
Por una presencia significativa de la Iglesia en el mundo*

Juan Martín Velasco

INTRODUCCIÓN

El desarrollo del tema propuesto en el título exigiría prestar atención al marco más amplio de la situación religiosa actual, sobre todo en relación con las instituciones religiosas y, más concretamente, las iglesias. Por haberme referido a este tema en diferentes ocasiones¹, me contentaré con señalar sus aspectos más importantes y su relación con el objeto de nuestra actual reflexión.

Tres aspectos importantes de la situación religiosa

Tres son, a mi entender, los aspectos de la situación religiosa que conviene tener en cuenta a la hora de abordar el problema de la presencia de la Iglesia en la sociedad. El primero se refiere a la crisis de las instituciones religiosas, provocada, en primer lugar, por los cambios socioculturales muy rápidos y profundos que caracterizan el momento que vivimos; en segundo lugar, por

* El texto que sigue fue presentado ante los miembros de una institución cristiana de servicio y promoción, como material para la reflexión sobre su presencia y acción en la sociedad y las condiciones para la significatividad cristiana de las mismas.

¹ Cf., por ejemplo, *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid, 3 1998; *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid, 2 1997; *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae, 1998.

Juan Martín Velasco (Madrid) es profesor de Teología.

el proceso de secularización iniciado con la modernidad y que en la segunda mitad del siglo XX se ha extendido a la masa de la población en los países occidentales; y, en tercer lugar, por el desarrollo del individualismo, característico de la modernidad y radicalizado en la posmodernidad, que ha puesto en cuestión la credibilidad de las instituciones religiosas y su capacidad para regular institucionalmente las creencias y las prácticas de sus miembros. Esta crisis de las instituciones hace que, a pesar de la permanencia de necesidades religiosas en la sociedad actual, atestiguadas por los nuevos movimientos religiosos, la religión esté buscando nuevas formas de realización y de presencia, algunas de las cuales muestran una verdadera mutación, que afecta a la comprensión misma de la religión, a la forma de entender el horizonte de lo sagrado en que los distintos fenómenos religiosos y sus múltiples elementos se inscriben.

La crisis de las instituciones religiosas, manifestada también en la crisis de las creencias y las prácticas religiosas, hace a muchos sospechar la existencia de una más radical “crisis de Dios”, que se manifiesta sobre todo en la extensión de la indiferencia religiosa en todas las sociedades occidentales y, especialmente, en sus sectores más jóvenes².

Una adecuada descripción de la situación religiosa en los últimos decenios debería referirse también, como segundo elemento, a las muchas “catástrofes humanitarias” que se han producido a lo largo del siglo XX y que perduran en la actualidad, sobre todo, en el hecho de la injusticia a escala mundial que condena a condiciones inhumanas de vida a masas enteras de la población mundial. Hoy hemos aprendido a percibir que ese aspecto de la actualidad forma parte de la situación religiosa en la medida en que, como se ha escrito recientemente, constituye la “tercera muerte de Dios” (A. Glucksman), la que está teniendo lugar en “el fango de la historia”. En efecto, pocas cosas

² Algunos de esos datos, en los estudios citados en la nota anterior. Para los más recientes, cf. *Jóvenes españoles 99*, Madrid, Fundación Santa María, 2000.

ocultan tanto la presencia de Dios y dificultan el establecimiento de una relación con Él, como la presencia de estas formas masivas de mal que parecen poner en cuestión su existencia y, sobre todo, su providencia sobre la historia, que constituye un rasgo inseparable de su naturaleza.

El tercer hecho al que deber referirse cualquier intento de descripción de la situación religiosa es el conocido como “pluralismo” o “pluricentrismo” religioso. En efecto, este aspecto de la situación está haciendo que se supere el aislamiento de unas religiones en relación con las otras y la tendencia a ignorarse mutuamente y a condenar a las demás o reducirlas a etapas previas llamadas a consumarse en la propia religión. La nueva relación de unas religiones con otras está llamada a influir en la forma de entender cada una de ellas su propia identidad y a forzarlas a todas a la búsqueda del diálogo interreligioso como única forma posible de relación.

En el marco dibujado por estos tres hechos abordamos nuestra reflexión sobre la presencia de la Iglesia en el mundo y su significatividad.

CORRELACIÓN ENTRE LA PRESENCIA DE LA IGLESIA Y LA FORMA DE ENTENDER SU PROPIA IDENTIDAD

Diferentes modelos en la autocomprensión de la Iglesia

Es sabido que la autocomprensión de la Iglesia ha dado lugar a diferentes modelos a lo largo de la historia. Por “modelos” entendemos imágenes empleadas de modo reflexivo y crítico para captar una realidad y profundizar en el conocimiento teórico de la misma³. Cada uno de esos modelos subraya aspectos concretos de la identidad de la Iglesia y deja en la sombra otros. Cada modelo suele reflejar la situación de la Iglesia en la que se producen. A título sólo ilustrativo, en los primeros siglos de la Iglesia, cuando ésta vivía en el seno de la sociedad pagana como

³ Para la noción de modelo aplicada a la Iglesia, Avery Dulles, *Modelos de Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1975.

una minoría, dotada de una clara identidad realizada en condiciones subjetivas de entusiasmo, aparece en algunos pensadores cristianos el modelo de la Iglesia como alma para la sociedad de su tiempo. La formulación explícita de esa comprensión aparece en la célebre Epístola a Diogneto⁴.

La Iglesia como sociedad perfecta

Más repercusión histórica ha tenido la autocomprensión de la Iglesia en términos de institución que se define a sí misma como sociedad perfecta, presente en la historia junto a la sociedad política, y dotada de una serie de poderes que le confieren la capacidad de influir sobre ella para transformarla de acuerdo con el designio de Dios. Según este modelo, la Iglesia es una sociedad perfecta, en el sentido de que no le falta ningún elemento esencial y no está subordinada a ninguna otra. Tal comprensión destaca los elementos visibles de la Iglesia que aparecen en la conocida definición de san Roberto Belarmino: “La comunidad de hombres reunidos por la profesión de la misma fe cristiana y en la comunión de los mismos sacramentos bajo el gobierno de los pastores legítimos y, especialmente, el vicario de Cristo en la tierra, el sumo Pontífice”. Tal descripción hace de la Iglesia una realidad tan visible como “el reino de Francia o la república de Venecia”. En este modelo se insiste en la autoridad, la jerarquía, como centro de la institución –se trataría pues de un modelo “jerarcocéntrico” (Y. Congar)–, que pasa a servir como definición de su esencia. Todavía en vísperas del Vaticano II, un teólogo ofrecerá esta definición: “La Iglesia es esencialmente una sociedad histórica concreta que tiene una constitución, una serie de reglas, un cuerpo de dirigentes y una serie de miembros que aceptan esa constitución y esas reglas”.

