

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Respuesta sintética y crítica de Iglesia Viva sobre el pluralismo en la Iglesia [Synthetic and critical response Viva Church on pluralism in the Church]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Iglesia Viva
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 02:52:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223908

RESPUESTA
SINETICA Y
CRITICA DE
IGLESIA VIVA

La redacción de Iglesia Viva

EL lector de «Iglesia Viva» conoce el cuestionario planteado por la redacción de nuestra revista a diversos movimientos, tendencias, grupos o cuerpos eclesiales de la «Iglesia de Dios que se asienta en España» (si se nos permite hablar el lenguaje de Ignacio de Antioquía). El mismo lector tiene delante de sí, tanto las preguntas como las respuestas a nuestro cuestionario. Puede juzgar si el intento de la redacción estaba bien planteado. O sí, aunque estuviera bien planteado, no era quizás contestable en los términos pedidos.

Desde luego es evidente que numerosas respuestas no encajan directamente con las preguntas. Creemos en todo caso que las respuestas obtenidas, insuficientes para brindarnos la fisonomía íntegra y los objetivos más plurales de la Iglesia española, aportan con todo una rica sintomática. Pero creemos haber contraído con esta empresa un compromiso mayor. Debemos llevar nuestra intención hasta el fin, aportando, como cuerpo de redactores, nuestra propia interpretación. O mejor, definiéndonos también nosotros mismos —para el lector y para el futuro— aportando, como cuerpo de redactores, nuestra propia interpretación. Tratando de hacer al lector consciente de cómo se ven, a través de nuestras «propias lentes» las respuestas dadas.

Sin duda esta lectura nuestra implica una valoración. Porque siendo la auténtica vida de la Iglesia búsqueda incesante de los «mejores carismas», interpretar es también preferir. No necesariamente

en contra. Pero sí a favor de lo que nos parece más vivo, más capaz de pervivencia, más capaz de futuro. En todo caso esta apreciación nos convierte a nosotros mismos en un nuevo dato y en nuevo síntoma para el lector. Quizás así, también, rellenemos el vacío de algunas respuestas que no fueron obtenidas.

Porque nuestra respuesta se hace en diálogo crítico con las que hemos recibido, hemos optado por atenernos más a lo conseguido que a la realidad de lo que nosotros habíamos preguntado. El lector conoce, en todo caso, la literalidad del cuestionario nuestro que las provocó. Nos parece que los textos que el lector ha leído con nosotros se agrupan, sin forzarlos, en torno a tres preocupaciones mayores: a) el significado concreto y vivido de la misma *fe cristiana* para el grupo o para el individuo que, de una manera u otra, es «una voz» de ese grupo; b) significado concreto y vivido de *la referencia a la Iglesia*, y a qué Iglesia (concepto subyacente de Iglesia); c) *cristiano y política*; es decir como el protagonista de la respuesta cree que se ven —o debieran verse— en su grupo las relaciones del «cuerpo místico de Cristo al cuerpo de este mundo, e.d. la Política» (con lo que queda clara nuestra falta de entusiasmo por el concepto trivializado y peyorativo de «política» tan al uso en la retórica cotidiana de la sociedad española). Nada nos ha sorprendido que, de manera directa o indirecta, las respuestas se polaricen en torno a estos temas. En un tiempo de perplejidad, todos nos hacemos —formuladas o no— las preguntas más esenciales. Entre estas: quién es uno mismo (en su calidad de creyente p. ej.); en qué consiste la comunidad radical a la que uno pertenece; cuál es la relación de «uno mismo» y de la propia comunidad con la gran *polis humana*, de la que todos nos sentimos cada vez más solidarios y responsables.

ACERCA DE LA FE

Y empezamos a ofrecer nuestra propia lectura y, con ella, a nosotros mismos como dato y síntoma.

A la hora de leer las respuestas dadas desde el concepto explícito o implícito de la «fe cristiana» que parece inspirarlas, se nos impone extensamente un resultado. La mayor parte de las respuestas presuponen todavía un concepto sociocultural determinado de esa fe cristiana. Ese contexto sociocultural particular de la fe —no abstracta, sino vivida— que la mayor parte de las respuestas presuponen es, *de hecho*, el contexto sociocultural y sociopolítico que suele designarse como «régimen de cristiandad». Ese contexto será simpático a unas respuestas, y odioso a otras. Será para ellas el éxito más logrado de una fe que se expresa en el mundo, o su aberración más temible hoy; será, para algunas otras, un recuerdo nostálgico del que se desprenden tibiamente. En todo caso, creemos que la mayor parte de las respuestas nos hablan de la fe desde la persistente imagen del «régimen de cristiandad». Creemos que esto podría mostrarse aún en las respuestas aparente-

temente más distantes de este presupuesto y más distantes entre sí, las tituladas «Marxismo y conciencia cristiana» y «La secularidad como estilo apostólico».

