gestos, palabras que conservan algo del sentido religioso que las originó. Suponen una referencia más o menos viva a Jesucristo, su vida y su enseñanza; contienen, a través de los recuerdos de María y de los santos, ejemplos de vida cristiana y todo esto puede convertirse en ocasión y ayuda para despertar la fe o profundizarla en la persona.

Claro que, para que la religiosidad popular pueda ser integrada en un proyecto evangelizador, será preciso establecer un cuidadoso discernimiento de sus valores y sus distorsiones y llevar a cabo un proceso de crítica y paulatina eliminación de estas últimas y de afianzamiento de los primeros. Para llevar a cabo este proceso se requiere sin duda una cuidadosa pedagogía basada en una recta comprensión de lo que es la vida religiosa y la vida cristiana y en un análisis de las tentaciones más frecuentes a que se ven sometidos.

Enumeremos algunos principios de esta pedagogía. Conviene reconocer, en primer lugar, la necesidad de las mediaciones presentes en la religiosidad popular para que el cristianismo pueda ser vivido efectivamente por una colectividad dotada de una historia, una cultura y una idiosincrasia concreta, al mismo tiempo que la relatividad de esas mediaciones ordenadas al núcleo esencial que es el reconocimiento de Jesucristo como revelación del amor salvador de Dios. Particular importancia tiene conseguir una articulación real de esas mediaciones con el núcleo central, evitando las que resultan incoherentes con él o pueden suponer un obstáculo para la promoción de los valores que contiene. Las mediaciones deben, además, articu-

larse entre sí, sin privilegiar algunas hasta el punto de que unilateralicen la vida religiosa. Esas mediaciones deberán ser coherentes con la situación cultural de la comunidad y ser elocuentes para ella. El cultivo de las mediaciones no deberá eximir, en ningún caso, de la insistencia en la iniciación y la educación de la experiencia teologal que debería expresarse en ellas. Cultivadas con todas estas cautelas, las mediaciones de la religiosidad popular pueden constituir un apoyo muy valioso para la vida de fe.

Aludamos también, desde este punto positivo, a la ayuda que la religiosidad popular puede prestar a la transmisión de la fe. De hecho ha sido el gran medio para la socialización religiosa en tiempos de cultura uniforme impregnada de cristianismo. El cambio cultural ha hecho que en estos momentos no lo sea. Pero parece claro que resulta extraordinariamente favorable contar con una religión inculturada para que la fe pueda ser transmitida de generación en generación. No porque la fe pueda transmitirse de forma inconsciente y «mecánica», o pueda heredarse como se heredan otros elementos de la cultura, sino porque existen obstáculos de tipo social y cultural que una correcta inculturación de la fe puede ayudar a superar.

La enumeración de algunos de los servicios que la religiosidad popular puede prestar a la evangelización no debe hacernos olvidar algunos de los peligros que pueden convertirla en obstáculo para la misma. Anotemos, como más importantes, la absolutización de sus expresiones; la tendencia a convertirlas en hechos estereotipados y rutinizados; la tentación de ver en ellas las obras que eliminan la gracia convirtiéndola en respuesta mensurable de Dios a los méritos contraídos con las propias acciones; el peligro de sustituir la decisión personal y la llamada a la conversión por el mantenimiento de una tradición o de una práctica externa; el hacer de esa religiosidad una especie de ídolo que se interponga entre el Dios único y el creyente; el construir con la religiosidad una corriente paralela a la vida y que no la transforma en absoluto; y, por último, el disponer con esa religiosidad heredada y por tanto «consabida» de una especie de «vacuna» contra la novedad inaudita del Evangelio cristiano. Esta enumeración de posibilidades y obstáculos que la religiosidad popular contiene en orden a la evangelización de las personas que viven en ella, pone de relieve la necesidad de un

tratamiento cuidadoso de este fenómeno por parte de los agentes pastorales.

Una acción pastoral cuidadosa deberá evitar la eliminación pura y simple de la religiosidad popular, por la falta de atención o por la crítica desconsiderada de sus manifestaciones, eliminación que puede causar estragos en la vida religiosa y hasta en la psicología y la cultura del pueblo. Pero tampoco parece adecuado orientar la acción pastoral al mantenimiento puro y simple de estas manifestaciones. Una pastoral de mantenimiento debe operar demasiados compromisos con los elementos distorsionados en relación con el cristianismo que contienen muchas manifestaciones de la religiosidad popular y está además abocada al fracaso dada la erosión de tales manifestaciones que suponen los inevitables cambios culturales.

Entre estos dos extremos se impone una acción pastoral que desde la atención y la simpatía a las personas y pasando por la paciencia ante los ritmos de su posible evolución, tenga presente la necesaria transformación de las actitudes que posibiliten después el surgimiento de nuevas formas expresivas.

Tal transformación debería insistir en el cambio de las motivaciones, del interés y el miedo ante los poderes superiores, al reconocimiento, la adoración y la alabanza del Dios único; en el cultivo de la experiencia personal de la presencia de Dios en la propia vida y el reconocimiento de su paso por la historia humana; en la sustitución de unas formas paralelas a la vida real por otras surgidas del amor de Dios experimentado en el centro de la vida; en el cambio de un cristianismo masivo e individualista, por otro que aparezca como la vida de un nuevo pueblo congregado por el Espíritu de Dios que se encarna en el mundo para transformarlo de acuerdo con ese designio de Dios que llamamos su Reino. El Congreso de evangelización utilizó una fórmula excelente para describir esta actitud: «discerni-

miento responsable y amoroso de la religiosidad popular, junto con su encauzamiento hacia la fe personal y comprometida»⁷⁷.

Para la realización de esa transformación son indispensables la mejora de los procesos de iniciación y de formación en la fe. La adaptación cuidadosa de las mediaciones litúrgicas y devocionales. Pero es, sobre todo, indispensable, la existencia de comunidades cristianas vivas, que testimonien en medio del mundo la experiencia de Jesucristo y los valores evangélicos.

77. *Evangelización y hombre de hoy. Loc. cit., 547.*

6

Evangelización y compromiso

La conexión entre los dos términos de esta expresión, que viene a sumarse a la que ya establecimos entre fe y evangelización, constituye otro de los rasgos característicos de la actual conciencia de la Iglesia. La toma de conciencia a que nos referimos no se ha producido de repente ni ha sido el resultado de razonamientos y deducciones meramente doctrinales; es el punto de llegada de un largo proceso que, recogiendo datos acumulados a lo largo de la historia del cristianismo, comienza a manifestarse en una serie de hechos en los que, desde antes del Concilio, venían interviniendo grupos clarividentes, aunque reducidos, de cristianos, como los movimientos apostólicos en medio obrero, la Misión de Francia, los sacerdotes obreros y la teología de la pobreza que surgió en torno a ellos y a cristianos generosos del segundo tercio de nuestro siglo. El Papa Juan XXIII, carismático también en esto, asumió el contenido de esas orientaciones al hacer suya, en un mensaje radiodifundido, la expresión «Iglesia de los pobres». El Concilio, en el que no faltaron voces, como la del cardenal Lercaro, que pidieron que esa expresión se convirtiera en eje de la reflexión conciliar sobre la Iglesia, sin seguir estas voces, se hace eco del problema de forma todavía tímida e inicia una reflexión

sobre la pobreza⁷⁸ y llama la atención sobre la situación de injusticia y sobre la necesidad de que los cristianos se comprometan en relación con ella⁷⁹. El resultado de sus conclusiones será la creación de un organismo encargado de promover el progreso de las regiones pobres y la justicia social: la comisión pontificia «Justicia y Paz»⁸⁰.

En el mismo nivel de toma inicial de conciencia del problema y de timidez en la propuesta de soluciones, se sitúan las reflexiones sobre la pobreza contenidas en la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI⁸¹. Son las reflexiones de diferentes episcopados y en especial las del episcopado latino-americano reunido en Medellín (1968) las que señalan el punto de partida de una nueva conciencia de la Iglesia en relación con este tema, conciencia que se caracteriza por la descripción y la denuncia rigurosa de la situación de injusticia, la propuesta de unas transformaciones sociales urgentes y radicales y el convencimiento de que la Iglesia tiene unas responsabilidades que ejercer en ese terreno porque su acción evangelizadora está esencialmente ligada con el compromiso por la justicia.

Hitos decisivos en la formación de la nueva conciencia de la Iglesia son, además de los documentos de contenido social *Populorum Progressio* y *Octogesima Adveniens*, el Sínodo de los obispos de 1971 sobre la justicia en el mundo; el Sínodo de 1974 sobre la evangelización; la exhortación de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* y el célebre Decreto IV de la XXXII Congregación General de la Compañía de Jesús. Como la historia de estos hechos está en la memoria de todos y ha sido recientemente recordada⁸², me limitaré a ofrecer, como resumen de la misma, un brevísimo florilegio de los textos más significativos.

«Al escuchar el grito de quienes padecen violencia y se ven aplastados por los sistemas y mecanismos injustos... hemos

78. *Lumen Gentium*, n. 8.

79. *Gaudium et Spes*, nn. 39, 9, 83, 93.

80. *Gaudium et Spes*, n. 90.

81. *Ecclesiam Suam*, nn. 49-53.

82. I. Ellacuría, *Pobres*, en *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1983, 786-802 y sobre todo J.-Y. Calvez, *Fe y justicia. La dimensión social de la evangelización*. Santander, Sal Terrae, 1985, 21-94.

tomado conciencia juntos de la vocación de la Iglesia a hallarse presente en el corazón del mundo para anunciar a los pobres la Buena Nueva...».

«La lucha por la justicia», dirá más adelante el mismo documento del Sínodo del 71, aparece a sus ojos «como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio». Con esta última expresión comienza a formularse el rasgo más característico de la nueva conciencia de la Iglesia en relación con estos dos elementos. Tras haber asimilado que la evangelización es una dimensión constitutiva del ser cristiano y un elemento constitutivo del hecho de creer, se afirma con toda claridad que el compromiso por la justicia es una dimensión constitutiva de la evangelización.

Expresiones de esa misma afirmación aparecerán en *Evangelii Nuntiandi*⁸³ y en el Decreto IV de la XXXII Congregación General de los Jesuitas (1975): «La misión de la Compañía de Jesús hoy, dice este último documento desde su comienzo, es el servicio de la fe del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta»⁸⁴. «La evangelización es proclamación de la fe que actúa en el amor a los hombres: no puede realizarse verdaderamente sin promoción de la justicia»⁸⁵. «La promoción de la justicia, la presentación de nuestra fe y la marcha hacia el encuentro personal con Cristo constituyen... dimensiones constantes de nuestro apostolado»⁸⁶.

Tan claras y tan numerosas afirmaciones parecen indicar que la necesidad del compromiso del cristiano y su estrecha conexión con la vida de la fe y el servicio de la misma que es la evangelización, son ya datos adquiridos por la conciencia de la Iglesia. Y así es, sin duda, por más que la necesidad de precisar y matizar tales afirmaciones que aparecen en algunas reacciones oficiales a alguno de esos textos, esté indicando, por una parte, los peligros que esa toma de conciencia ha podido originar en algunos de los que la han promovido y, por otra, las resistencias que su aceptación está originando en no pocos

83. nn. 30, 31.

84. n. 2.

85. n. 28.

86. n. 51.

círculos de la Iglesia. Buena muestra del grado de integración del tema en la conciencia de la Iglesia es que aparezca en las conclusiones de todos los Sínodos. Así en la relación final del Sínodo extraordinario de 1985 puede leerse: «Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha hecho más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados». Y el Mensaje de los Padres sinodales al Pueblo de Dios del Sínodo de 1987 dice expresamente: «... El Espíritu nos lleva a descubrir más claramente que hoy la santidad no es posible sin un compromiso con la justicia, sin una solidaridad con los pobres y oprimidos»⁸⁷.