De acuerdo con este modelo, la Iglesia es en su interior una sociedad de miembros desiguales en la que unos son activos y los otros pasivos; unos están dotados de unos poderes: enseñar, regir,

⁴ Cf. el texto y una interpretación de este modelo, en J. M^a. Rovira, *El cristianismo en la configuración de una Europa plural*, Madrid, S. M., 1993.

santificar, de los que los otros miembros, es decir, los laicos, son destinatarios o beneficiarios. De acuerdo con esta comprensión la Iglesia podía ser denominada “una maquinaria de mediación jerárquica”, constituida esencialmente por los sujetos de esa jerarquía y definida por los poderes de los que goza. Tal modelo hace de la Iglesia una “sociedad de miembros desiguales, no solamente porque entre los creyentes unos son clérigos y otros laicos, sino, de una manera especial, porque en la Iglesia reside el poder que viene de Dios por

el que es dado a unos el santificar, enseñar y gobernar y a otros no”. “Enseñar”, se entiende de forma autoritativa, con la posibilidad de aplicar sanciones

espirituales y judiciales; “santificar”, con la atribución del poder de abrir o cerrar “los grifos de la gracia”. “Gobernar”, incluso en nombre propio, con capacidad para imponer “nuevas leyes y preceptos bajo pena de pecado”⁵.

Tal forma de entender la identidad de la Iglesia comporta una forma correspondiente de entender su presencia hacia fuera. La Iglesia entendida bajo el modelo de sociedad perfecta es concebida como una entidad mediadora, intermediaria, entre Dios y los hombres: “nueva arca de Noé”, “barca” en la que éstos han de entrar si quieren recibir la salvación de Dios. Consecuencia de esta forma de entender la Iglesia será la doctrina contenida en el célebre adagio: *extra Ecclesiam nulla salus* (“fuera de la Iglesia no hay salvación”), en el que se ha expresado durante siglos la relación de la Iglesia con los no cristianos⁶.

Si se entiende la Iglesia
como sociedad perfecta se
llega a la conclusión:
*fuera de la Iglesia
no hay salvación*

⁵ Descripción detallada del modelo en E. Dulles, de quien están tomados los textos citados.

⁶ Para la historia y la comprensión de la fórmula, cfr., J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander, 2000.

A partir de esta función de mediación, se atribuye a la Iglesia la existencia de unos poderes que le permiten también regular la sociedad civil, la cultura y la vida de las personas. De esta forma el modelo de autocomprensión teológica de la Iglesia como sociedad perfecta originó el modelo socio-histórico de cristiandad.

Este modelo, que no dejó de producir también determinados efectos positivos, suponía sin embargo una desviación de la comprensión evangélica de la Iglesia. A superarlo han contribuido factores socioculturales, tales como la secularización, que da lugar a la existencia de sociedades pluralistas que requieren una regulación autónoma de su *funcionamiento* “*etsi Deus non daretur*”, como si Dios no existiera (Hugo Grotius), y reflexiones teológicas, suscitadas en alguna medida por la situación de secularización, que vendría a sancionar el concilio Vaticano II.

La Iglesia como misterio de comunión

En los documentos de este Concilio el modelo de la Iglesia como sociedad perfecta va a ser sustituido por otros. El primero es el de la Iglesia “misterio de comunión”, que desplaza el acento en la comprensión de la Iglesia hacia la dimensión interior de la comunión en la gracia, la caridad y el Espíritu de los que constituyen la comunidad eclesial. Esa comunión origina un ser en común que se expresa con imágenes como la del “cuerpo de Cristo” y, sobre todo, la de “pueblo de Dios”. Estas dos imágenes desplazan el acento de la jerarquía, a la totalidad de los miembros del cuerpo o del pueblo; sustituye, pues, la idea de una sociedad desigual por la de una sociedad de iguales: en derechos, dignidad, responsabilidad, que no elimina la existencia de las funciones jerárquicas entendidas ahora como ministerios. La nueva comprensión sustituye, pues, en la comprensión de lo fundamental de la Iglesia, la idea de Iglesia institución o sociedad visiblemente organizada, por la de una comunidad de hombres y mujeres en comunión interior que se expresa y realiza por los lazos de la fe común, la común adoración y acción de gracias, y la vida en fraternidad.

Una consecuencia fundamental de este cambio de modelo es el desplazamiento del centro en la comprensión de la Iglesia, de la idea de institución universal, regida desde el poder central de Roma, ejercido después en delegaciones territoriales por los obispos de todo el mundo, a otra comprensión cuyo peso recae en las comunidades de creyentes que componen cada iglesia particular, en comunión mutua, y en las que consta y de las que se constituye la Iglesia universal. Tal desplazamiento ha sido considerado como el cambio más importante en la eclesiología del Vaticano II (K. Rahner). De acuerdo con él, no existe una prioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal sobre las iglesias particulares: “Es cierto que cuando Pablo habla de la Iglesia que está en Corinto se refiere a la Iglesia pura y simplemente, a saber, una única Iglesia potencialmente universal. Pero ésta no existe concretamente más que en la unidad y la comunión de fe de las iglesias particulares” (Y. Congar)⁷.

Las consecuencias del desplazamiento que supone el nuevo modelo en la autocomprensión de la Iglesia son importantísimas. Primero, hacia dentro de sí misma, prima la igualdad. El peso ya no recae en la división clérigos-laicos, sino en la comunidad, dotada de diferentes ministerios. El ejercicio de éstos no pone a sus agentes por encima del resto de los creyentes ni consiste fundamentalmente en la posesión de un poder. El Espíritu anima a todos los miembros del pueblo de Dios, y Él es quien enseña, gobierna, santifica a una comunidad dotada de servicios diferentes, todos ellos destinados a la edificación del pueblo de Dios.

**El peso ya no recae
en la división
clérigos-laicos,
sino en la comunidad**

⁷ La prioridad de las Iglesias particulares en relación con la Iglesia universal ha sido defendida por el Cardenal W. Kasper, en oposición a la opinión del Cardenal J. Ratzinger, en *Stimmen der Zeit*, nº 218, 2000.