La primera contiene una clara identificación de la Iglesia con el régimen de cristiandad, y una identificación de éste con un sistema sociopolítico opresivo. Por ello, para el articulista o testigo, el destino de los verdaderos creyentes no puede ser otro que el sumarse «uno a uno al proceso de revolución en marcha». Una Iglesia en diáspora y, sin embargo, capaz de presencia y comportamiento corporativo no parece entrar en la óptica de ese artículo. Tan connatural les es considerar al «régimen de cristiandad» como el contexto único en que se ha sido cristiano hasta ahora, que no tiene fantasía para imaginar otro. La segunda contiene el mismo presupuesto de manera más sutil. Pues apenas se podría defender el «pluralismo» como estilo de vida cristiana, —sin muchas más matizaciones— más que allí donde el pluralismo se concibe como el conjunto de opciones igualmente asumibles dentro de *un* abstracto espacio histórico que sigue siendo, en su globalidad, cristiano o «cristianable» de inmediato». Sin duda en contra de la mejor y más refleja intención del autor, sigue apareciendo en el trasfondo el «régimen de cristiandad», aunque quizás en un estado de disolución gaseosa más que en el de concentración propia de un sólido.

Subrayamos en el punto de partida esta constatación —que el «régimen de cristiandad» es el presupuesto, a veces lógico, muchas otras psicológico de un gran número de respuestas— porque esto nos parece importante desde dos puntos de vista. Primeramente, nos parece un indicio de que faltan más abundantes experiencias de cristianos españoles que han hecho ya reflejadamente la verificación de que aún allí donde se conservan las apariencias formales del régimen de cristiandad, éste ya no sirve tanto a conservar la fe como a enmascarar el peligro de su debilitación o pérdida. En segundo lugar, porque el predominio de dicho presupuesto en gran número de respuestas, nos ayuda a explicar muchas de las características de éstas.

Un síntoma mayor de lo que venimos diciendo es que, en el mayor número de respuestas, la fe se da por *supuesta*. Y aquí encontramos un dato de importancia grave. Esta suposición sociológica pudo tener antaño sus razones históricas de relativa plausibilidad. Hoy cuando la fe *se supone* —aunque realmente se tenga— puede uno ahorrarse peligrosamente la *experiencia radical, inmediata, personalizada* del brotar de la fe desde su propio fundamento originario. Y sin embargo, sólo esta experiencia radical y personal de la fe permite que ésta se muestre en sus dimensiones íntegras, se haga distinguir de todos sus sucedáneos, paliativos, contrahechuras y reducciones. Contrahechuras y reducciones que hoy operan en muchos de nosotros una mixtificación integrista, progresista o —las más de las veces— centrista de las dimensiones íntegras de la fe.

Ya desde ahora nos parece advertir que uno de los objetivos primarios de la Iglesia española debe ser no permitir que se de la fe por *supuesta* (y aquí va incluida la responsabilidad de no *dejársela dar* por *supuesta*). Hablar de Occidente cristiano y expresiones similares se hace cada día más equívoca e incluso hipócrita.

Sólo practicando decididamente una «ruptura» de este estilo se abre hoy a la fe la posibilidad de no aparecer en el mundo *vinculada* a un sistema cultural y a una estructura socio-política que, pareciendo ofrecerla un espacio de libertad e invitándola a ocuparlo, en realidad la circumscribe a un determinado *rol* y la hacen cautiva de él. Sólo practicando esta «ruptura» podrá aparecer procediendo de la *libre gracia* de Dios en el mundo y ocupando el lugar que Dios le designe y que, muchas veces, resultará incordiante para los sistemas culturales y las estructuras sociopolíticas aunque contribuya finalmente a una humanización. Será la única manera de que muchos recuperen su capacidad de volver a ver a la Iglesia, no primariamente como una institución que fabrica usos religiosos según una determinada demanda social, sino como la comunidad en que se conserva el «aguijón sorpresivo» de la fe. Es también la única forma en que la relación de la comunidad de la fe al mundo puede ser creativa, porque da de lo «suyo» y no impuesto, y puede ser así obra de colaboración con los otros y no confuso mimetismo ideológico o pragmático.

Resumiendo: la persistencia pegadiza de la imagen de «régimen de cristiandad» como el contexto sociológico connatural de la fe, parece reclamar enérgicamente un recuerdo de las dimensiones integrales que acompañan a la experiencia originaria de la fe. Sólo confrontadas con esa experiencia original las respuestas ofrecidas pueden ser apreciadas en lo que tienen de *positividad* de fe, pero también en lo que tienen de fe domesticada o reducida por una determinada historia. Sin ninguna pretensión de ser exhaustivo, queremos recordar tres rasgos de la experiencia original de la fe.

1.—*La experiencia de la fe como gracia sobre «uno mismo» y sobre la historia total*

Cuando hablamos de la experiencia de la fe, entendemos una experiencia que tiene lugar dentro de la fe de la Iglesia y que nunca puede dejar de estar suscitada por la auténtica tradición del Espíritu. Sin embargo la experiencia de la fe ha de ser una experiencia radical de cada uno de los creyentes. Experiencia radical de lo que denominamos «gracia» y «salvación».