Pero en este caso, como sucedía en el tema de la evangelización, no podemos dejar de constatar la distancia enorme entre las afirmaciones teóricas de esa toma de conciencia y la puesta en práctica de lo que esa conciencia comporta no sólo en la vida de los cristianos, sino también en la organización de la pastoral de la Iglesia y en la visibilización de sus estructuras, iniciativas y acciones concretas. Por eso creemos que no será inútil presentar una vez más las razones en que se funda esta estrechísima conexión entre evangelización y promoción de la justicia y, dado que el problema se sitúa sobre todo en el terreno de la práctica, indicar pistas para la realización efectiva de ese compromiso por los creyentes y las comunidades.

La fe y la evangelización comportan, como elemento esencial para su realización, el compromiso por la justicia

De todo lo que anteriormente expusimos sobre la relación entre fe y evangelización, se deduce con facilidad que la evangelización, para ser efectiva, comporta el compromiso del evangelizador por la justicia. Basta para ello descender del terreno abstracto de la realización en general de la condición del creyente y de la consideración abstracta de su tarea de evangelización, a las condiciones y necesidades concretas del mundo en que se

87. Relación final del Sínodo de 1985, n. 6. Mensaje del Sínodo de 1987, n. 4.

desarrolla la vida del creyente y su servicio a la fe. Es verdad que la naturaleza de la fe no se deduce de la situación del creyente y de su mundo. La norma de la fe está en la revelación de Dios tal como nos ha sido manifestada en Jesucristo y en la Escritura y la Tradición que contiene el testimonio vivo de su vida. Pero también es verdad que Dios sigue hablando de formas muy variadas a través de los acontecimientos de la vida y de la historia, en la medida en que las circunstancias concretas de la vida de los creyentes imponen las condiciones, no menos concretas, en que debe llevarse a cabo la escucha de la revelación de Dios y la realización de la fe. O dicho en otros términos, la lectura de la Escritura nos muestra con claridad que la aceptación personal del Dios cristiano en que consiste la fe comporta la apertura, el servicio y el amor a los hombres destinatarios del amor de Dios. Pero esta lectura, hecha con atención a las circunstancias concretas de nuestro mundo, nos fuerza a entender esa apertura y ese servicio en términos de compromiso por la justicia como única forma de que sean efectivos. Para percibir la pertinencia del razonamiento que pretendemos establecer y para descubrir la urgencia que hoy día está llevando a los cristianos a integrar la lucha por la justicia en el interior de la realización del servicio de la fe, es imprescindible caer en la cuenta de que una realista y correcta escucha e interpretación de la Revelación de Dios para el creyente exige de éste que haga intervenir, como un auténtico principio hermenéutico, la vida concreta, la situación real en que se encuentra inmerso. El Dios revelado en Jesucristo del que da testimonio la Escritura no está enterrado en ella sino que desde ella nos invita a descubrirle permanentemente presente en nuestra propia historia que no es ajena a su revelación para nosotros. La escucha y la lectura completa de la revelación supone así un verdadero «círculo hermenéutico» que lleva de la luz de la revelación al descubrimiento más profundo de la situación en que se vive y de esta lectura de la situación a un descubrimiento y a una escucha más profunda de la Palabra revelada.

Pues bien, la aplicación de este elemental principio hermenéutico a nuestra cuestión nos conduce a una larga serie de descubrimientos que desembocan en la afirmación de la estrecha conexión entre el servicio de la fe y la promoción de la justicia. La lectura de nuestra situación a la luz de la revelación, es decir,

confrontada con ese designio de Dios sobre los hombres que llamamos el Reino de Dios, nos descubre un mundo alejado a años luz de ese ideal de justicia, paz, fraternidad, felicidad que Jesucristo vino a instaurar entre los hombres. Nuestro mundo lleno de desigualdades, atravesado por toda clase de divisiones en bloques y clases; dominado por la injusticia manifiesta que supone que dos terceras partes de hombres carezcan de lo necesario y una minoría nade en la abundancia y derroche; inhumano hasta el punto de que miles de hombres mueran diariamente por falta de alimentos. Nuestro mundo, a pesar de todos los rasgos positivos que lo adornan, está muy alejado del Reino de Dios. La injusticia, por resumir todos los rasgos negativos en uno sólo, no es, pues, un rasgo que afecte tan sólo a la situación social de nuestro mundo. Es también un componente de su situación religiosa.

Por eso puede comprobarse que nada oculta tanto el rostro, la presencia de Dios en nuestro mundo, como este hecho de que un número muy considerable de hombres carezca de lo necesario y muera de hambre cuando hay bienes suficientes para que toda la familia humana viva. Por eso la atención a lo que sucede en nuestro mundo «perturba» nuestra escucha de la revelación, provoca nuestra realización de la fe y nos lleva a descubrir sus limitaciones y sus falseamientos.

Un mundo en el que, a causa de la injusticia, dos terceras partes de los hombres pasan hambre, hace surgir la pregunta inquietante, expresión de la tentación de increencia: ¿dónde está vuestro Dios? A una pregunta como ésta no es respuesta adecuada ningún tipo de discurso mientras se mantenga en el plano de la pura teoría. A una pregunta así la única respuesta posible es, y así lo entendieron los profetas del Antiguo Testamento y lo entiende Jesús en el Evangelio: «Los pobres reciben la Buena Nueva». Que es tanto como decir: Dios toma partido por ellos; Dios ha hecho suya su causa; se ha constituido en un defensor y va a transformar su situación instaurando un reino de justicia, de amor y de paz. Pero esta respuesta pasa por el hecho de que los creyentes en Dios asuman con su vida esa respuesta. Mientras los creyentes no hagan suya la causa de los pobres, los pobres no serán evangelizados y el cristianismo de los creyentes será descalificado como anuncio y testimonio de la venida del Reino. Por eso decimos que en nuestra actual situación de injusticia,

la evangelización, el anuncio del Evangelio, pasa por el compromiso por la justicia.

El compromiso de los creyentes a favor de los pobres no es sólo consecuencia moral o exigencia de su fe. Es parte integrante de esa fe que es adhesión a un Dios que en Jesucristo se ha revelado a sí mismo como amor incondicional a los hombres; y es condición ineludible para el anuncio de ese Reino de Dios, que en el Nuevo Testamento se revela como la decisión de Dios de congregar de entre los hombres un pueblo en el que reine la justicia y en el que los pobres vean reivindicada su causa.

Es verdad que esto constituye un rasgo del cristianismo que nunca ha desaparecido a lo largo de su historia. Por más imperfectas que hayan sido las realizaciones de la vida cristiana a lo largo de la historia de la Iglesia, nunca han desaparecido del todo testimonios de esta convicción a través de la vida de algunos santos. En todas las épocas cristianas ha habido santos que, con su entrega a favor de los demás, han dado testimonio de la presencia del Reino porque los pobres eran evangelizados. Pero en nuestro tiempo tal vez se exija algo más. La situación del mundo hace que la pobreza no se reduzca a una circunstancia que afecta a algunas personas aisladas. La pobreza masiva de nuestro tiempo tiene sus causas en unas estructuras injustas que imponen su ley en las relaciones entre los pueblos y los países. Por eso, para que el Evangelio sea creíble en nuestro mundo, no basta con el testimonio de la caridad de cada cristiano a los indigentes con los que se encuentra, sino que se exige la lucha de las comunidades cristianas y de la Iglesia en su conjunto, con todos los medios cristianos a su alcance, contra las estructuras injustas que generan la situación de pobreza, como condición de una efectiva opción preferencial por los pobres.

A esta razón fundamental cabe añadir una última consideración que aparece como corolario de todo lo anterior y confirma la esencial conexión entre evangelización y promoción de la justicia. Sin duda, el contenido fundamental de la evangelización es la Buena Nueva del Reino de Dios y de su salvación. Pero el evangelizador no puede dejar de preocuparse por las posibilidades concretas de sus destinatarios para escuchar esa Buena Nueva. Y con frecuencia nos quejamos de que el hombre de nuestros días está sumido en una situación tal que parece

privarle de oídos para el mensaje de salvación. ¿Cuál será en esas condiciones el posible punto de apoyo del mensaje cristiano en el corazón de los hombres que abra sus oídos, suscite su interés, despierte su atención? No parece difícil sospechar que en el interés por el hombre, en esa filantropía que comporta la comprensión cristiana de Dios, disponemos los cristianos de algo que comparten con nosotros hasta los oyentes más alejados. De ahí que el poder humanizador del cristianismo, su capacidad de regenerar la vida humana y de transformar la sociedad, resulte el preámbulo existencial más eficaz para la comunicación de la fe. De ahí, por tanto, que el compromiso por la justicia que comporta el ejercicio de la fe resulte el aliado más eficaz para una presentación creíble del cristianismo.

También aquí conviene advertir que estas últimas consideraciones no deben ser entendidas como si se tratase tan sólo de transmitir unos convencimientos y de que los razonamientos teóricos, de carácter cosmológico o antropológico de la apologética tradicional, tuviesen que ser sustituidos por unos razonamientos prácticos que mostrasen las beneficiosas consecuencias que comporta el hecho de creer. Se trata de otra cosa: se trata de que la vida de las personas y las comunidades cristianas comuniquen, a través del compromiso por el hombre contenido en su fe, la nueva forma de ser hombres que transparentan la presencia de Dios y la paz, la justicia y la felicidad que esa presencia instaaura. Se trata de que en este ámbito al que ahora nos referimos respondamos al reproche de Nietzsche a los cristianos en lo que tiene de verdad: «Vuestros rostros han sido siempre más dañosos para vuestra fe que vuestras razones. Si la Buena Nueva de vuestra Biblia estuviese escrita en vuestros rostros, no tendríais necesidad de exigir tan obstinadamente la fe en la autoridad de ese libro. Vuestras obras, vuestras acciones deberían sin cesar hacer superflua vuestra Biblia. Una nueva Biblia debería surgir permanentemente a través de vuestra vida»⁸⁸. En lo que tiene de verdad, porque es indudable que nuestras vidas no harán nunca superflua la revelación de Dios de la que da testimonio la Biblia. Al contrario, aquí se hace

88. *Menschliches, Allzumenschliches* II, 98. *Sämtliche Werke*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, vol II, p. 418.

presente el mismo «círculo hermenéutico» al que nos referíamos antes. Las vidas de los cristianos abren para los destinatarios del Evangelio el sentido de la Buena Nueva contenida en la Biblia, porque esta Buena Nueva contenida en la Biblia sostiene y posibilita la nueva humanidad que aparecen en la vida de los cristianos.

Tras esta resumida justificación de la mutua implicación entre fe, evangelización y el compromiso de los cristianos, aludamos a algunas de sus modalidades más importantes.

Modalidades del compromiso cristiano por la justicia

El sujeto del compromiso

Todavía no hemos superado en la práctica la perversión individualista que ha impuesto al cristianismo una larga tradición que ha culminado en la teología liberal y en algunas formas de cristianismo peligrosamente contaminadas por la modernidad en su forma burguesa. El cristianismo sigue siendo para muchos cristianos asunto privado, que rige sólo en el interior de las personas y acontece exclusivamente entre Dios y la propia alma. Esta tentación individualista se ve además reforzada en la actualidad por algunas corrientes que interpretan la secularización como una progresiva pérdida del ejercicio de la dimensión social de la vida religiosa que, en una sociedad secularizada, se vería reducida a asunto de la conciencia de cada creyente.

Contra estas tendencias, la ciencia de las religiones subraya la ineludible dimensión social de la actitud religiosa y su influjo permanente sobre la vida de los grupos. La teología, por su parte, insiste actualmente en el carácter constitutivamente eclesial de la fe cristiana y destaca que el sujeto de la vida cristiana es el nuevo Pueblo de Dios convocado por Jesucristo, congregado gracias a su muerte y su resurrección y animado por el envío de su Espíritu. La vocación cristiana no es una llamada que pueda ser seguida de forma aislada, sino la convocación a integrarse en el interior de ese Pueblo.