Igualmente importantes son las consecuencias de ese cambio para la relación de la Iglesia con la sociedad o el mundo en el que vive. Lo decisivo no es la pertenencia jurídica, sino una comunión en la fe y la caridad, surgidas de la gracia, que pueden operar incluso fuera de las fronteras visibles de la Iglesia. Naturalmente, tales cambios afectan de forma decisiva a la comprensión de la presencia de la Iglesia en la sociedad. La nueva forma de presencia derivada del nuevo modelo se expresa en términos teológicos a través de la imagen de la Iglesia como sacramento, aplicada posteriormente al campo social, político y cultural por la *Constitución de la Iglesia en el Mundo Actual*. Las afirmaciones sobre la

Lo decisivo no es la pertenencia jurídica, sino una comunión en la fe y la caridad

Iglesia como sacramento son frecuentes en la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*. El significado de la expresión es muy denso. Aludamos, pues, tan sólo a alguno de sus aspectos fundamen-

tales. Cristo es el sacramento de Dios. En él Dios se hace presente sin perder su condición de misterio insondable. El régimen “encarnatorio” de la revelación de Dios en Cristo requiere la continuación en la historia de Cristo como sacramento de Dios y de su salvación. Eso es en definitiva la Iglesia: la presencialización sacramental en la historia de Cristo sacramento de Dios. Ahora bien, la función del sacramento es hacer visiblemente presente y operante lo invisible. Es decir que su condición de sacramento pone a la Iglesia “bajo el imperativo divino de ser signo convincente”; podríamos decir que le impone, como consecuencia de su ser, el ser presencia significativa. Tal vez por eso, inmediatamente después de haber afirmado que la Iglesia es sacramento, el texto conciliar continúa: “Por tanto, este pueblo mesiánico, aunque no abarque a todos los hombres y muchas veces parezca un pequeño rebaño, sin embargo, es un germen muy seguro de

unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano”.

La condición sacramental de la Iglesia contiene dos dimensiones inseparables. Una, vertical, la de hacer presente a Dios y su acción salvadora en Cristo; otra, horizontal, la de ser sacramento de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano.

Las consecuencias de la introducción de este modelo teológico para la comprensión de la Iglesia han sido perfectamente formuladas por un teólogo contemporáneo: “Que la Iglesia sea comprendida como sacramento de la salvación significa que queda constitutivamente referida a Jesús, no sólo a su voluntad fundadora, sino a su propia realidad encarnativa, a su dimensión humano-divina, a su misión soteriológica. Significa a su vez que toda su consistencia está ordenada a su servicio, que no es para sí misma, que existe desviviéndose y consiste sirviendo. No hay lugar para los narcisismos, triunfalismos, clericalismos o jurídicismos”⁸.

Así, la categoría de sacramento sirve de puente entre la comprensión del ser de la Iglesia y la de la forma de presencia en el mundo que le corresponde. Esta forma de presencia va a ser desarrollada, teniendo en cuenta la sociedad en la que vive y sus circunstancias históricas concretas, en la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual*.

Hacia una redefinición de la presencia de la Iglesia en la sociedad

Volvamos, antes de la descripción de la presencia que propone el texto conciliar, a las circunstancias socio-culturales que condicionaron esa descripción y la reflexión contenida en el Vaticano II. El proceso de secularización, presente en los países occidentales desde el comienzo de la modernidad, había puesto

⁸ Olegario González de Cardedal, “Introducción a la Constitución Dogmática sobre la Iglesia”, en *Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid, BAC, 1993, p.17.

en cuestión la definición de la Iglesia como sociedad perfecta, centrada en los aspectos institucionales de la misma, y su presencia como instancia superior que dirige la sociedad en su conjunto, dando sentido, regulando el funcionamiento y sancionando sus ideas, valores y pautas de comportamiento. Ese proceso de secularización había sufrido una aceleración y una radicalización nuevas hacia la mitad del siglo XX, tras el crecimiento económico y los rápidos cambios socioculturales posteriores al final de la segunda guerra mundial. El resultado de ese proceso —resultado debido no sólo al furor secularizador que conduce al secularismo, sino también a la incapacidad de la Iglesia y de los creyentes para asimilar la nueva situación y dar con la forma de presencia que se corresponde con ella—, está siendo una ruptura de la sociedad y la cultura en relación con la Iglesia, ruptura que parece privar a la Iglesia de toda presencia significativa en ellas, con el consiguiente establecimiento de una sociedad y una cultura sin apenas presencia de lo cristiano, y con la consiguiente reducción de la religión a magnitud invisible, social y culturalmente irrelevante, y encerrada en el estrecho ámbito de la conciencia individual y del culto. De este hecho son síntomas la progresiva “desimplantación” de la Iglesia en la sociedad y la cultura, la crisis muy profunda de las instituciones religiosas, a pesar de que no falten indicios de la persistencia en las personas de necesidades religiosas que los hechos muestran muy hondamente arraigadas en sus conciencias. En este marco sociocultural se inscribe la propuesta de nueva forma de presencia que la Constitución pastoral *Gaudium et spes* deduce de la nueva descripción de su identidad contenida en *Lumen gentium*.

El primer elemento se refiere al sujeto de esa nueva presencia. Ya no se trata, primariamente, de la Iglesia sociedad perfecta que, a través de su jerarquía enseña, gobierna, santifica a sus miembros y orienta y dirige a la sociedad. El sujeto primario de la presencia de la Iglesia son las iglesias particulares, compuestas de comunidades de creyentes extendidas por todo el mundo, encarnadas en los distintos sectores de la sociedad y que hacen presentes en ellos el reinado de Dios, el designio salvador de

Dios sobre los hombres, como pueblo mesiánico que, “aunque de hecho no abarque a todos los hombres y muchas veces parezca un pequeño rebaño, sin embargo, es un germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano”.

Este desplazamiento en cuanto al sujeto de la presencia va a transformar radicalmente el sentido de la misma, expresado desde el título mismo de la Constitución. Varias redacciones de los esquemas

preparatorios tenían por título:

“La Iglesia y el mundo actual”.

Abordaban el problema de la presencia en los términos, superados por *Lumen gentium*, de la

Iglesia como institución paralela al mundo y buscando acomodo en él. La orientación y el sentido de las reflexiones cambiaron cuando los títulos propuestos fueron sustituidos por uno nuevo: “La Iglesia *en* el mundo actual”. La Iglesia había dejado de pensarse como sociedad paralela al mundo y había comenzado a entenderse como comunión de fraternidades compuestas por personas que viven en el mundo, que forman parte de la sociedad. Como tales, esas fraternidades asumen los proyectos y tareas de la sociedad y comparten con ella “el gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y todos los afligidos... [porque] no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón”.

Desde este hermoso pórtico del documento, la presencia de la Iglesia comienza a definirse en términos de solidaridad con el género humano y su historia. Esa presencia no es una obligación, una tarea añadida; es un hecho derivado del hecho de que sus miembros son miembros de la humanidad. A partir de esta

**En el Concilio la Iglesia
dejó de pensarse
como sociedad paralela
al mundo**

elemental toma de conciencia deja de haber dos ciudades: la de Dios y la de los hombres; dos mundos, dos sociedades: la Iglesia y la Sociedad. Existe una sociedad, la que componen todas las naciones; una historia, la del género humano en la que están presentes las comunidades creyentes llamadas a colaborar con todos para hacerla caminar hacia el Reino de Dios. De acuerdo con esta toma de conciencia, la salvación no consiste en hacer pasar a los hombres de la sociedad a la Iglesia. Fuera de esa historia, de esa sociedad y de ese mundo no hay salvación⁹. Y es tarea de las comunidades descubrir en la historia la revelación de Dios, sus llamadas, sus exigencias, y hacerla progresar hacia lo que Dios quiere de ella. La salvación de Dios tiene lugar en la historia, aunque no se limite a su tramo mundano.