En esa experiencia Dios se nos manifiesta como realidad más fuerte que cualquiera otra. Se nos manifiesta en una *alteridad* que compromete y afecta a nuestra vida de manera que el cristiano no puede menos de confesar que «hay Otro en su propia vida». De cualquier manera que se quiera explicar esta experiencia, ella implica —*a su nivel propio*— una cierta, pero *profunda ruptura* con la experiencia de sí

mismo y del mundo no hecha en la fe. Tener esto presente es de decisiva importancia a la hora de estimar si un hombre o un grupo hablan de sí mismos, de sus objetivos y tareas «en la fe». Es decir si hablan desde la propia experiencia histórica de uno mismo, pero iluminada y transformada por la experiencia «del Otro en la propia vida». Entonces, el aspecto que de la propia vida y la realidad del mundo histórico en que nos movemos, ofrecen, quedan simultáneamente reconocidos en su verdad pero también transfigurados, corregidos y relativizados por la experiencia del «Otro en nuestra propia vida».

En la experiencia del «Otro en nuestra propia vida» que la fe vivida nos proporciona, encontramos la posibilidad y la necesidad de distinguir la fe de los elementos ideológicos, científicos, sociopolíticos, utópicos etc., que se mezclan profusa y complejamente en nuestra experiencia histórica. Una fe incapaz de distinguirse de la propia cultura que, sin embargo, tan entrañablemente nos configura —es una fe que no ha tenido de manera suficientemente enérgica la experiencia fundamental: que hemos sido «cogidos» y radicalmente afectados por el «Otro de nuestra propia vida». En nuestro mundo, rico de pluralismos ideológicos y de reales valores culturales— pero muchas veces sectarios, rico en programas dogmáticos de realización política, cada uno de los creyentes y sus asociaciones tiene que preguntarse seriamente por la proporción de sincretismo en que la propia fe está empañada por los elementos ambientales de la cultura social, por los hechos masivos de la estructura social. En qué medida pues, su «tendencia» o «vocación» cristianas nacen de la específica y sorprendente experiencia del «Otro en nuestra propia vida».

Nos parece que queda dicho, pero hay que expresarlo explícitamente, que en la experiencia radical de la fe, ese «Otro en nuestra propia vida» se nos manifiesta como bendición y gracia. Es decir nos encuentra allí donde estamos situados por nuestra propia biografía y los condicionamientos de nuestra historia colectiva. Y, precisamente allí, nos revela a nosotros mismos como *libres* —o si se prefiere «liberados»— para una creatividad histórica, «otra», que la que parecen imponer los determinismos de la propia biografía y los mecanismos de la historia social. Esta afirmación requiere sin duda matizaciones y precisiones. Pero ninguna de ellas puede oscurecer *el hecho* de que en la experiencia de la fe el «Otro en la propia vida» se presenta también como el «Otro de nuestra propia historia», el que es capaz de redimirla y transformarla exigiéndonos el redimirla y transformarla con El.

Si la experiencia radical de la fe, personal o comunitaria, se ha vivido como experiencia original de gracia —el creyente o el grupo de creyentes en cuanto *comunidad de fe* no pueden quedar definidos últimamente por la *decepción*, por la *frustración*. Aunque esta se repita, aunque la razón para ellas provenga del mismo ámbito que «parece» tendría que ser el ámbito privilegiado de la gracia: la Iglesia. Ni siquiera la experiencia cotidiana de la falta de justicia y amor que nos puede

ofrecer la Comunidad cristiana, puede sustituir la experiencia original de la *gracia* por un resentimiento sin esperanza. El «Otro liberador» del que hemos hecho la experiencia —oblícuo, indirecto, pero real: experiencia de fe— no es sólo el liberador de «mi» historia, sino el libertador de «la» historia.

Y lo que decimos de la «decepción», de la «frustración», lo decimos de cualquiera otra cosa con la que la historia —al margen de la fe— nos podría irremediablemente traumatizar. Muy concretamente: del *cambio hist rico*. Es innegable que éste no sólo puede, sino que se da en proporciones muchas veces irresistibles para la estructura psicológica del «personaje» que «cada uno de nosotros» y la historia social en nuestro derredor, *nos han hecho*. Pero si la experiencia de la fe es original y válida ella es capaz de desnudarnos de ese personaje fabricado y poner al desnudo la persona capaz de vivir el *cambio hist rico* en la fe. Porque el que se revela en la fe es el Señor de la historia sin condiciones. A la fe *le cuesta* trabajo creerlo. Pero es el trabajo que le impone la experiencia original, autónoma, sin ejemplo, que la ha implantado en el mundo y en nosotros.

Recordar esto nos parece muy importante para leer en una «óptica de fe» las respuestas. En muchas de ellas se marca pesadamente el trabajo de asimilar en la fe el «cambio histórico». A veces se puede dudar si la «digestión» ha sido llevada a cabo en la fe.