Desde esta recuperación de la condición comunitaria del cristianismo se entiende que el sujeto de la evangelización es primariamente la Iglesia —como hemos visto hace un mo-

mento— y que son la Iglesia y las comunidades que la componen las que tienen que asumir ese compromiso por la justicia que comporta el hecho de creer y que exigen el servicio de la fe y el anuncio del Evangelio.⁶ No se trata de ignorar las acciones que cada cristiano tenga que realizar en el medio en que se desarrolla su vida, se trata de subrayar que son la Iglesia misma y las comunidades que la encarnan quienes, a través de su forma de vivir, de organizarse y de actuar; a través de las opciones sociales que hacen; a través de las tomas de postura en relación con los problemas de la sociedad; a través de las alianzas que establecen y las «amistades» que cultivan; en resumen, a través de toda su forma de ser y de actuar, deben hacer presente esa promoción activa de la justicia, esa lucha contra la injusticia y esa opción preferencial por los pobres sin las cuales resulta absolutamente desacreditada su condición de sacramento e instrumento de salvación.

Subrayemos una vez más que no se trata tan sólo de tomas de postura teóricas, aunque éstas sean también necesarias. Se trata de ese testimonio que constituyen la vida de la Iglesia en una comunidad, su organización, sus estructuras y sus acciones. Y subrayaremos también que determinadas formas de organización, determinadas formas de tratar a sus propios miembros o a algunos de ellos, determinadas formas de comportarse a la hora de utilizar los recursos materiales, determinados silencios, pueden significar más que muchos discursos y pueden quitar toda credibilidad al más ortodoxo de los anuncios del Evangelio.⁷

Por otra parte, son esas opciones fundamentales de la comunidad eclesial las que, además de hacer creíble hacia fuera el anuncio del mensaje en su conjunto, orientan, iluminan y apoyan las iniciativas y las acciones concretas que pueda emprender cada cristiano en el ámbito reducido en el que se desarrolla su vida. Pero anotemos, sin embargo, que las opciones descaminadas o las acciones escandalosas de la Iglesia oficial en este terreno no eximen a los pequeños grupos cristianos y a los cristianos particulares del deber de hacer presente su fe activa en la caridad y en la justicia en el ámbito propio, y que con frecuencia son las acciones surgidas en la base de la Iglesia y en zonas tenidas por periféricas las que, actuando como fermento en la gran comunidad, van transformándola, no sin sufrimientos de quienes las promueven, y convirtiéndola a la actitud de compromiso que en un principio no veía e incluso combatía.

El objeto del compromiso

Nos hemos referido hasta ahora casi exclusivamente al compromiso por la justicia. En él han insistido las corrientes eclesiales a las que nos hemos referido al principio y que son las que han conducido al conjunto de la Iglesia a la toma de conciencia de la necesidad del compromiso. Esta insistencia ha tenido la ventaja de dar realismo y concreción a unas reflexiones que tenían el peligro de caer en el vacío de las generalidades y las abstracciones. Sin perder este terreno firme, conviene en la actualidad, ampliar la aplicación del compromiso y mostrar la variedad de campos en que debe realizarse. En resumen, el cristiano se ve movido por su fe a comprometerse por la más plena realización del hombre; por la instauración de una humanidad renovada en la que se hagan realidad los valores contenidos en ese designio de Dios sobre los hombres que llamamos Reino de Dios. Se trata de, nada menos, que unos nuevos cielos y una nueva tierra en los que lo social, lo político, lo económico, lo cultural, lo científico, lo técnico, estén al servicio de un hombre nuevo. Y a la humanización de todos esos aspectos de la humanidad debe orientarse el compromiso de los cristianos. Se trata, en definitiva, de renovar y de poner al servicio del hombre los instrumentos maravillosos de que el hombre actual dispone y de conseguir, con todos ellos, el progreso verdadero y el progreso para todos, que para nosotros los cristianos converge con la orientación que imprime a este progreso el designio de Dios.

Para que los cristianos nos movilizemos en este sentido, necesitamos superar la tendencia a aislarnos de los procesos creadores de cultura y desterrar de una vez ese cristianismo puramente, y por tanto falsamente, espiritualista. Ese cristianismo estéril éticamente, vacío culturalmente, que con frecuencia hemos presentado sobre todo en los últimos siglos de la época moderna.

Las mediaciones del compromiso de los cristianos

Utilizo conscientemente un título muy genérico para referirme a uno de los problemas fundamentales que encuentra la práctica del compromiso de los cristianos.

Desde el momento en que, movida por la fe, la acción de los cristianos se refiere al terreno de la economía, la sociedad, la política, la cultura, tiene que mediar en una serie de análisis, visiones y estrategias que sólo pueden ser establecidos en dependencia de las leyes de la racionalidad que impera en cada uno de esos sectores. Y todos sabemos que esa racionalidad se expresa en una pluralidad de visiones y teorías de cuyo diálogo y contraste depende el progreso del conocimiento y el mejor dominio humano de cada uno de esos sectores. Esto significa que, aunque procedente de la misma fe, la acción de los cristianos se ve expuesta a una multiplicidad de opciones concretas posibles de acuerdo con las distintas mediaciones utilizadas. Y aunque es posible que no todas esas mediaciones sean igualmente adaptables a la visión del hombre contenida en la fe; y aunque sea verdad que en ninguna de ellas resulta totalmente neutral desde el punto de vista cosmovisional; y aunque el cristiano no deba renunciar a contrastar desde los valores que comporta la visión cristiana las cosmovisiones que suponen las distintas mediaciones concretas; con todo, resulta inevitable que la acción de los cristianos en cada uno de esos terrenos sea realizable bajo las formas notablemente diferentes, sin que ninguna forma concreta de las que pueda adoptar el compromiso de los cristianos pueda identificarse sin más como cristiana.

De ahí la saludable consecuencia de que el compromiso de los cristianos pueda realizarse desde plataformas, movimientos, acciones, partidos y asociaciones muy diferentes entre sí. Pero esto no significa que el cristiano deba renunciar a hacer intervenir, en esos sectores en los que se desarrolla su compromiso, la fuerza y eficacia de la propia fe para la mejora y la transformación de lo humano. De ahí que pueda decirse, sin que eso suponga caer en ninguna postura neoconfesionalista, que el cristiano deba realizar su compromiso creyente poniendo en juego todos aquellos recursos, fuerzas, inspiraciones, medios, que le otorga su condición de creyente. Así, me parece indudable que, a la hora de comprometerse para transformar una situación de injusticia, el cristiano debe hacerlo poniendo en juego esos recursos para la transformación de la sociedad que son la concepción cristiana de la dignidad del hombre; la fraternidad que se sigue de haber sido agraciados con el Espíritu de Dios y de poder invocarle como Padre; el amor realista y universal, valor

primero en la regulación de la relación entre los hombres que han creído en el amor que Dios les tiene. Esto no quiere decir que otros hombres no visiblemente cristianos no puedan disponer de principios semejantes, derivados tal vez de formas de acceso a Dios que a nosotros y tal vez a ellos les permanezcan ocultas. Ni que, en la forma que un análisis cuidadoso muestre más conveniente, no pueda y hasta deba en determinadas circunstancias colaborar en la transformación de una situación de injusticia con personas y grupos orientados por cosmovisiones diferentes y que persiguen valores distintos de los cristianos. Pero el que todo esto pueda darse legítimamente no fuerza al cristiano a prescindir de la inspiración, la ayuda y los medios que le procura la fe cristiana.

Las dificultades concretas con que puede tropezar el ejercicio de compromiso subraya el valor de la comunidad creyente, de su discernimiento y de su ayuda para evitar las equivocaciones, los riesgos, cansancios y desgastes que una acción tan difícil puede suponer para la vida cristiana de quienes la emprenden, aun cuando lo hagan con la mejor voluntad y con la mayor generosidad. Baste recordar la crisis todavía reciente de los movimientos apostólicos y la de tantos militantes cristianos en los dos últimos decenios, para mostrar que la alusión que acabamos de hacer a las dificultades del compromiso tiene su base en la experiencia.

Un único compromiso desde la diversidad de carismas

Los documentos de la Iglesia han subrayado, al hablar de la evangelización, dos cosas igualmente importantes: que todos en la Iglesia estamos llamados a evangelizar y que lo estamos por derecho propio o, mejor, a partir de nuestra común condición de bautizados. Y que todos debemos realizar esta misión común de acuerdo con nuestra particular misión y con los dones que recibimos para realizarla.

Lo mismo puede afirmarse en relación con el compromiso. Pero también aquí aparece el carácter particularmente difícil y lleno de peligros de esta tarea. La lectura de las precisiones aportadas por los documentos de los Papas al texto del Decreto IV de la XXXII Congregación General de los Jesuitas son buen

indicio de ello⁸⁹. Si la evangelización comporta el compromiso y todos los cristianos estamos llamados a evangelizar, todos estamos llamados a comprometernos por la justicia. Pero, ¿cómo deberá realizar este compromiso cada uno de esos grupos de cristianos que nos llamamos miembros del ministerio ordenado, religiosos y laicos? Una comprensión excesivamente «espiritualizante» de la condición de los presbíteros y de los religiosos, según la cual éstos serían de alguna manera los especialistas de lo sagrado y tendrían como misión casi exclusiva la distribución de la «gracia», ve con preocupación que éstos puedan intervenir en acciones de compromiso de suyo profanas y por eso limita o al menos subraya como forma propia de colaboración en el compromiso para sacerdotes y religiosos, inspirar, animar, formar a los laicos para el cumplimiento de sus deberes, pero sin sustituirlos en el ejercicio de unas tareas que por ser profanas serían propias y exclusivas de los seglares⁹⁰.

No se me escapan las razones que apoyan la doctrina todavía bastante común según la cual lo secular —terreno al que pertenece el compromiso por la justicia— es el campo de acción de los laicos de forma casi exclusiva. Además es indudable que conviene tener en cuenta la propia misión, los dones que comporta, la formación que exige a la hora de asignar tareas correctas a los diferentes grupos de cristianos. Pero es posible que en esa rígida división del trabajo, que asigna a los laicos las tareas de compromiso efectivo y reserva para sacerdotes y religiosos la iluminación y la enseñanza, hayan influido otras cosas distintas a lo mejor de la eclesiología presente en el Vaticano II. En ello es muy posible que haya influido la atención al compromiso político partidista como forma prioritaria de compromiso por la

89. Cf. J.-Y. Calvez, *Fe y justicia. La dimensión social de la evangelización. o.c.*, p. 61.

90. Cf., por ejemplo, algunas de las observaciones de los tres últimos Papas al Decreto IV de la XXXII Congregación General de los Jesuitas. Cf., también, *Los católicos en la vida pública*. Instrucción pastoral de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española 1986, nn. 98-105; y como fuente común, los textos del Vaticano II que siguen asignando a los laicos como campo específico el campo secular. Por ejemplo, *Lumen Gentium*, 31. Sobre el conjunto de la cuestión de la presencia pública de los cristianos, cf. R. Belda, *Los cristianos en la vida pública*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1987.

justicia, con el peligro que tal compromiso comporta para la realización de la tarea de promoción de la comunión y la unidad que caracteriza el carisma de los que presiden a las comunidades cristianas. También han influido, sin duda, una excesivamente rígida división de lo secular y lo sagrado, que rige más en otros contextos religiosos que en el cristiano; una endurecida división del cuerpo de la Iglesia en dos clases de cristianos: *duo sunt genera christianorum*: el clero y los seglares; y una asignación a estos últimos del ámbito secular, que no corresponde a la naturaleza de la Iglesia sino que es el fruto de esa organización del interior de la misma que tuvo lugar a partir de la época constantiniana. Pues bien, todos estos supuestos están siendo saludablemente puestos en cuestión por la eclesiología y la reciente teología del laicado. Y esta puesta en cuestión debe hacer que nos cuestionemos la cómoda división del trabajo que asigna la secularidad y el compromiso efectivo en exclusiva a los laicos, aunque no dejemos de reconocer los matices distintos que el compromiso debe adquirir en cada grupo de cristianos.