Antes del Vaticano II, la presencia de la Iglesia se centraba en la institución y estaba orientada a influir desde ella sobre la sociedad. Por eso tenía tanta importancia la defensa de la institución, de sus derechos, de sus zonas de influencia, de sus plataformas de acción, para asegurarse la realización de su finalidad: atraer la sociedad a Dios atrayéndola a la Iglesia; comunicar a esa sociedad un saber, una luz y una ayuda –en definitiva, una salvación– de la que esa institución era única depositaria. El cambio de la forma de presencia va a significar que la Iglesia no es, primariamente, el arca de la salvación para una humanidad sometida al diluvio y a los peligros de un mar proceloso. La Iglesia, las comunidades que la constituyen, están embarcadas como el resto de la humanidad en la misma nave espacial de nuestro pequeño planeta; y esas comunidades son, con el resto de los hombres y mujeres, responsables de su marcha, que comparten con la sociedad éxitos y fracasos, peligros y posibilidades. “La Iglesia, a la vez grupo visible y comunidad espiritual avanza, junto con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena del mundo y existe como fermento y alma de la sociedad humana”. De ahí la necesidad de la colaboración y el

⁹ Cf. E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994, 29.

diálogo con todos para hacer avanzar la causa común, la causa de la humanidad que Dios ha querido hacer suya.

Dentro de este marco global aparecen las tareas fundamentales de la Iglesia de cara a la sociedad. Éstas no consisten fundamentalmente en marcar las pautas de comportamiento de la sociedad en sus distintos sectores y funciones, ni en crear y mantener plataformas para asegurar su influencia sobre ella. Su tarea fundamental será movilizarse en todas las comunidades de las que consta hacia el testimonio de Dios y de su amor, convirtiéndose en sacramento y en germen del Reino.

SOLIDARIDAD Y SERVICIO COMO PRINCIPIOS REGULADORES DE LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA SOCIEDAD

La *Constitución sobre la Iglesia en el mundo* no se limita a señalar el marco general de la presencia. Enumera y describe con detalle el estilo fundamental en el ejercicio de esa presencia y las tareas principales. Desde el comienzo de la Constitución aparecen las cuatro palabras clave que el texto desarrollará después: la *solidaridad* hacia toda la familia humana en la que está inserto el pueblo de Dios, como punto de partida. El *servicio* como estilo y contenido esencial de la forma de presencia que propone y como sentido de sus acciones principales: “no se mueve la Iglesia por ninguna ambición terrena; sólo pretende una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu Paráclito la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para condenar, para servir y no para ser servido”. Como resumen de las acciones que esa presencia promoverá, el texto se refiere al *diálogo* a entablar con toda la familia humana sobre todos los problemas que la aquejan, y a la colaboración o *cooperación* que la Iglesia ofrece al género humano “para instituir la fraternidad universal” que responda a su vocación. La importancia del diálogo y la colaboración quedan pues-

tas de relieve por el hecho de que, formuladas al comienzo del texto, son también las que lo cierran en una conclusión que invita al diálogo con todos los hombres y a la cooperación: “llamados por la misma vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar, sin violencia y sin engaño, a la construcción del mundo en la verdadera paz” (*G sp.*,92).

Supuesta la solidaridad como estilo, me detendré un momento en los tres aspectos de la forma de presencia que surge de la conciencia de esa solidaridad. El primero se refiere al servicio.

La forma de presencia como servicio hace de los pobres y excluidos los destinatarios preferentes de la acción de la Iglesia

Durante toda la etapa en la que predominaba el modelo de Iglesia sociedad perfecta la definición de su presencia en el mundo se describía en términos de *potestas*,

poder, aplicado a lo político, a lo cultural, a lo moral. Poder de enseñar, santificar y gobernar que terminaba ejerciéndose sobre el conjunto de la sociedad. Resulta extraño que durante tanto tiempo haya podido vivirse de espaldas al principio fundamental que parece haber regido la presencia del Señor tal como la describe el Evangelio: “Yo estoy entre vosotros como el que sirve”. Tal vez por eso, recuperada la idea de la Iglesia como Sacramento de Jesucristo en la historia, el servicio pasa a ser el primer rasgo para definir su presencia.

A la luz del servicio de Cristo, la presencia bajo la forma del servicio supone una nueva comprensión del ser de la Iglesia que se desarrolla en nuevas acciones y en una nueva forma de realización de las más tradicionales. No sería difícil acumular textos de distinta procedencia que muestran la evidencia con que el servicio se impuso en todas las iglesias y en los más diferentes

autores como estilo que había de determinar la presencia de la Iglesia en el mundo. Me contentaré con aducir un par de textos: “La Iglesia es sólo Iglesia cuando existe para los demás. Por poner un ejemplo, debería dar todos los bienes a los pobres. El clero debería vivir exclusivamente de lo que libremente le ofrecieran los miembros de su congregación o, acaso, realizando alguna tarea secular. La Iglesia debe participar en los problemas seculares de la vida humana normal, no intentando dominar, sino ayudando y sirviendo” (D. Bonhöffer). “Para llevar a cabo su tarea de servicio, la Iglesia debe trabajar dentro de las estructuras del mundo más bien que dedicarse ella a construir estructuras paralelas. La casa de Dios no es la Iglesia, sino el mundo. La Iglesia es la servidora, y la primera característica del servidor es que vive, no en su propia casa, sino en casa ajena” (J. A. T. Robinson).

Calificar la presencia como servicio supone una nueva forma de existencia, descentrada, expropiada, que conduce a existir para los demás; supone también adoptar una actitud fundamental, la actitud servicial propia de quien se desvive por aquellos a los que sirve, y desgranar esa actitud en los múltiples actos serviciales que las circunstancias concretas reclaman. El servicio, finalmente orienta como destinatarios prioritarios hacia quienes necesitan esos servicios. Por eso la nueva forma de presencia de la Iglesia hace de los pobres y excluidos los destinatarios por excelencia de su presencia y acción.

El diálogo y la colaboración como acciones prioritarias de la Iglesia

Si el servicio designa la forma peculiar de ejercicio de la presencia de la Iglesia en el mundo, su estilo, su contenido fundamental y su sentido, el desarrollo de la acción servicial se concreta en dos tareas fundamentales, el diálogo y la colaboración.