Otras respuestas parece que logran difícilmente superar el «escándalo de la historia» o el «escándalo de la historia de la Iglesia». También nosotros nos encontramos muchas veces ahí. Tratamos sólo de suscitar el recuerdo original de la fe, que nos juzga pero que también nos ayuda a juzgar. Así, por ejemplo, la lucha de clases, la opresión son las realidades históricas con las que la fe cuenta. Pero que deben ser «vidas en la fe». La fe ha contado siempre con un mundo desgarrado, un mundo a transformar. ¿Por qué, entonces, cuando nos encontramos con la brutalidad de este mundo en su *concreción* desgarradora y no idealista, parece que nuestra fe no puede con los *hechos* que nos debería ayudar a ver con una mirada redentora? ¿Es que la fe no «puede» con ellos o es que nosotros mismos no hemos hecho aún la experiencia original de la fe? ¿Y deberíamos reconocernos catecúmenos de Cristo?

2.—*La experiencia de la fe como participación consciente en el compromiso de Dios en favor del mundo y del hombre*

Queremos hablar sin ambages de la *dimensión política* que se manifiesta en la salvación de Dios de la que hacemos la experiencia radical en la fe. Dios no salva desde fuera y —por así decirlo— con una «alta dirección». Sino desde dentro, participando pues lo que hay de balbuciente esperanza en el latido del hombre y del mundo. Concretándola en proyectos no exentos de «incertidumbre y riesgo». Dejándose coger por lo que, inevitablemente, hay de trampa, de ambigüedad y malogro

en el desarrollo histórico del mundo. En una palabra: Dios salva al mundo desde dentro, con hechos humano-divinos —e. d. *con hechos de fe*— que inevitablemente afectan la intimidad de cada hombre, afectan las relaciones entre los hombres o la calidad ética de la interacción social, y afectan las estructuras históricas del mundo mismo. Nos sonrojara tener que decir que una superficial lectura de la Biblia y de la Historia de la Iglesia lo hacen evidente.

Por dimensión *política de la fe* entendemos simplemente esto: el Dios que se revela en la experiencia original de la fe no sólo se distingue de los elementos del mundo y de su conjunto o sistema. Su amor liberador no es quietista. Es un amor transformador no sólo de los hombres, sino de la *ciudad* de los hombres. De esa ciudad que permite que los hombres existan en comunidad, y que crea o destruye la condiciones para que esa comunidad sea real. Esta dimensión de la salvación de Dios que en la fe se revela, es la única que puede *equilibrar* y mostrar el sentido pleno de lo dicho en el primer párrafo y que, de lo contrario, podría entenderse de manera evasivista. El «Otro de nuestra historia» no solamente *se distingue* de los valores culturales, las ideologías, la estructura social del mundo histórico. Las pone en cuestión críticamente. No hay «ciudad humana» ante cuyas puertas El no se presente en actitud de asedio crítico, no por una voluntad destructiva, sino por una voluntad transformadora nacida de su amor sin condiciones. Es muy concretamente también el «Otro de nuestra Ciudad» a quien el cristiano ha de confesar de manera práctica, participando de su voluntad progresiva, histórica, de transformación de la ciudad.

Por eso Cristo no predica sólo ni primariamente a los individuos, sino a Israel (juntamente al pueblo y a las clases dirigentes). No llora sólo sobre Lázaro, sino sobre Jerusalén y su calamidad futura que anuncia. Visita y purifica el Templo, corazón de la nación. Anuncia una época en la que no será el Templo lo importante. Su predicación es interpretada como algo que trastorna el orden de Israel, y por ello es «sacado fuera, y muerto a las puertas de la Ciudad» que quería transformar. No ciertamente con la estrategia de lo que llamamos un «líder político. Sino con una predicación cuyos valores transformaban más fundamentalmente los cimientos del orden histórico de su ciudad, con mucha más trascendencia que tantas estrategias políticas que llevan, sí, a la dominación de la ciudad, pero no a la transformación de la ciudad. De la ciudad como matriz para hacer hombres distintos.

Insistir en esta dimensión política de la experiencia original de la fe es, primero, una corrección necesaria a un concepto de salvación entendido platónica y a la vez intimistamente. Se puede prestar, ciertamente, a equívocos. ¿Acaso no se presta a equívocos habernos dejado como mandamiento nuevo y principal: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado»? Y, por otra parte, la experiencia de la fe como participación en el amor transformador de Dios respecto a la Ciudad de los hombres, no es abrir la puerta a cualquiera arbitrariedad o a la anarquía sistemática.

Efectivamente, la fe sabe distinguir —precisamente cuando se hace la experiencia original de ella misma— los niveles intramundanos y su propia legalidad allí donde esta no ha sido pervertida. Sabe dejar que la prudencia sea prudencia y evitar que sea miedo. Pero además, la experiencia de la fe como participación consciente en el compromiso de Dios en favor del hombre y del mundo, tiene un rigor interno y una exigencia que no la dejan ser algo caótico o meramente entusiástico y fanático.