En efecto esa asignación de lo secular a los laicos, ¿no reduce en la práctica a nada el compromiso efectivo de sacerdotes y religiosos? ¿No excluye, casi por completo, la práctica efectiva de ese compromiso en las instituciones compuestas total o prioritariamente por sacerdotes como lo son muchas Congregaciones religiosas? Y si el ejercicio del compromiso en sacerdotes y religiosos consiste en iluminar el compromiso efectivo de los laicos y formarles para su ejercicio, ¿cómo podrán realizar responsablemente esta tarea personas a las que les está vedada la práctica del compromiso y que nunca podrán contar con la experiencia indispensable en este terreno particularmente difícil? Además, dado que el ejercicio del compromiso por la justicia comporta riesgos evidentes que la experiencia reciente confirma, ¿será justo que sacerdotes y religiosos «embarquen» con su enseñanza a los laicos en esa aventura sin después poder acompañarlos?

Todas estas cuestiones muestran la necesidad de replantear la cuestión en lugar de repetir mecánicamente una solución que en modo alguno parece adecuada. En primer lugar, porque el estudio de lo religioso y de lo específico cristiano muestra la inadecuación de una división de lo sagrado y lo profano que ponga en el primer apartado las acciones cuya finalidad se reduce

a la expresión de la actitud religiosa: dogma, culto, instituciones religiosas, etc., y en el segundo, aquellas que tienen una finalidad inmediatamente intramundana: la ciencia, la técnica, lo social, lo político. Tal división separa lo sacral —es decir el mundo de las mediaciones religiosas y específicas— de lo profano⁹¹. Pero no priva de su referencia a lo sagrado y por tanto de su posible conexión con la actitud religiosa a las acciones en las que se desarrolla la vida del hombre en el mundo. Todo en la vida del hombre puede ser sagrado. La situación de injusticia tiene que ver con el plan de Dios sobre el mundo porque lo oculta y lo hace imposible. A todo, pues, debe referirse la acción de todos los bautizados. A todos incumbe el derecho y el deber de transformar el mundo para hacerlo converger con el designio que Dios tiene sobre él.

Se hace, pues, necesario, con palabras y argumentos más propiamente teológicos, que ya hemos citado a propósito de la evangelización, «superar no sólo la división de la Iglesia en dos clases, sino también la conexión específica laicos-secularidad. Si todos los bautizados reciben el Espíritu Santo para darlo al mundo, todos están comprometidos en el frente del orden temporal para anunciar el Evangelio y animar la historia. No es posible caracterizar sólo al laicado «por la relación con la laicidad». Superado el doble binomio jerarquía-laicado y religiosos-no religiosos, a través del binomio comunidad-carismas y ministerios, se llega a la conclusión de que «la relación con las realidades temporales es propia de todos los bautizados, si bien en una variedad de tonos y formas, conexionadas más con carismas personales que con contraposiciones estáticas entre laicado, jerarquía y estado religioso⁹². El problema será, entonces, no tanto la «división del trabajo» como la debida articulación de las dimensiones de la vida cristiana que por ser constitutivas deben darse en todos los cristianos. Para conseguir esa articulación es importante descubrir que creer, evangelizar y comprometerse no son acciones que puedan realizarse separadamente y tengan que sumarse externamente en la distribución del tiempo y en la organización práctica de la vida de los cristianos.

91. Para esta distinción, cf. la comprensión de la relación entre vida religiosa y profana que expusimos en *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1986⁴, resumen en pp. 313-315.

92. F. Forte, *Laicado y laicidad*. Salamanca, Sígueme, 1987, 65-66.

Se trata, más bien, de dimensiones del ser cristiano que se implican mutuamente y que no pueden realizarse correctamente sin la referencia a los demás. No se trata de aspectos separables de la vida cristiana que se realicen en acciones separadas: la fe en la oración y en el culto; la evangelización en acciones apostólicas; y el compromiso en acciones profanas de servicio a la sociedad o de animación de la historia. La relación efectiva entre estos aspectos así entendidos resulta imposible en la práctica, porque condena a inestables equilibrios en la atención, la distribución del tiempo, etc., y hace que lo que se dedique a unos parezca deber hacerse en detrimento de los otros.

Hay que lograr descubrir que «la promoción de la justicia, la presentación de nuestra fe y la marcha hacia el encuentro personal con Cristo constituyen ... dimensiones constantes de todo nuestro apostolado»⁹³ y, podríamos añadir, de toda nuestra vida cristiana. Que el compromiso por la justicia surgido de la fe que actúa en la caridad, actualiza y realiza la fe y la relación personal con Jesucristo tanto como pueda hacerlo la más fervorosa oración y que la oración personal, cuando es verdadero ejercicio de la relación personal con el Cristo revelador del Reino de Dios y entregado para su realización, comporta la opción efectiva por ese Reino y la pone en ejercicio.

Si llamamos espiritualidad a la concreción estable, de acuerdo con las circunstancias de cada persona, de la vida según el Espíritu del Señor, el problema se reduce a conseguir una espiritualidad que tenga en cuenta la riqueza de aspectos y dimensiones de la vida cristiana y facilite a los cristianos la realización integrada, armónica, de todos ellos.

93. Decreto IV de la XXXII Congregación General de la Compañía de Jesús, 27.

La inculturación del cristianismo

La inculturación del cristianismo constituye otro de los temas fundamentales de la reflexión de la Iglesia a lo largo de todo este proceso, que hemos descrito, de toma de conciencia de la pertenencia de la dimensión evangelizadora al núcleo mismo de la identidad cristiana y eclesial. El desarrollo del tema sigue un itinerario paralelo al de los temas de la evangelización y la promoción de la justicia. También en él hay una serie de hechos anteriores al Concilio que constituyen los precedentes de sus actuales desarrollos. Señalemos, en primer lugar, las dificultades experimentadas por el movimiento misionero ante la toma de conciencia por los pueblos misionados de sus culturas autóctonas⁹⁴; las luchas de los pueblos colonizados por su liberación del colonialismo con el que estaba de hecho ligado el desarrollo del movimiento misionero; así como las dificultades que a lo largo de toda la época moderna, sobre todo a partir del siglo XIX, experimentan los cristianos para vivir y pensar su

94. Cf., como ejemplo de la toma de conciencia del problema en la época preconiliar, el artículo de P. Charles, *Missionologie et acculturation*. «Nouvelle revue théologique» 75 (1953) 15-32.

fe, y la Iglesia para asegurar su presencia en las sociedades sometidas al proceso de modernización.

El Concilio se hace eco de estos dos órdenes de hechos y alude a ellos. En los Decretos sobre la actividad misionera y las religiones no cristianas se refiere a la relación de la tarea misionera con las culturas autóctonas y las religiones de esos pueblos⁹⁵. En la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual da muestras de asumir la nueva concepción de la cultura procedente de la antropología y las ciencias sociales y señala una nueva forma de relación con la cultura moderna a la que nos referimos más arriba al hablar de la increencia⁹⁶. Pero es en la etapa de la recepción del Concilio cuando la reflexión eclesial se va a enfrentar, de forma expresa y cada vez más decidida, con el problema enunciado con el término de inculturación. En esta época se va a manifestar una más clara conciencia del problema y la gravedad del problema va a urgir a la Iglesia, en sus diferentes niveles, a la propuesta de principios de solución.

Se ha escrito con toda clase de detalles la historia de la introducción de los términos con los que se designa el hecho al que se refiere el término actual de inculturación⁹⁷. Según esa historia, hasta el Vaticano II se hablaba preferentemente de aculturación para designar el encuentro del Evangelio con las culturas y se utilizaban también términos como «encarnación» e «indigenización». En 1972 comienza a hablarse de inculturación y en 1975 el padre Y.-M. Congar utiliza este término en el Congreso de misionología celebrado en Roma⁹⁸. Son fuentes importantes para la evolución del problema los documentos emanados de Roma durante el pontificado de Pablo VI, desde *Eccliesiam suam* a *Evangelii Nuntiandi*, pasando por los discursos

95. *Ad Gentes*, nn. 9, 11, 18, 22; *Nostra Aetate*, n. 2; para la liturgia *Sacrosanctum Concilium*, nn. 37-40.

96. nn. 53-63.

97. Cf. J. López-Gay, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione*, en *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, Roma, Centro Ignaciano di Spiritualità, 1983, 9-35; las fases más importantes del tratamiento del tema las resume G. Remolina-Vargas, *Problemática de la evangelización de la cultura hoy*. «Stromata» (1985) 314, 227-228.

98. Y.M. Congar, *Christianisme comme foi et comme culture*, en *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Misionologia*. Roma, 1976. vol. I, 83-103.

del Papa a los episcopados asiáticos y africanos. El Sínodo de 1977, sobre la catequesis, aborda el tema desde los documentos preparatorios⁹⁹; utiliza el término con preferencia al de «aculturación», entendido como encuentro entre diversas culturas y primer encuentro del cristianismo, para designar con él un proceso dinámico, profundo, de inserción de la Iglesia en las culturas que abarca al hombre con todos sus valores, para llegar a su utilización expresa en términos como éstos: «En este sentido se puede decir que la catequesis es un instrumento de inculturación»¹⁰⁰. En el magisterio de Juan Pablo II el tema reaparece frecuentemente teniendo entre sus momentos culminantes el discurso ante la Unesco (1980) y el discurso al VI Simposio de los obispos europeos (1985).

Pero, ¿cuál es el problema que subyace a esta historia de la utilización de los términos? Sin duda un cambio importante en la situación de la fe en relación con la cultura. Como elementos más importantes del cambio de situación, que ha hecho aparecer el problema, cabe citar: el hecho político de la emancipación de los pueblos colonizados y la correspondiente toma de conciencia de la dignidad de las culturas autóctonas, la superación, pues, del etnocentrismo cultural de los occidentales; el hecho científico de la antropología social y cultural y de la nueva ciencia de las religiones y la aparición de una nueva noción de cultura y de nuevos planteamientos en la relación religión-cultura; la extensión y «democratización» de los rasgos dominantes de la cultura moderna entre las masas de los países occidentales y la extensión consiguiente de una cultura cada vez más dominada por la secularización, la indiferencia y la incredencia; el predominio del pluralismo cultural, como consecuencia de los hechos anteriores. Como repercusión de estos hechos sobre la reflexión teológica, hay que anotar la toma de conciencia cada vez más explícita de la diferenciación entre fe y mediaciones y la constatación de un pluralismo de teologías y de encarnaciones culturales del cristianismo desde la misma edad apostólica y la reflexión teológica sobre el pluralismo ecle-

99. *Lineamenta e Instrumentum Laboris* II, 27; IV, 46.

100. Cf. *Catechesi Tradendae*, n. 53.

sial y teológico¹⁰¹. La convergencia de todos estos factores va a hacer que aflore al primer plano de la conciencia eclesial, tanto en el terreno de la reflexión teológica como en el de las preocupaciones prácticas, el problema de la inculturación de la fe, el cristianismo o la Iglesia.