El diálogo

Las reflexiones del Concilio sobre el diálogo estaban preparadas por documentos anteriores y especialmente por la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI, en la que el Papa llegaba a afirmar: “La Iglesia se hace diálogo”. No sería difícil descubrir bajo los textos conciliares, como base de su descripción del diálogo, una concepción del hombre, permanente a lo largo de todas las etapas de la historia del pensamiento cristiano, y puestas de relieve por las corrientes personalistas de la filosofía contemporánea. Esas corrientes subrayan la igualdad de los interlocutores, la necesidad de que todos intervengan activamente en el diálogo, la convicción de que ninguno de los interlocutores posee el monopolio de la verdad o del bien, y en consecuencia la afirmación de que quienes intervienen en el diálogo comparten una realidad mayor que todos ellos y de la que todos ellos participan. El desarrollo del diálogo supone, además, el ejercicio de una serie de condiciones: la presencia de los interlocutores, la simpatía mutua, la puesta en ejercicio de todos los recursos para el conocimiento recíproco, la capacidad de comunicación y el conocimiento de los lenguajes en juego, y la existencia de un terreno común de entendimiento para todos los que intervienen en el diálogo.

El fundamento de la necesidad del diálogo como forma de relación de la Iglesia con el mundo se halla en la doctrina de la dignidad de la persona, la comunidad humana y el sentido profundo de la actividad de los hombres. La novedad mayor de los textos radica en que en ellos la Iglesia reconoce en el mundo, la sociedad y sus instituciones, y el hombre moderno en general, un interlocutor, capaz, a la vez, de aportar luz a la propia Iglesia y susceptible de dejarse iluminar por ella. El diálogo es así propuesto como un medio indispensable para el descubrimiento de la verdad: “La verdad debe buscarse... mediante la investigación libre, con la ayuda del magisterio o enseñanza, de la comunicación y el diálogo, en los que unos exponen a otros la verdad que han encontrado o piensan haber encontrado”.

A partir de este principio, la Iglesia reconoce la autonomía de las realidades terrenas en su propio orden y confiesa que en su relación con el mundo, ella aporta unos servicios y unas luces a cada hombre y a la sociedad, y recibe y ha recibido a lo largo de la historia ayudas, en muchos terrenos, de los hombres de toda clase y condición, incluso a través de la oposición de sus adversarios. La lectura de estos textos luminosos y llenos de novedad muestran el valor central y el alcance universal del diálogo como

actitud y como acción que ha de inspirar la relación de la Iglesia con la sociedad, los diferentes estamentos que la componen, y todos los miembros

La Iglesia reconoce en el mundo y el hombre moderno un interlocutor capaz de aportar luz a la Iglesia y recibirla de ella

de estos estamentos entre sí. Así, la relación entre la Iglesia y el mundo se concreta en el diálogo mutuo; los obispos, los pastores, los religiosos, son invitados a prepararse “con estudios asiduos para poder participar debidamente en el diálogo que hay que entablar con el mundo y con los hombres de cualquier opinión”. Los pastores y teólogos son urgidos a entablar el diálogo que les permita “auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diferentes lenguajes de nuestro tiempo”.

Detengámonos, dado el contexto de nuestra reflexión, en la invitación al diálogo dirigida a los laicos y los elementos peculiares del mismo. El texto se refiere, en primer lugar, a un diálogo que ha de tener lugar en el interior de ellos mismos, entre esos dos aspectos de su vida que son los “negocios terrestres”, por una parte, y su vida religiosa, con los actos de culto y el cumplimiento de algunos deberes morales, por otra. Tal diálogo les permitirá ejercer sus actividades terrestres “uniendo en una

síntesis vital los esfuerzos humanos, domésticos, profesionales, científicos y técnicos con los bienes religiosos”.

En el desarrollo de las tareas seculares que les corresponden “propia aunque no exclusivamente”, son invitados a respetar las leyes propias de cada disciplina y a adquirir verdadera competencia en los campos a que esas tareas pertenecen. Además, aunque deben esperar de los sacerdotes luz y fuerza espiritual, no deben pensar que “sus pastores” sean tan competentes en esas materias que dispongan de respuestas adecuadas a los problemas que surjan, incluso si son graves. El Concilio les invita, más bien, a asumir sus propias responsabilidades, dejándose iluminar por la sabiduría cristiana, reconociendo las exigencias de la fe y poniendo en juego la fuerza que ésta les otorga.

En las cuestiones seculares el Concilio constata que desde la misma fe pueden surgir orientaciones diversas para la acción de los cristianos, de acuerdo con los análisis de la situación, los datos técnicos y el resto de mediaciones de que cada uno se sirva. En tales casos, ninguno puede reivindicar para sí de forma exclusiva la autoridad de la Iglesia, y deben iluminarse unos a otros por medio de “un diálogo sincero”.

Partiendo del supuesto de que “el derecho y el deber de ejercer el apostolado es común a todos los fieles”, sean clérigos o laicos, y que los laicos tienen también su papel en la edificación de la Iglesia, en el desarrollo de las actividades apostólicas de los laicos se recomienda que los sacerdotes elegidos para ayudarles en estas tareas procedan en esa labor “en diálogo continuo con los laicos”.

Los interlocutores de la Iglesia y sus miembros en esta relación permanentemente calificada de diálogo son todos los hombres con los que su presencia y su acción en el mundo les pone en contacto: los distintos miembros de la Iglesia, los miembros de las otras iglesias cristianas, los adeptos de otras religiones e incluso los no creyentes. Es la Iglesia toda la que, según la expresión de Pablo VI, es invitada a hacerse diálogo con el mundo.

La colaboración

La relación de la Iglesia, de los cristianos y en especial de los laicos con el mundo en el que viven se prolonga y se desarrolla, en el terreno de la praxis, bajo la forma de la colaboración. Como a propósito del diálogo, cabe observar que la relación de colaboración supone una novedad hecha posible por el cambio de modelo en la comprensión de la Iglesia y el consiguiente cambio en la forma de entender su presencia en el mundo. El hecho mismo de la colaboración es objeto de afirmaciones expresas en el magisterio de Juan XXIII y Pablo VI, continuado

en los textos conciliares y prolongado después en textos del magisterio posconciliar. En *Pacem in terris*, Juan XXIII se expresaba en estos

La colaboración con el mundo supone la presencia de creyentes en obras dirigidas por no creyentes y de éstos en las de Iglesia

términos: “Los católicos, en la aplicación práctica de estos principios, colaboren de múltiples maneras con los cristianos separados de esta Sede apostólica o con otros hombres que, aun careciendo por completo de la fe cristiana obedecen a la razón y poseen un recto sentido de la moral natural”. De los creyentes se dice en *Gaudium et spes*: “Colaboráis gustosos con los hombres que persiguen los mismos fines”, añadiendo en otro lugar: “procuren colaborar activa y positivamente con los hermanos separados, y también con todos los hombres que tienen sed de auténtica paz”. La cooperación rige en las relaciones de obispos y sacerdotes entre sí y con los laicos, y en las de todos los miembros de la Iglesia con otros cristianos. “Los valores humanos comunes, añade el documento sobre el apostolado de los laicos, exigen también no pocas veces una cooperación similar de los

cristianos que persiguen fines apostólicos con quienes no se confiesan cristianos, pero reconocen esos valores”. Como campos concretos en los que se recomienda la colaboración se enumeran, sin que tal enumeración sea exhaustiva, el campo social: “Los cristianos deben trabajar y colaborar con todos los demás en la recta disposición de los asuntos económicos y sociales”; la “lucha contra el hambre, la ignorancia y las enfermedades”; y, más generalmente, la tarea de “trabajar por un mundo más humano”. En el mismo texto en el que se describe el ateísmo, el Concilio escribe: “La Iglesia, aunque rechaza el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar para la correcta edificación de este mundo en el que viven juntos”.