Cristo permanecerá siendo siempre la forma paradigmática del compromiso de Dios en favor de la vida del mundo y del hombre. La experiencia original de la fe lleva por esto a buscar de continuo que el «estilo de vida de Cristo» especifique nuestro comportamiento en el mundo y la ciudad. Sin esta viva, original y habitual experiencia *del estilo* de Cristo, el comportamiento del cristiano queda sin especificar. Y esto quiere decir que resultará amorfo y conformista. O bien quedará especificado unilateralmente, sin correctivo de fe, por una u otra de las ideologías ambientes.

Hay que observar sin embargo que, «seguimiento de Cristo», dejarse configurar por su estilo, significa en definitiva reinterpretar el compromiso de Dios en favor del mundo y del hombre, por *el Espíritu hoy*. La palabra no tendrá sentido para quien no haya hecho la experiencia original de la fe, y quizás tampoco para muchos que crean haberla hecho. Pero el Espíritu *juzga con rigor* si nuestro estilo de vida transformadora en el mundo es participación en el asunto de Jesús en favor de los hombres o es otra cosa. El juzga si yo en verdad me dejo coger por ese «Otro» que *con mi vida*, recrea hoy de manera tan estremecedoramente nueva su camino hacia Jerusalén a cuyas puertas hay que morir hoy. Cuando la experiencia de la fe es suficientemente fuerte, la presencia de ese Otro —Cristo en el Espíritu— compromete el camino que yo me he de inventar para ser el testigo actual del compromiso de Dios en favor del hombre. Quien hace esa experiencia, se siente llevado adonde no quiere. Pero no ciertamente a cualquier sitio.

Desde este punto de vista surgen una serie de preguntas sobre las respuestas dadas. ¿Puede la fe entenderse primariamente como un sistema de principios que hay que aplicar, *cuando se da la ocasión*? ¿O la ocasión de Dios ya está dada en el mundo, y nosotros nos refugiamos en una distinción entre «fe y mundo» que es una herencia intempestiva del sistema de cristiandad? O al contrario: ¿nuestra identificación de la fe con el compromiso es tan ingenua, que el estilo de Cristo se esfuma totalmente disuelto en las praxis conformistas o inconformistas de nuestro ambiente? ¿Nuestra fe en el Espíritu de Cristo es la conservación en nuestra memoria de una palabra «religiosa», o la continua pregunta por un camino concreto en favor de los hombres y del mundo en que yo tengo que hacer presente *hoy* el «amor hasta la muerte» de Cristo? ¿Creemos, quizás, con el académico francés Druon —a quien cita una

de las respuestas— que el orden social nunca ha sido tan cristiano como hoy, al menos sociológicamente? Entonces lo que quedaría, sobre todo, es dar un contenido espiritual a ese —sustancialmente sano— orden material. Nosotros respetamos la intención de esta respuesta y lo que puede contener de auténtico sentido. ¿Pero es posible rellenar de «contenido espiritual» —si se trata del Espíritu de Cristo— sin que reviente siempre de nuevo el orden social material en su rigidez autosatisfecha?

3.—*La experiencia de la fe como referencia escatológica*

Un tercer rasgo a considerar es la referencia escatológica de la fe. El «Otro de nuestra historia» lo permanece hasta el fin. Por ello ese fin no es calculable ni previsible, sigue siendo un término que sólo se hace posible en la experiencia de la fe. Prácticamente esto significa que la finalidad del compromiso cristiano es siempre cualitativamente más que la deseada humanización del mundo y que la buscada «mayor humanidad» para la sociedad humana. Con palabras pobres la fe confiesa que es la comunión misma con Dios lo que define y determina nuestra esperanza. O con otras palabras: quien ha hecho la experiencia radical de la fe aspira a que sea el hombre mismo— con toda su historia recapitulada en la bendición— el que sea conservado vivo para siempre en el Dios vivo.

Y es esta esperanza de comunión radical, la que exige que nuestro compromiso en el mundo lleve consigo unos «signos» que hagan de alguna manera perceptible que la humanidad por la que aquí y ahora nos comprometemos es una humanidad anunciadora de quella otra consumada en la comunión con Dios. Esto puede parecer mitología. Pero ya hemos dicho que al creyente no se le ahorra, hasta el mismo fin, el pudor de confesar al «Otro más allá de todas nuestras realizaciones». La praxis cristiana no se gloriará ni se autosatisfará en su propio esfuerzo ni en su resultado, sino que continuamente dejará lugar para el cumplimiento que sólo puede venir del «Otro», cumplimiento que los ojos no verán y en el que, sin embargo, se espera.

Pero este carácter escatológico de la fe tiene además otras consecuencias. El carácter escatológico de la fe preanuncia que ni siquiera la fe es lo definitivo, lo «que permanece tras el fin». Mucho menos son definitivos los sistemas culturales en que la fe se ha expresado en el mundo, las expresiones dogmáticas en sus condicionamientos históricos, las espiritualidades respetables que han concretado la «mediación necesaria» de nuestra comunión con Dios en el tiempo. Hay, por peligrosa que pueda parecer y ser —¿quién ha dicho que lo «real» no es siempre «peligroso»?— una *relativización escatológica* de las épocas de la fe, de la *historia misma* de la fe, precisamente por ser la historia de un cumplimiento que sólo adviene al fin.