El problema se refiere en todos los casos a la relación vivida como problemática entre el cristianismo y las culturas de los pueblos a los que ese cristianismo es anunciado, y con ese término se designa la necesidad para la fe, el cristianismo y la Iglesia de encarnarse en esas culturas para que puedan ser asumidos por las personas que viven en ellas. Tal problema se plantea en dos ámbitos diferentes. El primero abarca a las poblaciones que viven en culturas ajenas a la tradición greco-latina y occidental en la que el cristianismo moderno ha cristalizado. En efecto, este cristianismo inculturado de hecho en la tradición común al llamado mundo occidental se enfrenta en la actualidad con la toma de conciencia, por parte de otros continentes, de su identidad cultural y con la necesidad, experimentada por los cristianos de esos continentes, de inculturar el cristianismo y la Iglesia en sus propias tradiciones para que el cristianismo sea verdaderamente universal y los cristianos de esos pueblos no tengan que exiliarse de sus culturas y hacerse espiritualmente extranjeros a sus propios pueblos para poder ser cristianos. En este sentido se habla de la inculturación de la Iglesia en la India¹⁰², inculturación del cristianismo en África¹⁰³ y de la inculturación de la Iglesia en América Latina¹⁰⁴. Son muchos los que piensan que ésta es la gran asignatura pendiente de la Iglesia y de las misiones cristianas y que éste constituye uno de los problemas más importantes del cristianismo en la actualidad, y

101. Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico*, Madrid, Editorial Católica, 1976 (B A C 387).

102. Cf. D. Amalorpavadass, *Evangelización y cultura*. «Concilium» (1978) n. 134, 80-94; M. Amaladoss, *La inculturación en la India (Perspectivas e interrogantes)* «Razón y Fe» 203 (1986) n. 1048, febrero, 127-136.

103. Cf. A. Danoz, *Inculturación cristiana del matrimonio africano-bantu*, Madrid, P.S. Editorial 1987, con abundante bibliografía especialmente tercera parte.

104. G. Remolina Vargas, *Evangelización y cultura. ¿Qué hay de nuevo en Puebla?* «Theologica Xaveriana» 51 (1979) 153-165.

seguramente aquél del que más decisivamente depende su futuro. Pero el problema se presenta, también, en el seno de las tradiciones y los pueblos en los que el cristianismo se halla de hecho inculturado. En varios aspectos. En primer lugar, porque en los últimos siglos y sobre todo en los últimos decenios del nuestro, se están produciendo, en este mundo occidental, cambios sociales de gran envergadura que determinan transformaciones importantes en su cultura. Recordemos el texto del Vaticano II: la industrialización, la urbanización y los demás agentes que promueven la vida comunitaria, crean formas de cultura (la llamada cultura de masas, por ejemplo) de las que nacen nuevos modos de sentir, actuar, descansar, etc.¹⁰⁵. ¿Qué habrá que hacer para que el cristianismo, encarnado de hecho en los «antiguos regímenes» culturales, se encarne en las nuevas formas de pensar, sentir, valorar y vivir de las culturas surgidas de esos cambios?

Por otra parte, en el seno de la misma cultura occidental cambiante, la creciente diversificación social hace nacer numerosas subculturas con formas peculiares de entender y vivir la vida que pueden denominarse nuevas culturas parciales. ¿Cómo podrá ser vivido el cristianismo por los miembros de estas culturas plurales: mundo juvenil, colectivos marginados, mundo del trabajo, si el cristianismo que se les presenta está de hecho encarnado en modos culturales que les son en gran medida ajenos? En lo que sigue vamos a ocuparnos fundamentalmente del problema en estas últimas dimensiones, aunque los principios que propondremos pueden poner de manifiesto la gravedad del problema que supone para el cristianismo la inculturación en las tradiciones y culturas no occidentales y tal vez orientar hacia su solución.

Pero existe sin duda una raíz común a las dos problemáticas y es la distancia entre el cristianismo tal como viene siendo vivido en Occidente y las nuevas culturas nacidas en el mundo occidental o las culturas de los países no occidentales. Reduciéndonos a los países occidentales, hace ya mucho tiempo que viene señalándose el «malestar» que experimentan los cristianos

105. *Gaudium et Spes*, n. 54.

ante las culturas surgidas de la modernidad¹⁰⁶. Pablo VI lo formuló en *Evangelii Nuntiandi* de forma lapidaria: «la ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas»¹⁰⁷. La ruptura reviste dos formas principales. Por una parte, se ha pasado de una situación en la que el cristianismo impregnaba la cultura ambiente en todos los terrenos, a otra en que «la secularización característica de la modernidad abre una sima entre cultura y fe, elimina la base de pluralidad de la fe y la relega a un mundo cultural peculiar»¹⁰⁸. En la situación de secularización se produce un distanciamiento creciente entre fe y razón cultural dominante, entre Iglesia e instituciones sociales. La organización social se especializa en la satisfacción de necesidades cuantitativamente mensurables y se deja lo relativo a la cualidad y a los fines a la esfera de lo personal.

Por otra parte, la secularización ha desembocado de hecho, como señalábamos más arriba, en el establecimiento de una cultura de la increencia en la que se convierte en presupuesto cultural que el mundo se agota en la inmanencia y en la que las afirmaciones relativas a la trascendencia se tornan cultural y socialmente irrelevantes. En esta situación, quienes se propongan ser cristianos sin renunciar a su propio tiempo, sin tener que exiliarse de la cultura en la que viven, necesitan realizar el esfuerzo de inculturar el cristianismo en las culturas surgidas de la modernidad. ¿Cómo realizar esta tarea?

Fundamentos de la necesidad de la inculturación de la fe

Es probable que la toma de conciencia del problema y la urgencia con que se experimenta su necesidad, se deriven de las razones coyunturales a que acabamos de aludir. Pero esa necesidad se deriva, más fundamentalmente, de la naturaleza misma de la religión y de la cultura y de las relaciones recíprocas

106. Cf., por ejemplo, P. Teilhard de Chardin, *El corazón del problema*, en *El porvenir del hombre*. Madrid, Taurus, 1967⁴, 321-332.

107. n. 20.

108. A. Torres Queiruga, *Inculturación de la fe*, en *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid, Cristiandad, 1983, 471-480.

que de esa naturaleza se derivan. La religión no es sólo un hecho atestiguado a lo largo de toda la historia de la humanidad. Porque ese hecho histórico es el resultado del ejercicio de una dimensión originaria de la persona humana. Pero la cultura, a su vez, no es tan sólo el conjunto de conocimientos que es capaz de adquirir una persona. No es el patrimonio de los hombres «cultos». Los hombres todos viven en culturas diferentes, pero ninguno vive al margen de la cultura. La cultura, en efecto, comprende el conjunto de elementos de distinta naturaleza: conocimientos, símbolos, valores, pautas de comportamiento, leyes, costumbres, instrumentos, que tienen en común el ser producto del hombre —frente a los elementos naturales—, el ser socialmente transmitidos, heredados y compartidos y el ser configuradores de la forma de vida propia de una sociedad determinada¹⁰⁹. Así entendida, la cultura se convierte en uno de los factores configuradores de la persona. El hombre, ser mundano, social e histórico, no puede dejar de ser miembro de una cultura, aunque no se reduzca a ella porque tiene la capacidad de asumirla y de influir en la dirección de la misma.

La presencia de estas dos dimensiones en el hombre explica el hecho constatable en la historia de la estrecha relación entre las religiones y las culturas¹¹⁰. El hecho mismo de la pluralidad de las religiones, que constituyen el complejísimo fenómeno religioso, es el resultado de la expresión, con los medios que le procuran las diferentes culturas, de la respuesta que el hombre de todos los tiempos ha ido dando a la presencia constituyente del Misterio en su vida. Estos principios que sólo una reflexión antropológica que no entra dentro de nuestros objetivos podría justificar adecuadamente, permiten concluir que la relación entre religión y cultura no es sólo un hecho constatable en la historia, sino que es una consecuencia de la misma condición humana. Por ello la renuncia de la religión a encarnarse en una cultura comportaría la inviabilidad de la misma religión; y la renuncia

109. Cf. A. L. Kroeber y C. Kuckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA, Museum of American Archaeology and Ethnology, 1952.

110. Existe una «unión orgánica y constitutiva ... entre la religión en general y el cristianismo en particular, de una parte y la cultura, de otra». Juan Pablo II, Discurso ante la Unesco, n. 9.

de una cultura a la orientación religiosa la empobrecería radicalmente y la incapacitaría para promover la adecuada realización del hombre.

De hecho la relación entre religión y cultura se realiza en diferentes planos y en todos ellos se trata de una relación recíproca en la que los dos términos reciben uno de otro y se aportan mutuamente las posibilidades mismas de su realización. Así la relación religiosa, el reconocimiento del Misterio o la actitud teologal, para poder ser vivida por el hombre, necesita mediarse en las distintas facetas y dimensiones humanas y al mediarse en ellas ha originado desde siempre sistemas racionales: mitologías, relatos, costelaciones simbólicas, teologías, cosmovisiones, doctrinas; obras de arte: templos, estatuas, pinturas, obras musicales; formas de organización social: iglesias, congregaciones, fraternidades, etc.; sistemas rituales: cultos, fiestas, etc., que constituyen al mismo tiempo que el cuerpo expresivo de la religión, manifestaciones del patrimonio cultural de la humanidad. En realidad, puede constatarse históricamente que la religión ha movido y enseñado al hombre a pensar, a escribir, a construir, a pintar y esculpir, a representar, a celebrar, a danzar. Por eso una gran parte de las obras de arte, de los textos literarios, de las instituciones sociales, de las tradiciones populares son otras tantas manifestaciones de la vida religiosa, al mismo tiempo que elementos culturales.

Pero, además, la religión, incluso después de la secularización del arte, del pensamiento, de la política y de la vida social, no ha dejado de producir obras de arte, instituciones, sistemas de pensamiento que han seguido enriqueciendo el patrimonio cultural y, sobre todo, incluso en las actuales circunstancias, sigue siendo la actividad por excelencia y la actividad irremplazable en la orientación de la vida, la búsqueda de sentido, la respuesta a las preguntas radicales, la adoración del misterio que envuelve la vida del hombre, la contemplación de la maravilla que comporta el hecho humano de existir. Por eso, incluso en las situaciones de secularización avanzada, y prescindiendo de la producción por la religión de mediaciones religiosas, la religión tiene una función y una tarea en relación con el conjunto de la organización de la vida de la comunidad y la realización de la vida personal, función y tarea que reper-

cutirá necesariamente en ese conjunto de la obra del hombre que llamamos la cultura¹¹¹.

Las anteriores reflexiones sobre las relaciones entre religión y cultura, derivadas del lugar de ambas en la existencia humana, hacen aparecer con mayor claridad los enormes peligros que suponen para el hombre contemporáneo la situación de ruptura entre cristianismo y cultura moderna de cuya constatación hemos partido. No hay, pues, exageración en la fórmula de Pablo VI que calificaba a esa situación de «drama de nuestro tiempo». Drama para la religión que, falta de ese cuerpo de mediaciones que le es tan indispensable como la dimensión corporal al hombre, puede disiparse en la vida de las personas y las colectividades. Drama para las culturas que, separadas de la religión, pueden perder la capacidad de orientación y de sentido y la apertura a la Trascendencia consustanciales al hombre y sin las que las mejores obras humanas terminarán resultando empobrecidas y hasta correrán peligro de volverse contra su autor. Y drama, en definitiva, para el hombre y su mundo que puede ver cómo, disipada la religión, pululan las manifestaciones salvajes de lo sagrado; y las obras de la cultura secular, rota su referencia a la Trascendencia, pierden todo fundamento y toda finalidad y crecen sin sentido! Es, pues, necesario dar con una forma de realización del cristianismo que le permita encarnarse en la cultura de nuestro tiempo. Pero la historia muestra que la inculturación constituye un proceso largo y lleno de peligros, tanto para la religión como para la cultura. Indiquemos los pasos más importantes y las formas que revisten en nuestro tiempo alguno de esos peligros.