La colaboración debe ejercerse con toda clase de personas, instituciones públicas y privadas, gobiernos, organismos internacionales, comunidades cristianas no católicas y religiones no cristianas.

La invitación al diálogo y a la colaboración de los cristianos con todos los hombres supone el reconocimiento por parte de la Iglesia de la participación de todos en la tarea del descubrimiento de la verdad y la instauración de los valores; supone igualmente el reconocimiento de la legitimidad de la presencia de los creyentes en plataformas y organizaciones dirigidas por personas de otras creencias o no creyentes; y supone, finalmente la legitimidad de la presencia de no creyentes en obras, plataformas y organizaciones dirigidas por creyentes.

La institucionalización de la presencia y del servicio de las comunidades cristianas

Hasta ahora hemos descrito la presencia de la Iglesia en la sociedad en términos de sacramento de salvación, que significa y hace presente el Reino de Dios y su amor a los hombres bajo la forma del servicio, y desarrolla ese servicio mediante acciones realizadas en diálogo y colaboración con todos. Ahora bien, la

realización de esas acciones por parte de una Iglesia universal que subsiste en numerosas iglesias particulares extendidas por todo el mundo, y que consta de incontables comunidades presentes en los más variados contextos sociales, culturales y políticos, exige una enorme variedad de formas de institucionalización, organización y funcionamiento concreto de esa presencia y ese servicio.

Naturalmente, esas formas de institucionalización dependerán, en primer lugar, de la tarea que se propongan desarrollar. Así, la contribución de la Iglesia a la investigación y la comunicación de saberes llevará consigo la fundación de escuelas, universidades y centros de investigación; la contribución a la mejora de la salud exigirá la puesta en marcha de hospitales; la atención a los pobres y los excluidos comportará la creación de plataformas de ayuda, promoción y colaboración en la transformación de las estructuras, etcétera. Indudablemente, cada sector impondrá a sus instituciones determinadas leyes de organización y funcionamiento que respondan a la peculiaridad de las acciones que desarrollan y de los fines que persiguen. Mi intención es referirme sólo a las instituciones y plataformas dedicadas a la última de las tareas enunciadas. No pretendo, además, abordar todos los problemas que suscita su existencia y su funcionamiento. Me limitaré a anotar algunos principios reguladores de la naturaleza y el funcionamiento de las mismas que se siguen de la descripción anterior de la naturaleza de la Iglesia y de su presencia en la sociedad

Instituciones de “presencia” y de “mediación”

La primera cuestión que suscita la institucionalización del servicio de la Iglesia es si éste ha de realizarse exclusivamente por medio de instituciones propias de la Iglesia, erigidas y dirigidas por ella, o si el servicio de la Iglesia al mundo puede también realizarse a través de instituciones promovidas por otras instancias en las que colaboren, junto a hombres y mujeres de toda condición, también los cristianos, los miembros de las comunidades de las que consta la Iglesia.

El problema, como es sabido, se planteó de forma expresa en la Iglesia italiana de los años 80, y fue formulado por Bruno Forte mediante la distinción entre “cristianos de presencia” frente a “cristianos de mediación”. Los cristianos de presencia pretenden formar grupos compactos de cristianos confesionalmente identificados, que aseguran una presencia explícita, militante y, si es preciso, polémica frente a los grupos no cristianos y en oposición a los valores representados por éstos. Los cristianos de mediación

Los cristianos de mediación prefieren hacerse presentes en organizaciones no cristianas, vivir en frontera

prefieren, en cambio, hacerse presentes en organizaciones no cristianas, vivir su cristianismo en la frontera, realizar su presencia en la sociedad bajo la forma del fer-

mento y la levadura, penetrando de valores cristianos el mundo, y haciendo a la Iglesia sensible a los valores presentes en un mundo que no tiene por qué serle enteramente ajeno¹⁰.

Los presupuestos explicitados en los párrafos anteriores me llevan a preferir como orientación global, estilo y espíritu de la institucionalización de la presencia de la Iglesia la representada por los cristianos de mediación. Pero no me parece correcto plantear el problema de esa institucionalización en términos de alternativa: instituciones propias o presencia en instituciones ajenas. La Iglesia, no sólo está autorizada para establecer instituciones propias, sino que las necesita y en determinados casos puede estar obligada a hacerlo. No tanto para arrojar a sus fieles más sencillos en un mundo que se ha tornado inhóspito, despacible y hasta desolado culturalmente para los cristianos,

¹⁰ Exposición perfectamente clara del problema, en Luis González-Carvajal, *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Santander, Sal Terrae, 1989.

como para permitir a muchos de sus miembros articular una presencia que en no pocas ocasiones necesita institucionalizarse para responder a determinadas necesidades a las que otras instancias sociales no responden. El Vaticano II lo expresaba de forma explícita: “Más aún, donde fuese necesario, según las circunstancias de tiempo y lugar, ella misma [la Iglesia] puede e incluso debe, suscitar obras destinadas al servicio de todos, y especialmente de los necesitados, como las obras de misericordia u otras semejantes”. De hecho, la historia de la Iglesia está llena de iniciativas que han suscitado obras de extraordinaria importancia en beneficio de la sociedad y, sobre todo, de los más débiles. Es sabido que la mayor parte de las instituciones del actual Estado del bienestar tienen su precedente en iniciativas y obras de la Iglesia, posteriormente secularizadas.

El problema no es, pues, la existencia de obras e instituciones propias de la Iglesia que articulen su servicio a la sociedad, sino la naturaleza y forma de organización y funcionamiento de las mismas y la presencia en ellas de los cristianos.

El primer dato a tener en cuenta es la notable variedad de las instituciones propias de la Iglesia. Las hay orientadas principalmente a favorecer el mantenimiento y el progreso de la vida cristiana de sus miembros: catecumenados, grupos de familias o matrimonios cristianos, asociaciones de fieles, etcétera. Las hay con una finalidad principalmente evangelizadora: movimientos apostólicos; otras se proponen principalmente el ejercicio de la caridad en general o el desarrollo de una acción peculiar: educación en zonas marginales, atención a excluidos...