En este marco escatológico se evidencian pronto dos tentaciones de una cristiandad, como la española, recién salida o todavía saliendo del

régimen de cristiandad: buscar el sincretismo de la fe con un nuevo sistema sociocultural o sociopolítico, sin distinguir suficientemente niveles. Y el peligro absolutamente contrario: mirar como oportunismo el abandono sobrio y preciso de viejas formas culturales e institucionales del universo de la fe, y mirar con pavor ese futuro de búsqueda en que la fe ha de hacerse connatural a un nuevo mundo sin conformarse a él.

II. ACERCA DE LA IGLESIA

Después de leer todas las respuestas parece plantearse seriamente la cuestión de si es posible un seguimiento corporativo de Jesucristo. Una polémica está planteada, interiormente a la Iglesia, por la que unos grupos se definen como no coherentes o no homogéneos con otros grupos eclesiales. Esta situación podría inducirnos a pensar que la especificidad cristiana se ha de diluir en el anonimato individual o tal vez en una dispersión que ya no es Iglesia-en-diáspora, pero no puede expresarse o realizarse corporativamente, en el ámbito de una institución comunitaria. ¿Hemos de considerar imposible que el elemento de comunión cristiana con Dios y con los hombres sea expresable y captable en el nivel comunitario-corporativo?

Quisiéramos reflexionar críticamente sobre las distintas respuestas recibidas, de modo que emerja nuestra posición ante la pregunta que acabamos de formular.

1.—*El lugar de la Iglesia*

Un primer escollo, una primera problemática se plantea, según deducimos de alguna de las respuestas: ¿Hay un medio social específico que posibilite el nacer y el crecer de la fe personal y libre?

Esto parece ponerlo en duda quien afirma taxativamente que los cristianos, como tales, no tienen ningún papel en el proceso de liberación humano. Su único papel es el de sumarse uno a uno al proceso en marcha.

Nos parece que excluir a la Iglesia, como institución pública, de su inserción específica en este proceso de liberación es tanto como condenarla a priori a no poder ser comunidad sumergida en el cambio social y en el proceso de humanización del mundo. Pero entonces se la aleja ipso facto a una zona de irrealidad. O a la zona de las fuerzas represivas.

El hecho de que puntos clave de la Institución —en su actual configuración— estén situados en esa zona de irrealismo donde las palabras que se pronuncian carecen de significación para los hombres en lucha, o el que estén situados en el lugar donde se es freno al des-

pertar y quehacer humano, no debe llevarnos a negar la posibilidad de que la Institución comunitaria se identifique a sí misma como transmisora de la fe, es decir, como medio social sustentador y animador de la fe personal.

Ahora bien, esta fe que ha de vivirse en el mundo, necesita, para su animación, que la comunidad fije su propia posición respecto del Reino a partir de la experiencia mundana. Ésta es la tarea profética de la Iglesia como tal, que nadie puede negársela: fijar la situación de la comunidad confesante de Cristo orientándola hacia el horizonte donde se nos revela una justicia nueva.

La primera consecuencia que nosotros deducimos de la anterior crítica es: no podemos negar que ha de darse una estructura, mínima quizá, crucificada, es decir, sin poder ni gloria mundanos, totalmente funcional, la cual estructura sea el medio social que transmite el memorial de Jesús, en cuya adhesión consiste precisamente la fe de las personas. Porque ¿cómo podría transmitirse el mensaje y el ejemplo de Jesús sino a través de una realidad de Pueblo que supere el «uno a uno» descrito antes? El mensaje y el ejemplo de Jesús son reales y necesitan un mínimo de objetivación: la palabra y la vida de unos hombres inmersos en la comunidad humana. Y necesitan también un medio social mínimamente específico para transmitirlo, sustentarlo, actualizarlo al filo de la historia: la comunidad de la fe: Si no fuera así, ¿qué realidad objetiva tendría ese mensaje y su transmisión que ha de poder vivirse precisamente a nivel popular?

De ahí surge la necesidad de reconocer un lugar institucional que sea medio social de la fe, que sea estructura de credibilidad que haga transmisible y creíble la fe con la palabra y con la vida.

Será condición imprescindible que la Iglesia se encuentre a sí misma perdiéndose a sí misma: sumergiéndose en el mundo de los más pobres. Sólo entonces será germen de resurrección y vida para el mundo. Pero el simple callar y desaparecer como tal Iglesia no es crucifixión, no es la muerte de la simiente: es un suicidio insensato.

2.—*El riesgo contrario: la excesiva objetivación de la Iglesia*

Es quizá la consecuencia de una excesiva objetivación de la fe que se constata en algunas respuestas. Se trata de un tipo de fe, hondamente personal, es cierto, pero que toma demasiado a la letra el «obsequium fidei»: una fe «tradicional», vaciada en el molde de la obediencia a la Iglesia. Es la fe del hijo fiel que afirma, sin cuestionarse más, «creo todo lo que manda la Iglesia».