111. Sobre las relaciones religión-cultura, que aquí sólo podemos indicar, remitimos a J. Maritain, *Religion et culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946²; Chr. Dawson, *Religion and Culture*, London, Sheed & Ward, 1948; T.S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, New York, Harcourt, Brance and Co, 1949; A.J. Toynbee, *El historiador y la religión*, Buenos Aires, EMECE, 1958; R. Niebuhr, *Cristo y la cultura*, Barcelona, Península, 1968; P. Tillich, *Die religiöse Substanz der Kultur, Schriften zur Theologie der Kultur*, G.W. vol. II, Stuttgart, 1967; P. Aguirrebalzategui, *Configuración eclesial de las culturas*. Bilbao, Mensajero, 1976.

El diálogo de la fe y el cristianismo con la cultura contemporánea

Al hablar de la increencia nos hemos referido ya al diálogo como uno de los pasos de la nueva actitud de la Iglesia con este hecho característico de nuestro tiempo. Nos referimos ahora de forma más amplia a la necesidad en que se encuentra un cristianismo que quiera inculturarse en la cultura contemporánea, de comenzar por entrar en diálogo sincero con ella.

El primer paso que supone la adopción de tal actitud es prestar decididamente atención a esta cultura, interesarse por ella, sus formas, sus cambios, sus logros, sus avances, sus problemas. Para que esta atención dé algún fruto deberá dotarse de los medios indispensables para conocerla, entenderla y poder interpretarla. Tendrá, pues, que hacerse sensible a sus formas de expresión, a sus lenguajes. Mostrarse dispuesto a apreciar sus valores, los avances que ha proporcionado a la humanidad, la colaboración que ha prestado a la solución de los problemas del hombre. La actitud de diálogo supone la disposición a dejarse aleccionar por todo lo positivo y a dejarse enriquecer por los valores que ha instaurado aun cuando lo haya hecho al margen de nuestra tradición o de nuestras instituciones¹¹².

El cristiano se ve invitado a este diálogo no sólo por las razones obvias que impone una lectura imparcial de la historia, sino también por razones teológicas derivadas de su comprensión del cristianismo. Todo lo que hay de justo, honesto, bueno, bello procede en definitiva de Dios. Es obra inspirada en definitiva por su Espíritu que actúa también al margen de la Iglesia visible y que «se sirve» de todos los hombres para hacer avanzar la historia hacia la plenitud del Reino. Si hacen milagros, podríamos decir con el Evangelio, no importa que no sean de los nuestros (Mc 9,38-40). También a través de ellos puede actuar el designio salvífico de Dios.

Si dirigimos la mirada hacia la cultura contemporánea desde la perspectiva que nos abren estas disposiciones, nos asom-

112. Cf. *Gaudium et Spes*, los números en que se reconoce lo que el mundo moderno puede aportar a la Iglesia, 44, 57; sobre este diálogo tiene páginas muy lúcidas, O, González de Cardedal, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*. *Loc. cit.*, 151-158.

brará la gran cantidad de aspectos positivos que descubrimos en ella. Más aún, la mirada del cristiano descubrirá en esa cultura, en algunos casos aparentemente acristiana y anticristiana, no pocos elementos genuinamente cristianos. Y es útil detenerse a enumerarlos en algún momento porque esos elementos pueden constituir otros tantos puntos de apoyo para la inculturación del cristianismo que buscamos. Aludamos, por ejemplo, a la maravillosa ampliación del campo de nuestros conocimientos por las ciencias y al progreso en el conocimiento de la realidad que comportan. Recordemos el impresionante dominio de las fuerzas naturales por la técnica, sumisión al hombre de esas fuerzas y la mejora de las condiciones de vida que han supuesto para un gran número de hombres y de pueblos. Aludamos también a la extensión de la conciencia de la dignidad del hombre, de la igualdad fundamental de los humanos, de la necesidad de respetar sus derechos y de que todos participen en la gestión de la vida pública. Recordemos, igualmente, la divulgación y la extensión a capas cada vez más amplias de la población de los bienes culturales. Y el acercamiento de los pueblos y de los hombres con la enorme facilitación de las comunicaciones entre ellos y el consiguiente crecimiento de la conciencia de solidaridad entre todos.

Pero la actitud de diálogo con la cultura contemporánea no debe hacernos cerrar los ojos a sus lados negativos, a los peligros que comporta para la realización del hombre y a los fracasos a que ha conducido a la humanidad. Al contrario, la fe en diálogo con la cultura actual debe desarrollar en el creyente su conciencia crítica que le permita descubrir esos lados negativos y le impulse a superarlos.

El más importante está, sin duda, en la indiferencia de muchos y la oposición de otros a la referencia del hombre, de su mundo y de sus acciones a esa Trascendencia que los creyentes invocamos como Dios y que constituye el fundamento y el fin último de todo lo creado. La cultura moderna aparece, como decía Juan Pablo II, como la obra de un hombre «tan comprometido en la tarea de edificar la ciudad terrena que ha perdido de vista, o incluso excluye voluntariamente, la ciudad de Dios». Dios queda así fuera del horizonte de la cultura humana.

Ahora bien, esta falta de referencia a lo que es su fin último introduce el desorden en el sistema de los valores, de las ac-

ciones y de los resultados del hombre y corre el riesgo de pervertirlos en su raíz. Porque eliminado ese centro verdadero de la realidad que es Dios, normalmente vienen a ocupar ese centro otras realidades, el Estado, la colectividad, el individuo y su satisfacción personal, que terminarán por someter a sí mismas, de forma indebida, la naturaleza y sus bienes, el resto de los hombres y los pueblos menos favorecidos, originando ese mecanismo de dominación que representa el actual orden económico y político mundial. Consecuencias de esta oclusión del horizonte trascendente de la humanidad son la falta de aprecio hacia valores trascendentes, el ocultamiento de la propia finitud, la indiferencia ante todo lo que esté más allá de lo placentero y lo útil y la tendencia al individualismo, al hedonismo y al narcisismo¹¹³.

Pero el diálogo de la fe con la cultura no puede reducirse a la crítica de sus lagunas. Tiene también que dotar al creyente de las iniciativas, los impulsos, las luces que es capaz de promover la experiencia cristiana cuando es vivida, expuesta al mundo de hoy y a su cultura, más aún, encarnada en ella para colaborar a la construcción del mundo y del progreso de la historia humana.

Aquí interviene el segundo paso de la tarea que estamos describiendo: la necesaria inculturación de la fe.

La inculturación de la fe

¿En qué consiste este paso central del proceso? En referencia sobre todo a culturas de pueblos no occidentales, se ha propuesto esta descripción que, aplicada analógicamente a nuestro caso, puede servirnos de punto de partida y punto de referencia: Inculturación es la «integración de la experiencia cristiana de una Iglesia local en la cultura del pueblo que la constituye, de tal forma que esa experiencia no sólo se exprese en los elementos de la cultura, sino que se convierta, dentro de ella, en una fuerza que la anime, la oriente y la renueve hasta

113. Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública*, 18-24.

conseguir una nueva cohesión y comunión en la cultura de que se trata y un enriquecimiento de la Iglesia universal»¹¹⁴. La realización del ideal contenido en esta descripción supone superados algunos peligros que la pervertirían radicalmente o la harían imposible. Enumeremos algunos de estos peligros cuya superación resulta indispensable para comprender el proceso. Ya hemos aludido a la tentación a que somete el creyente una situación de secularización como la actual, a vivir su cristianismo de una forma puramente privada, sin repercusiones sociales ni culturales. Esta tentación, que también puede surgir de su interior, es lo primero que el creyente debe superar para iniciar la inculturación de su fe. Son muchas las razones que muestran la insuficiencia de tal solución. Los obispos españoles han insistido en las razones teológicas¹¹⁵. Añadamos a ellas las que se derivan de la naturaleza misma de la religión y del hombre. Un hombre social e histórico por naturaleza no puede vivir la religión dejando estas dimensiones, y la cultura en que cristalizan, al margen de su vida religiosa. Por otra parte, la autonomía rectamente entendida de los diferentes sectores de la vida profana del hombre, no comporta la total separación de estos sectores de su vida de la orientación última de su conjunto que procura la vida religiosa y que, por situarse en otro nivel, no amenaza el funcionamiento de las actividades profanas en el nivel que les es propio ni corre peligro de ser concurrente de ellas.

La situación de intemperie cultural en que sitúa a no pocos creyentes la sociedad y la cultura secularizadas en ruptura con la vida religiosa, puede llevarlos a añorar situaciones históricas pretéritas en las que la inculturación de la fe la había conducido a dominar la producción de la cultura y hasta el funcionamiento de las instituciones sociales y políticas. Inculturación de la fe significaría, en este caso, buscar una ordenación de la vida social en la que la Iglesia impusiera «incluso por la coacción de las leyes civiles» sus normas morales relativas a la vida social como reglas de comportamiento y convivencia para todos los

114. A. Roest Crolius, *What is so new about inculturation?* «*Gregorianum*» 59 (1978) 735.

115. *Los católicos en la vida pública*, nn. 39-94, esp. 42-74.

ciudadanos¹¹⁶. Es la solución, más añorada que realizable, basada en la sustitución de la actual ordenación pluralista de la sociedad por ordenaciones más o menos próximas a las designadas con el término de cristiandad¹¹⁷.

El inconveniente mayor de estas concepciones está en el desconocimiento o el rechazo de la autonomía de las zonas seculares de la vida personal y social, y en el rechazo del principio de libertad religiosa que comporta, hechos reconocidos explícitamente por la Iglesia en el Vaticano II¹¹⁸, y en la falsa antropología y la errónea comprensión de lo religioso que ese rechazo supone¹¹⁹.

Pero existe otra tentación que, sin llegar tan lejos como la anterior, orienta en la misma dirección. Es la tentación del confesionalismo y el neoconfesionalismo. Se trata de cristianos que sueñan con imponer a todos los ciudadanos una cultura modelada exclusivamente por el cristianismo, pero que ante la creciente descristianización de la sociedad y la cultura y ante las dificultades que comporta vivir cristianamente en una sociedad así, proponen la creación de una verdadera subcultura cristiana dotada de todos los recursos institucionales y de todas las ayudas que hagan posible su mantenimiento. Trabajan, pues, en la elaboración de un pensamiento católico y para católicos, de unos centros de formación propios, de propios medios de difusión, es decir, que se proponen la creación de una subcultura confesional en el interior de esa sociedad moderna, medio inhóspito para la realización de la fe! Se trata, en definitiva, y aunque no siempre se reconozca abiertamente, de la inculturación de la fe en una cultura determinada, aislada de la cultura ambiente y sólo polémicamente relacionada con ella, verdadero *ghetto* cultural que arrope a esos cristianos que tienen la sensación de estar a la intemperie en la cultura moderna. Se trata

116. *Los católicos en la vida pública*, n. 40.

117. Sobre esta noción y su historia, cf. *L'improponibile cristianità «Il Regno-attualità»* (1983) 14,331-340.

118. *Gaudium et Spes*, nn. 36, 75, 76; *Dignitatis Humanae*, 7.

119. Esto sin referirnos a las objeciones que suponen los inconvenientes que la historia pone de manifiesto en las realizaciones históricas de la llamada cristiandad. Cf. nuestras referencias a la interpretación histórica de la increencia.

de proponer, como forma de presencia social y cultural, la presencia como compromiso confesional unitario, mediante instituciones igualmente unitarias que garanticen la eficacia cristiana sobre la sociedad.