A propósito de esta pluralidad conviene anotar que en el interior de la Iglesia no caben especializaciones que excluyan alguna de las dimensiones esenciales del ser cristiano. Así, una institución de la Iglesia que excluyera la atención al servicio dejaría por ello mismo de ser cristiana; de la misma manera que la exclusión de la evangelización o del cultivo de la dimensión teológica de sus miembros pondría en cuestión la condición cristiana de una institución dedicada principalmente al servicio.

Cada una de ellas comporta, sin embargo, peculiaridades que es necesario tener en cuenta a la hora de describir su naturaleza y su misión. En relación con las instituciones destinadas a articular el servicio de los cristianos, me parece claro que todas deben regirse por los principios generales descritos al dibujar el marco de la presencia de la Iglesia en la sociedad actual, formado por las coordenadas de la condición sacramental de la Iglesia, su puesta al servicio de la sociedad, y la realización de este servicio en términos de diálogo y colaboración con todos los hombres.

El problema de la identidad y la confesionalidad de las instituciones cristianas

Esta exigencia se concreta con frecuencia requiriendo de tales instituciones una definición y una realización práctica clara de su identidad y de su carácter confesional. Generalmente, la comprensión y la realización de estos rasgos origina tensiones y dificultades considerables para no pocas instituciones de la Iglesia, especialmente las dedicadas a algún tipo de servicio social. Problemas como los vividos por las oficinas de la Iglesia alemana para el asesoramiento a mujeres que deseaban obtener autorización para la interrupción de su embarazo, frente a las normas impuestas por la curia romana, o los vividos en España entre Manos Unidas y la Conferencia Episcopal Española son ejemplos de tensiones y dificultades vividas por otros muchos grupos.

El problema fundamental reside, a mi parecer, en la definición de la identidad y la confesionalidad y en la orientación y el sentido general que se atribuye a esas instituciones en el interior de la Iglesia. Así, la identidad tiende a ser definida por las instancias eclesiásticas como si la jerarquía se viese directamente implicada en la organización y el funcionamiento de tales instituciones, o como si su identidad cristiana exigiese la declaración de las mismas como organismos que se rigen por el derecho canónico, de forma que las normas y criterios de su funcionamiento tuviese que adecuarse enteramente a las normas, criterios

y hasta la sensibilidad y el estilo impuesto por esa jerarquía. Con frecuencia, tal definición y realización de la identidad de instituciones dedicadas al servicio tiende también, más o menos expresamente, a atribuir a la Iglesia en su conjunto y a la misma jerarquía las obras de esas organizaciones como un medio para reforzar la credibilidad de la institución de la Iglesia muy puesta en cuestión en las actuales circunstancias, y a aliviar la erosión a la que le somete la crisis que actualmente padece.

Tal definición de la identidad supone una comprensión jerárquicocéntrica de la Iglesia que no se corresponde con la comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios y con el reconocimiento de la mayoría de edad de los laicos, de su igualdad de derechos, deberes y corresponsabilidad que les reconoce el Concilio. Sin negar la estructura jerárquica de la Iglesia, es posible –y a mi entender, deseable– reconocer la existencia de instituciones que, siendo eclesiales por la inspiración, la motivación, los fines y la forma de funcionamiento, no tienen por qué ser eclesiásticas en su organización. Un amplio margen de libertad de los organismos y las personas que los dirigen no tiene por qué suponer merma de su identidad cristiana y eclesial.

La identidad de una institución tiende a ser definida en determinados grupos por la proclamación explícita y hasta la ostentación por parte de sus miembros de la adhesión a la ortodoxia, a la forma de pensar oficial de la Iglesia; por la multiplicación de actos de culto en los que participen sus miembros; por la diferencia de motivación y la calidad del compromiso de los mismos. Se trata, en suma, de una definición de la identidad desde los elementos externos más fácilmente identificables, y de una definición de la identidad desde la contraposición e incluso la oposición pura y simple hacia los grupos ajenos a la Iglesia; en definitiva, de una comprensión de la identidad que tiene más de la actitud del fariseo, que da gracias porque no es como los demás, que de esa otra, presente en el Vaticano II, que busca puntos de contacto sobre los que edificar el diálogo y la colaboración con la sociedad en su conjunto.

Frente a esta forma de entender la identidad cabe insistir en otros criterios, tal vez menos visibles pero que responden mejor al espíritu evangélico y al modelo de la Iglesia y de su presencia en el mundo propuestos por el Vaticano II.

Se trata de una definición de la identidad realizada, más que desde la oposición, desde la relación con la sociedad, sobre la base común de los problemas humanos a los que se quiere responder; el suelo de evidencias y valores que se comparten, tales como la conciencia de la dignidad de la persona, de la igualdad fundamental de todos los hombres y mujeres, del valor de la solidaridad y la lucha por la justicia, de la necesidad de privilegiar a los pobres para que puedan disfrutar de los mismos derechos que los demás, de la búsqueda de la paz y de la necesidad de una nueva relación con la naturaleza. Se trata, pues, de una comprensión de la identidad cristiana, no sólo desde criterios institucionales, sino también y sobre todo desde criterios evangélicos tales como la prioridad del amor incondicional y la existencia para los demás vivida en el servicio desinteresado.

Desde esta comprensión de la identidad, el criterio fundamental para que una institución de servicio sea cristiana es que se oriente a la atención de aquellos a los que no llegan los servicios sociales del Estado o de otras instituciones de la sociedad. Así surgieron la mayor parte de las congregaciones religiosas, pensadas por sus fundadores para el ejercicio de la caridad. Por eso resulta difícil de entender que con el tiempo se hayan convertido, por ejemplo, en el terreno de la enseñanza, en instituciones que terminan disputándose con los servicios públicos la atención de capas de ciudadanos que no las necesitan o que incluso las buscan fundamentalmente por razones de calidad o de eficacia y para evitar los inconvenientes de los servicios públicos, paradójicamente más cercanos a los más necesitados.

No me detengo en las exigencias que comporta el carácter confesional que con frecuencia se exige a las instituciones de servicio que quieran identificarse como cristianas. Creo que tales instituciones están llamadas a dar la deseada visibilidad a

la presencia de los cristianos. Pero creo también que los signos de la confesionalidad no se confunden con una identificación a ultranza con la institución de la Iglesia. La presencia confesante del Reino está garantizada, más bien, en el Evangelio por el hecho de que “los ciegos ven, los cojos andan... y a los pobres se les anuncia la buena nueva”. Si alguien hace el milagro de la ayuda servicial, no creo que haya que impedirle hacerlo, como querían los discípulos. Realmente, no es tan importante que sea o no de los nuestros: “El que no está contra nosotros está a nuestro favor” (Mc 9,38).

En una definición de la identidad cristiana orientada como acabamos de indicar, cabe idear y realizar instituciones cristianas y eclesiales en las que colaboren personas no identificadas p l e n a m e n t e

como cristianas e incluso expresamente no creyentes, pero que comparten, en mayor o menor medida, el suelo común de evidencias y valores a que acaba-

mos de referirnos. Su presencia facilitará el diálogo de los creyentes con todos los hombres con vistas al servicio de la humanidad al que el Concilio y el magisterio posconciliar han invitado con insistencia a los cristianos en los últimos años.