No criticamos este tipo obediencial de fe. Es legítimo y causa impacto cuando se le ve auténtico. Lo que someteríamos a crítica es el modelo de Iglesia aquí latente. Una Iglesia objetivada platónicamente, como un «en-sí», situada *por encima* de las personas que le son fieles,

en lugar de estar encarnada *en* las personas que la constituyen. Una Iglesia a la que se le sirve «como quiere ser servida» (¿y quién determina la forma...?) Una Iglesia defensora de una doctrina sólida y *acabada* que se recibe cuasi-pasivamente o, todo lo más, en plan activo, se la glosa, comenta y aplica. Una Iglesia cuya misión se nos desdibuja porque no parece —al menos en primer plano— como pueblo anunciador de la buena noticia de la liberación a los pobres y, desde junto a ellos, al mundo, sino que tiene como objetivo la salvaguarda de unos principios, de unos altos valores humanos y sociales que forman la trama de su doctrina social.

Ya se ve la trampa que acecha y que no es tan hipotética: operar con un modelo de Iglesia que no es la Institución comunitaria educadora y servidora de la fe, participación del hombre en el compromiso de Dios por el mundo. Sino que es el modelo de una super-sociedad moderadora de la sociedad civil y moderada ella misma por la prudencia que impone el cambio social equilibrado y sin rupturas. A diferencia de la concepción que hemos analizado en el punto anterior, ésta ve a la Iglesia como sociedad religiosa que tiene «un papel político que ejercer»: el de regular el equilibrio entre los extremos, así como el de dar profundidad religiosa y perfeccionamiento ético a un sistema mediante *la aplicación de los principios* que la Iglesia custodia. Según los que encarnan esta tendencia, el «servir a la Iglesia como ella quiere ser servida» (entendida como ese Alguien preexistente a la manera platónica), consiste precisamente en saber aplicar al mundo cambiante aquellos principios perennes. Esta actitud tendencialmente «integrista» —digámoslo sin ánimo ofensivo— pretende injustificadamente que la historia es materia dúctil donde la praxis no es más que ejecución de unos principios; principios que siempre posee la Iglesia. No hay, por tanto, verdadera y real evolución histórica del dogma.

¿Cómo recibe este tipo de cristiano los cambios profundos verificados en la Iglesia, por ejemplo, los nacidos del Vaticano II? No se rebela contra ellos, aunque tampoco los había preparado, ni siquiera intuido pues se hallaba situado en el nivel de glosador, comentarista o aplicador de la doctrina anterior. Acepta los cambios con obediencia. Ahora, piensa, «la Iglesia» (el mismo Alguien preexistente que indicábamos) se ha enriquecido con nuevas adquisiciones doctrinales que habrá que *aplicar* con buen espíritu y honradez, ni más ni menos que lo que ella mande.

Esta postura de gran fidelidad por parte de unos hombres de principios no es criticable; no es la fidelidad lo que aquí criticamos. Tan sólo merece crítica cierto espíritu poco creador. Merece crítica una manera de pensar y de actuar que distingue en exceso «Iglesia» y «pueblo fiel», estableciendo una dicotomía donde tendría que haber identidad práctica. Con toda sencillez hemos de recordar aquí la afirmación tantas veces repetidas: «somos Iglesia». Más aún, y en línea de fidelidad confiada, somos Iglesia *creadora*.

3.—*Una Iglesia-en-expectativa: sin comprometerse... pero sin capacidad de compromiso*

El tercer peligro es más sutil; casi roza —por el otro extremo— con el riesgo analizado en el número 1. Consiste en negar que la Iglesia pueda ser capaz de voz y de acción como tal comunidad puesto que sus miembros, en su acción personal, en modo alguno la representan.

Efectivamente, la Iglesia se realiza, sobre todo, en la vida de fe de sus miembros y en la celebración eucarística de la fe. Y, como tal, no toma opciones políticas, profesionales, etc.

Pero, precisamente porque la Iglesia *se realiza* en la vida de fe de sus miembros, precisamente porque —como antes hemos mostrado— no debe objetivarse a la Iglesia separándola de la vida de sus miembros, relegándola a regiones de total platonismo, ella adquiere una tangencia real con las cosas de este mundo y llega —si se permite la expresión— a tomar partido sin ser partidista.

Esta visión de alguna de las respuestas, de una Iglesia superior y unos miembros comprometidos tan sólo a título personal, conduce a una teoría muy peculiar del pluralismo.

Aparentemente nada hay que reprochar al reconocimiento de un pluralismo del que suele decirse que andamos bastante necesitados. Cada uno interpreta su canción cristiana como puede, canta su «particella» en un sano pluralismo, sin comprometer a ninguna institución sino tan sólo a sí mismo en el caso de que resulte desafinado.