No es difícil mostrar que la solución al problema de la ruptura entre cultura moderna y Evangelio no puede seguir este camino. La creación de tales subculturas confesionalmente católicas no hará más que ahondar el abismo que separa a la Iglesia de la modernidad, provocar la radicalización de esta última contra lo cristiano y hacer imposible cualquier influjo del cristianismo sobre ella. Son muchas las razones que pueden oponerse a esta solución que parece en la actualidad contar con algunos movimientos cristianos entre sus adeptos y que parece disfrutar de algunos apoyos jerárquicos¹²⁰. Señalemos las principales: Esa forma de presencia corre el peligro de que se identifique al cristianismo con un proyecto social, cultural o político determinado, extendiendo la sanción cristiana a las interpretaciones de la realidad y las posturas ideológicas que les confieren su particularidad. Por otra parte, es verdad que los cristianos tenemos derecho a presentar en la sociedad la oferta que recoja los valores éticos que se derivan de la visión cristiana del hombre, pero esa oferta puede ser formulada en una pluralidad de formas derivadas de las situaciones, intereses y mediaciones de todo tipo utilizadas por los diferentes grupos de cristianos¹²¹.

Pero la situación de secularización y de pluralismo que vivimos y la ruptura de la cultura moderna con el Evangelio no tiene por qué condenar a los cristianos a abandonar el terreno de la cultura y a vivir un cristianismo culturalmente estéril. La solución al problema que nos viene ocupando, más allá de los peligros que acabamos de denunciar, deberá ser buscada por una inculturación rectamente comprendida del cristianismo en las culturas contemporáneas. Esta inculturación no puede consistir en volcar una fe previamente vivida en los moldes externos

120. Los obispos españoles, en su conjunto, no la apoyan al menos en sus formas más nítidas. Cf. *Los católicos en la vida pública*, nn. 132, 133, 137, 144, 145.

121. Cf. la excelente descripción de los movimientos neoconfesionales y las razones que deben oponerse a ello, en Secretariado Social de las Diócesis Vascas, *Compromiso cívico y neoconfesionalismo*. San Sebastián, 1986.

de una cultura que le sea ajena. La fe nunca existe en estado puro, ni puede distinguirse un núcleo de la misma aislable de sus revestimientos culturales. No existe fe más que, bien o mal, pero siempre ya inculturada. Tampoco es pensable la inculturación como el bautismo desde fuera de una cultura constituida y crecida al margen de ella. Se tratará más bien de encarnar la fe en unas formas culturales determinadas. Para ello el camino es que el sujeto de la fe, es decir, las comunidades creyentes, al vivir la fe en las circunstancias de todo tipo que constituyen su propia cultura, la expresen y encarnen en las mediaciones propias de la misma. En este proceso de encarnación las mediaciones repercuten ciertamente sobre la figura concreta que reviste la fe —como la figura del cristianismo ortodoxo oriental refleja los rasgos de la cultura bizantina— y la fe, a su vez, asume y transforma los elementos expresivos de la cultura al conferirles el sentido nuevo que proporciona el reconocimiento del origen del hombre en Dios, la orientación a El como a su fin, y su presencia en el interior del hombre y la historia, que les presta una nueva dimensión de profundidad inabarcable. Se tratará, pues, de «poner en contacto el mundo moderno con las energías vivificadoras del Evangelio» y de realizar, con palabras de Juan Pablo II, una nueva síntesis creadora entre Evangelio y vida¹²². La pluralidad de mediaciones históricas y su inevitable desproporción en relación con la experiencia cristiana que las desborda a todas, hará que el resultado de esa inculturación no sea una cultura cristiana homogénea, sino una pluralidad de culturas histórica, social y políticamente diversas, que, todas ellas, dan testimonio de la riqueza inagotable de la inspiración última que las anima y de la incapacidad de cada una para adecuarse al principio de que proceden.

Así habría de entenderse el tercer paso del proceso o la evangelización de las culturas. No se trata de convertir a la cultura en instrumento de evangelización como cuando se confía a una sociedad y cultura homogénea la transmisión del cristianismo a través del proceso de socialización. Se trata de purificar, al contacto con el Evangelio, aquellas desviaciones de las culturas que las hacen refractarias al mismo y las convierten en

122. Discurso al VI Simposio de Obispos Europeos 1985.

peligrosas para el hombre, y de influir en su regeneración mediante la regeneración de sus raíces que se sitúan en el corazón de los hombres. «Lo que importa, dice la *Evangelii Nuntiandi*, es evangelizar —no de una manera decorativa como un barniz superficial, sino de manera vital y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre... tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presente las relaciones de las personas entre sí y con Dios»¹²³. «Hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva»¹²⁴. En qué consiste este encuentro, ha sido definido en el párrafo anterior. Se trata «...de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación»¹²⁵.

Conviene anotar, para terminar, que esta tarea tiene que referirse a todos los aspectos de la vida y tiene una de sus más visibles manifestaciones en la transformación de las estructuras de injusticia a que nos hemos referido al hablar del compromiso de los cristianos por la justicia.

123. n. 20.

124. *Ibid.*

125. *Ibid.*, 19.

8

Conclusiones

Aunque el objeto de estas reflexiones finales debe más bien tomarse como una recapitulación. Porque en modo alguno pretenden cerrar el discurso que interrumpimos, pero no terminamos. Se trata de hacer el balance de lo pensado para que aparezcan más claramente las cuestiones abiertas y las tareas pendientes en este terreno fundamental para el ser y la acción de los cristianos y la Iglesia que hemos llamado la evangelización.

Una nueva forma de presencia pública¹²⁶

Resumiento todo en una cuestión, aun con el peligro de simplificar, podríamos decir que de nuestras reflexiones anteriores se deduce con claridad que la gran tarea pendiente de la Iglesia, al menos en los países occidentales, es la de pensar y realizar la nueva forma de presencia pública que se deriva, por una parte, de la nueva forma de creer que corresponde a la realización de la identidad cristiana en un tiempo, una sociedad

126. Para las cuestiones aludidas en estas conclusiones remitimos a P. Valadier, *L'Eglise en proces. o.c.*

y una cultura secular, pluralista y fuertemente marcada por la increencia y, por otra, de las consecuencias que esta nueva sociedad y cultura, que llamamos la modernidad, impone a la configuración social del cristianismo que es la Iglesia.

Nueva forma de presencia, porque la encarnada en el modelo antiguo de la cristiandad, es decir, la impregnación aparente por el cristianismo de una sociedad y una cultura que se imponga a todos, es inviable y no se corresponde con los principios de la libertad y la personalización que supone el ejercicio de la fe y con la absoluta gratuidad, la generosidad y la servicialidad que caracterizan a la revelación de Dios en Jesucristo.

Nueva, porque las mismas razones desaconsejan las formas confesionalistas y neoconfesionalistas de presencia. En efecto, éstas suponen hacia dentro, el establecimiento de pequeñas subculturas cristianas que se autoabastecen y reproducen en su interior y para uso de los propios miembros la situación premoderna de un pensamiento, una ética, unas instituciones y hasta un lenguaje segregado directamente por la fe y que no asume las consecuencias de la autonomización de esos sectores que comporta la secularización; y, hacia fuera, una presencia unánime que se sustrae al debate y al diálogo característico de las sociedades modernas y que pretende aportarles unas soluciones prefabricadas en el interior de la Iglesia, elaboradas exclusivamente desde unos principios de pensamiento y unos criterios de acción aceptados previamente como indiscutibles y, «administrados» exclusivamente por la jerarquía de la Iglesia.

Pero nueva, también, porque no conviene que el cristianismo y la Iglesia caigan en la trampa de la privatización que les tiende tanto la pretensión hegemónica de la cultura moderna, constantemente tentada a pasar de la secularidad al secularismo, como los propios miedos, los complejos de culpabilidad que engendra la historia pasada y la tentación nunca superada del todo del falso espiritualismo. Como tampoco conviene que caiga en la trampa de reducirse a una especie de reserva utópica o escatológica que basta para criticar los logros siempre parciales de la sociedad y la cultura moderna, pero no aporta nada a la construcción de ese mundo provisional, pero cada vez más humano y cada vez más influido por el Reino, que la fe cristiana —fe en el Reino de Dios ya presente aunque al mismo tiempo siempre por venir— le urge a construir.

Nueva en fin, porque, reconociendo el valor profético, y purificador de las formas pasadas, que han tenido las experiencias de los cristianos que han optado por encarnarse humildemente en el mundo para transformarlo desde su interior; y reconociendo que esa forma de presencia siempre seguirá siendo la vocación propia de algunos y tal vez de muchos cristianos, la Iglesia como comunidad visibilizadora, —siempre bajo la forma modesta del sacramento, el indicio, la semilla y el fermento— del Reino no tendrá más remedio que suscitar mediaciones sociales, culturales, comunitarias en las que se encarnen los valores de los que está llamada a ser testigo.

Indicaciones para esa nueva forma de presencia pública

Se trata, en primer lugar, de redescubrir para la Iglesia una nueva forma de presencia, de renovar la forma misma de comprender el acto público de su presencia. Porque venimos padeciendo una funesta ambigüedad en este terreno. Con frecuencia se asigna a la Iglesia, y algunos de sus responsables parecen aceptar parcialmente, al menos, esta asignación, el papel de representante y gestora de lo religioso, lo sagrado o lo sobrenatural. Con distintos grados en el ejercicio de esa representación y esa gerencia.⁴¹ Para algunos se trataría de que la Iglesia actualice una representación simbólica de lo sagrado, entendido como aura que envuelve la realidad del mundo, como música de fondo que la acompaña y que le presta hondura, belleza y, en alguna medida, sentido, ya que hace la vida tolerable y proporciona alimento a las carencias estéticas y afectivas o sentimentales de la civilización científico-técnica y la sociedad industrial, urbana y burocratizada. Tal imagen de la presencia puede no estar lejos de algunos de los que critican la reforma litúrgica sin haber participado efectivamente en ella y de los que añoran una vida monástica que ofreciera remansos de paz —en fines de semana— a los habitantes «estresados» de la gran ciudad.⁴² Para otros, esa presencia se concreta en que la Iglesia se ocupe de lo específicamente religioso, represente en el mundo lo sobrenatural, que dice relación a un Dios alejado del mundo y a «la otra vida», es decir, a una vida diferente de

la vida real de las personas y de sus problemas reales y que suele situarse en el «más allá».

Más extendida que la anterior está la comprensión que, subrayando ese orden de lo sobrenatural como propio de la acción de la Iglesia, y pasando por la afirmación indiferenciada del carácter último y absoluto de ese orden en relación con todo lo mundano, piensan la función de la Iglesia como la de la instancia última y única en la determinación de los valores últimos y atribuyen a la Iglesia la condición de maestra encargada de enseñar a la sociedad lo que ésta tiene que hacer para que las acciones que los hombres realizan en los diferentes sectores de la vida sirvan al progreso verdadero de la humanidad. La Iglesia se convierte, según esta interpretación de su presencia pública, en la «clave de bóveda del conjunto social», al constituirse en único, o al menos último, intérprete autorizado de la moralidad de todos los proyectos y acciones del hombre. Al extender su autoridad al terreno de «las costumbres», recuperaría la función legitimadora y el estatuto de dominio de lo social que la separación del Estado y la secularización de la sociedad le habían sustraído. Hablaba de ambigüedad funesta en la comprensión del acto público de presencia de la Iglesia, porque, con frecuencia, los mismos que atribuyen a la Iglesia una competencia sólo religiosa y una especialización en lo sagrado, por su forma incorrecta de comprender la relación de lo sagrado con lo profano, con el modelo de la simple subordinación de lo segundo a lo primero, terminan por atribuirle a la Iglesia, a través de su magisterio moral, el control definitivo de lo social.

Aquí es donde aparece la necesidad de repensar el estatuto mismo de la presencia pública de la Iglesia en una sociedad adulta, pluralista y secularizada.

En ella la Iglesia debería instaurar, a través de todos sus miembros, una presencia integral. Los cristianos, miembros como todos los hombres de la ciudad terrena, deberán colaborar en su mejor realización en todos los terrenos. Y en todos los terrenos deberán hacer presentes las referencias simbólicas últimas poniéndolas en relación y destacando la conexión que tienen con los problemas humanos inmediatos. Deberán, pues, testimoniar del sentido último que inspira sus realizaciones históricas desde una actitud verdaderamente dialogante, que aporta la luz que su propia experiencia —indisolublemente creyente y

humana— va proporcionando y se deja iluminar por lo que otras experiencias humanas, creyentes de otra forma o no creyentes, van aportando al acervo común que llamamos "experiencia o historia humana.

Se trata de una presencia de los creyentes sensible a lo mucho de sagrado que se manifiesta en la experiencia humana y a lo mucho de profano que hay en las afirmaciones y acciones más santas de los cristianos y de la Iglesia. De una presencia que no responde a la reducción materialista de la sociedad y de la historia que hacen algunos de sus contemporáneos, con una reducción espiritualista por su parte, que ignora la presencia, el valor y la verdad de las mediaciones históricas, mundanas y profanas presentes en su acción y su pensamiento de creyente. Propugnamos, pues, una presencia pública de la Iglesia en todos los sectores de la vida, una presencia que aporta todo aquello de lo que la Iglesia vive, pero que no hace intervenir en el orden de lo mundano, como una causa mundana más, una realidad que, por otra parte, se califica de sobrenatural y de Misterio. Una presencia, pues, mediada por Misterio que impone diálogo y debate con todas las instancias interpretadoras y transformadoras de la realidad y de la sociedad en ese terreno de las mediaciones que es el único terreno posible de la presencIALIZACIÓN del Misterio por la Iglesia.

Esta nueva forma de presencia comporta, a mi modo de ver, una forma diferente de ejercicio del magisterio y una nueva configuración de las plataformas institucionales de esa presencia pública.

La presencia a través del magisterio

Al hablar de magisterio no me refiero al magisterio como ministerio al servicio de la autenticidad de la interpretación de la Escritura y de la Tradición y, por tanto, al servicio de la autenticidad de la fe, sino a ese otro servicio, que la Iglesia nunca ha dejado de prestar a los hombres, de iluminación desde la fe y la experiencia creyente, de su vida, su acción y su orientación de la historia.

Es un hecho que el ejercicio de ese magisterio encuentra en la actualidad dificultades especiales y que su influencia en

la orientación de las conductas, las costumbres y la determinación de los valores es escasa. ¿A qué se debe tal fracaso? No creo que tenga su razón en la escasa calidad de los documentos, porque su análisis detenido muestra que muchos de ellos poseen contenidos muy estimables. Tampoco pienso que su escasa eficacia se deba a la dificultad de transmisión, por causa del lenguaje o de los medios de comunicación, aunque en esto la situación podría mejorar. A mi modo de ver, la razón de esa «callada por respuesta», que suele acompañar a su difusión, y de su falta de influencia real en las mentalidades, los comportamientos y los proyectos de las personas y las sociedades tienen su origen en la concepción misma de magisterio que suponen y en la forma correspondiente de su ejercicio.

No es raro que cuando la Iglesia se pronuncia desde sus diversas instancias sobre problemas humanos actuales, lo haga manifestando la conciencia de ser el guardián de un orden inmutable, deducido, de forma más o menos inmediata, de un depósito de la revelación que le ha sido confiado en exclusiva. De ahí el estilo dogmático, deductivo y en definitiva impositivo, que suele caracterizar a sus pronunciamientos. Como si al confiarle la revelación se le hubiesen confiado con ella las claves para la solución de todos los problemas y se le hubieran revelado «los secretos del progreso humano». Ahora bien, basta leer con atención los pronunciamientos de la Iglesia a lo largo de la época moderna —aunque se haga el esfuerzo de situarlos en su contexto para eliminar la primera impresión escandalosa que producen— para descubrir que su magisterio se aferraba a situaciones superadas y ha tenido dificultades para acostumbrarse a auscultar el futuro. Esa lectura muestra que con frecuencia se confunden, en el ejercicio de ese magisterio, los planos y no se toma conciencia de las mediaciones filosóficas, históricas, sociales, culturales que condicionan su lectura y su aplicación de esos principios a los que se tiene por inmutables. El magisterio de la Iglesia parece proponer en ocasiones soluciones basadas en la repetición y la reproducción mimetizadora de un modelo de hombre y de un orden de valores que son no un modelo eterno o un orden suprahistórico, sino la comprensión de la revelación en un momento determinado de la historia. Esta forma de comprender el contenido de sus pronunciamientos conduce a presentarlos a la conciencia de las personas como algo

ya adquirido y que éstas no tendrían más que recibir obedientemente y creer.

El magisterio de la Iglesia, sacado de la riquísima experiencia de los creyentes capaz de iluminar los cambiantes problemas con que el hombre se enfrenta, ganaría sin duda en eficacia y sería más coherente con la visión del hombre que intenta transmitir, si entrase en diálogo efectivo con las múltiples manifestaciones de la conciencia contemporánea, si tuviese en cuenta la visión de los problemas que tienen los creyentes que viven más inmediatamente en contacto con ellos; si tratase de clarificar las situaciones concretas a las que trata de referir sus principios; si redujese su estilo «moralizante», es decir, el estilo de una exhortación tendente sobre todo a la mejora de las costumbres y se hiciese más denso y más fecundo en el terreno de la moral; es decir, si insistiese más en la propuesta de valores y en suscitar en los hombres el aprecio hacia ellos; si fuese más consciente de las mediaciones que intervienen en su lectura de las situaciones y en las propuestas con las que responde a ellas, y respetase más decididamente el nivel de racionalidad de esas mediaciones y, por tanto, relativizase el resultado de sus pronunciamientos.

No sería difícil continuar con todas esas condiciones que devolverían al magisterio de la Iglesia una credibilidad de la que ahora en buena medida no goza. En todo caso conviene añadir que estas condiciones no vienen impuestas tan sólo por las exigencias de racionalidad, diálogo y capacidad de autocrítica que comporta la situación de modernidad, sino también por la concepción del hombre, oyente libre de la Palabra, de la Historia toda ella guiada por Dios, y de la Iglesia toda ella animada por el Espíritu, que constituye el centro de su mensaje y lo mejor de su conciencia de Iglesia.

Unas nuevas plataformas institucionales de presencia pública

Es probable que el mero enunciado de esta exigencia provoque en no pocos cristianos recelos y desconfianzas. Por mucho que se subrayen su novedad, muchos temerán que esta propuesta desemboque en posturas restauracionistas o neoconfesionali-

zantes. Y hay que reconocer que la historia de la Iglesia explica, si no justifica, tales recelos. Por eso tan necesario me parece insistir en la propuesta de plataformas de presencia social como en la necesidad de dar con unas formas que correspondan tanto a la situación social y cultural como al ser mismo de la fe cristiana y de la Iglesia.

Plataformas de presencia social, porque las exigen la condición corporal, histórica, social y cultural del hombre y la complejidad, estructuración y organización de las sociedades en que vive el cristiano actual. Plataformas, también, porque dadas esas condiciones, el cristianismo no puede reducirse a la presencia de cristianos personalmente dispersos en la sociedad sin condenarse a la condición de cristianismo anónimo, invisible, de incógnito, que está en contradicción con la fe confesante que debe vivir el cristiano y con la visibilización sacramental que pertenece a la esencia de la Iglesia. Pero *nuevas* plataformas de presencia que superen formas por desgracia demasiado frecuentes en la historia reciente y todavía promovidas en la Iglesia actual, que pervierten el testimonio de los creyentes y, queriendo hacer presente a la Iglesia, la hacen irreconocible como Iglesia de Jesucristo. Me refiero, por ejemplo, a las plataformas como medio para el ejercicio del poder, reliquia de situaciones históricas en las que la Iglesia estaba organizada como un poder de este mundo, tales como la presencia en el mundo bajo la forma de un Estado, con representantes diplomáticos, tratados y convenios; me refiero también a las plataformas destinadas a conservar una influencia en la sociedad que no es exactamente la del testimonio evangélico y, tal vez, a los medios más o menos poderosos utilizados no para transmitir el Evangelio sino para defender los intereses de la institución y asegurar su presencia en el concierto de las voces influyentes. Ya sé que es difícil distinguir entre plataformas como consecuencia de la presencia social y plataformas como medio de poder. Pero no olvidemos que nuestros contemporáneos interpretan la presencia de la Iglesia como la de un poder fáctico, y esto sólo puede deberse a que las plataformas de presencia, si no son eso, al menos producen esa impresión, impresión que provoca sentimientos muy agudos y actitudes muy generalizadas de rechazo hacia la Iglesia.

Aludamos, para terminar este repertorio de formas de presencia social inadecuada, a las formas excesivamente burocrá-

tizadoras de organización de la institución eclesiástica y de la acción pastoral y a lo que algunos sociólogos han llamado la tendencia a la corporativización con la utilización de plataformas, medios y servicios para la defensa de los intereses de las instituciones eclesiásticas.

Frente a estas plataformas caben y están surgiendo otras capaces de asegurar la presencia social, la visibilidad sacramental que no pongan en peligro la credibilidad, sino que la refuercen sirviendo de amplificadores del testimonio evangélico. Las más importantes son, sin duda, las instituciones de servicio gratuito que sirvan de cauce para el ejercicio de este amor al hermano que el Nuevo Testamento propone como expresión y criterio del conocimiento y el amor de Dios y del encuentro con Jesucristo. Sobre todo si se trata de instituciones a favor de los marginados sociales, es decir, de aquellos a los que el progreso a veces inhumano de nuestras sociedades va dejando en la cuneta de la historia y que por no formar parte ni de la masa de los consumidores ni de las fuerzas renovadoras ni de los que hacen oír su voz, son sencillamente ignorados por todos, no cuentan para nadie y, por tanto, con su agradecimiento no van a acrecentar la influencia de quien los sirva. Se trata, pues, de instituciones cuyo único capital es el amor a fondo perdido de quienes forman parte de ellas, expresión del amor gratuito de Dios que no pone otra condición que el que se tenga necesidad de El.

✕ También concibo como nuevas plataformas para la presencia pública de la Iglesia, las instituciones destinadas al estudio y la solución de los problemas humanos y sobre todo de aquellos aspectos de los problemas humanos que quedan fuera de los proyectos de planificación y de organización de la sociedad que realizan los estados y las empresas con finalidad lucrativa. Y para que tales instituciones cumplan su finalidad deben someterse a determinadas condiciones, como mostrarse abiertas, dialogantes y colaboradoras con entidades análogas promovidas desde otras instancias; mantener muy despierto el sentido de lo verdaderamente humano; ser capaces de denunciar los intentos deshumanizadores de cualquier signo; mostrarse sensibles a los aspectos estructurales de los problemas y proponer soluciones humanizadoras en consonancia con los ideales evangélicos. Por último, creo que para que estas plataformas

sean cauce de presencia adaptadas a la situación actual, deben estar abiertas en su organización a cristianos de todas las tendencias, tener un amplio margen de libertad y de acción y no depender en su gestión y en su orientación de la Jerarquía.

Soy consciente del carácter parcial de estas propuestas. Ya decía que, más que conclusiones ya logradas, son la expresión de problemas y de tareas pendientes. Las propongo con la intención de que atraigan la atención de los cristianos preocupados por la tarea de la evangelización, para que susciten la reflexión de las comunidades que se sienten interpeladas por la urgencia de su misión en el mundo y colaboren a que nuestra Iglesia pase de la conciencia teórica de la necesidad de la evangelización a la adopción de actitudes apostólicas y al establecimiento de cauces y estructuras al servicio de la misión.