Pero nos tememos que esto del pluralismo es una de tantas verdades a medias. Porque el pluralismo supone una unidad radical. Una unidad a nivel de humanidad, cuando se trata de opciones intramundanas. Hay un solo género humano y una opción básica en su favor. Después habrá realizaciones plurales de esta opción básica.

También hay que reconocer que la misión de la Iglesia tiene sus opciones *básicas*. El estar situada *en la base* de la humanidad para evangelizar a los pobres. La opción por lo absoluto de la persona humana, de su dignidad, de su libertad.

Junto a éstas, otras opciones no tan básicas, decisiones históricas. Pero hay programas de acción pastoral que, compartidos por toda la Iglesia, deben comprometer a la totalidad de la Iglesia. Por ejemplo, la opción en favor del desarrollo integral y para todos los hombres, y no en favor de la perpetuación de un sistema de opresión fruto de la sociedad de clases. Negar esto sería negar el aliento profético a la Iglesia, incluso el aliento evangelizador de cara al Reino que se ha de hacer presente en este mundo. Sería reducirla a la custodia de una infraestructura dogmática, litúrgica y canónica, nada más.

Es cierto que hay que salvar la libertad individual. Es cierto que la secularidad bien entendida tiene como nombre la libertad verdadera. Es cierto también que todo ello incluye una buena dosis de pragmatismo: lo advierte Harvey Cox en su retrato del hombre secular.

Pero éste es el punto clave: cuando tal pragmatismo actúa desde el poder, aquel pluralismo tan vindicado en teoría, se esfuma y hace ilusorio. Podríamos decir, como en la desgarrada y amarga novela de Orwell: todos somos iguales —en este caso, favorecidos por el pluralismo teórico—, pero unos lo somos más que otros. Y es que el pluralismo, entendido como respeto a la ideología del otro, supone siempre:

- una situación igual: o todos en el poder, o todos en la base,
- un intento dialogal de comprender y asumir los valores del otro,
- en un esfuerzo común por hallar la plataforma sintética que permita nuevas confrontaciones y aproximaciones.

III. CONCLUSION

Diríamos, como común denominador de todas las posturas, que han intuido que la salvación cristiana debe tener una cotinuidad (continuidad discontinua, si se quiere) en la acción política. La influencia, directa o indirecta de Mounier —«la forma última de caridad es la política»— parece sentirse muchas veces. Esta búsqueda de traducción política que ha de tener el vivir de la fe en favor de los hermanos, choca en nuestros tiempos con la indigencia de plataformas explícitas de acción política en que se mueve el católico español.

Así, los diversos grupos cuyas respuestas hemos intentado someter a crítica, deben resolver un dilema que, justo es reconocerlo, se presenta difícilísimo para sus fuerzas.

1.—Por una parte, se ve cada vez más claramente que la actuación pública ha de ser el rostro visible y eficaz que demos a la fe-caridad. Es decir, que la fe se vincula a una actuación en el mundo no sólo por la caridad interpersonal, sino por la caridad en favor del cambio social y estructural para dar respuesta a lo que es. Cierco ha llamado la elemental emoción ante lo deficiente del mundo. Que la primera exigencia del amor, su re-presentación eficaz y visible es la actuación familiar, amical y pública del cristiano en la promoción del mundo más justo y humano que anhelamos.

2.—Por otra parte, debe cumplirse la expresión bonhöfferiana: «que el mundo sea mundo y la Iglesia sea Iglesia!» Es decir, debe distinguirse con claridad el grupo político de la comunidad de alimentación y sostenimiento de la fe.

Los movimientos especializados intuyeron que debían asumir un cierto nivel de profundidad comunitaria que, permitiendo la vida de oración, de revisión de vida, de Eucaristía en su caso, llevara al compromiso. Esta exigencia de compromiso evitaba que el militante se evadiera de una tarea política explícita, justificándose con el consuelo de que el movimiento ya tenía una proyección cívica; y, sin embargo, se debía dar al partido político lo que es de tal César.

¡Que las comunidades de fe sean comunidades de fe verdadera y verificable en el compromiso, y que el grupo político sea grupo político! —clamaríamos con Bonhöffer y como algo muy urgente para nuestro tiempo. Esta exclamación se entiende, según lo dicho antes de la unidad estrecha existente entre fe trascendente, como comunión con el designio salvador de Dios en Cristo, y rostro visible, humano, secular de esta fe que, al encarnarse, se hace actuación política.

Los cristianos españoles, para el crecimiento de nuestra fe personal hasta la estatura adulta, necesitaríamos de la existencia de grupos aconfesionales seculares —digámoslo claro, grupos políticos— que no preguntaran, poniendo reparos o acogiendo gozosos, por la fe personal. De la fe ya se encargarán las comunidades cristianas. No porque la fe sea tan sólo un asunto que empieza y acaba en la conciencia individual, sino porque arranca de esa conciencia libre en cuanto le parece percibir el latido de aquel SI escondido que, como verdadera promesa, Dios pronunciaba sobre el mundo y el hombre.