Desde esta comprensión de las instituciones de servicio no será difícil admitir que los miembros de la Iglesia puedan en determinadas circunstancias optar por ejercer su compromiso cristiano en organizaciones no cristianas. Como dicen los “cristianos de mediación”, su presencia se inspira en la forma de presencia del fermento y la levadura en la masa, y en la de la semilla que germina en la tierra, incluso mientras duerme el que la ha sembrado.

Es posible y deseable la existencia de instituciones eclesiales por inspiración, pero no eclesiásticas por organización jurídica

Tras la alusión a algunos principios que regulan las instituciones eclesiales de servicio, terminaré mi exposición con algunas ideas sobre la espiritualidad de las personas que intentan vivir su compromiso cristiano en ellas.

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD DEL CRISTIANO COMPROMETIDO EN TAREAS DE SERVICIO

Una espiritualidad centrada en la actitud teologal

La primera dificultad con que tropieza la espiritualidad de estos cristianos es superar la tentación muy frecuente a separar y hasta oponer la tarea “temporal”, que supone lo esencial de su compromiso, y la fe cristiana que lo acompaña, motiva, ilumina y, en muchos casos, lo origina. El Concilio se había hecho eco de los varios peligros que acechan a los laicos cristianos cuando se proponen “cumplir fielmente sus deberes temporales”, entre los que ocupa un lugar eminente el compromiso social que estamos resumiendo bajo la categoría de servicio. El primero de esos peligros consiste en ignorar los propios deberes, en virtud de una falsa “escatologización” de la vida cristiana que la orienta en exclusiva a la “otra vida”. La fe, dice el Concilio, lejos de eximir a los cristianos de esos deberes, los fuerza y obliga con más urgencia a cumplirlos. El segundo peligro consiste en entregarse a esos deberes terrenos como si fuesen totalmente ajenos a la vida religiosa, previamente reducida a unos actos de culto y al cumplimiento de algunos deberes morales. La respuesta a tales peligros consiste en descubrir y realizar que el descuido de los deberes temporales supone descuidar los deberes para con el prójimo y, consiguientemente, los que impone el reconocimiento de Dios. La clave de la respuesta reside, pues, en el descubrimiento de la fe cristiana como fe en Jesucristo, realizable sólo bajo la forma del seguimiento que supone, por una parte, el encuentro creyente con Él y, por otra, la adopción de su misma forma de vida. Así, la fe cristiana, la actitud teologal que es la

raíz de la vida entera, religiosa y profana, del creyente sólo será realizable como “síntesis vital” de los “esfuerzos humanos” con los bienes religiosos, síntesis en la que todo se coordina para la gloria de Dios.

Como no puede ser de otra forma, se trata de adoptar la fe como eje de la vida cristiana. Pero la fe no es algo que el sujeto posea, que se añada a su vida como un ornamento externo o que discurra paralela a la misma y que la llene de méritos para la otra vida. La fe es “lo que hace vivir a los hombres”, como decía Tolstoi, haciéndose eco de la sentencia de la Escritura: “el justo vive de la fe”. Es, pues, la raíz de la que surge la vida toda. Para expresar la integración de la vida en torno al eje de la fe viene a la mente inevitablemente la imagen, propuesta por Bonhöffer, de la fe como *cantus firmus*, en torno al cual se desarrollan con total libertad los múltiples temas y todas las variaciones posibles del coral polifónico de la vida.

Por otra parte, si la fe es el eje de la vida cristiana, no puede pasarse por alto que la fe cristiana, fe en un Dios que en Jesucristo se ha revelado como amor incondicional, tiene en el amor su sustancia, su contenido, y por eso la piedra de toque de su autenticidad. Por eso, los textos cristianos dicen, por una parte: “En esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti único Dios verdadero y a quien enviaste, Jesucristo”, un conocimiento que significa encuentro personal y relación amorosa; y añaden, por otra: “Quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor”. Así, el amor a los hermanos, el servicio efectivo, no es simple consecuencia o derivación de la fe, sino que es la realización misma de esa compleja actitud creyente que llamamos fe, esperanza y amor o caridad. De ahí, que la separación entre religión y vida en el cristianismo distorsione y pervierta lo esencial de la vida cristiana.

Si la actitud teologal es su centro, el desarrollo de la vida cristiana consistirá en la “vivenciación”, la encarnación por el sujeto en todas sus facultades: razón, sentimiento acción libertad, y en todos los momentos de su vida, de esa actitud teologal. El

desarrollo de la vida cristiana comporta, pues, la experiencia constante de la actitud teologal y tal experiencia lleva consigo el ejercicio de la dimensión mística como un elemento de la identidad cristiana. Por eso la expresión tantas veces citada de K. Rahner: “el cristiano del mañana será místico o no será cristiano”, es aplicable al cristiano de todos los tiempos. Pero la mística cristiana, mística “de ojos abiertos”, “de la compasión”, mística como experiencia de la actitud teologal que es también amor, comporta la dimensión ética de la virtud, que tiene su centro en el amor y el servicio a los hermanos¹¹. De ahí que, a la hora de señalar los elementos indispensables de la espiritualidad cristiana de hoy y de siempre debemos añadir: “El cristiano de hoy y de mañana será solidario o no será cristiano”.

Contemplación y servicio, acciones en las que se realiza la espiritualidad del cristiano

Descrito en estos términos el centro de la espiritualidad cristiana, se comprende que su ejercicio comporte la contemplación y el compromiso como acciones indispensables. La contemplación, porque sin ella el hombre, que necesita de actos, momentos y ejercicios concretos para vivir sus actitudes más profundas, perdería de vista la presencia del amor originario del que brota y al que tiende toda su capacidad de acción. El compromiso servicial, el ejercicio del amor, porque sin él la contemplación corre el peligro de pervertirse en ensimismamiento y afirmación sólo ilusoria de la presencia trascendente a la que se dirige. La espiritualidad cristiana no tiene por eso que elegir entre las figuras evangélicas de Marta y María. Los místicos son los primeros en haber visto y afirmado expresamente que la cima de la experiencia mística cristiana no está representada por la figura de María, sino por la síntesis de las dos. Más aún, esa síntesis, resumida en la expresión ignaciana de J. Nadal “contemplativos en la acción” tiene su culmen según el Maestro Eckhart, en la figu-

¹¹ Para esta cuestión me permito remitir a la última parte. “Perfil del místico contemporáneo” de mi estudio *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid, Trotta, 1999.

ra de Marta, porque ella es quien da muestras de haber unificado su vida en Dios. Recordemos cómo santa Teresa invitaba a sus hermanas a ser Marta y María a la vez y quería que sus conventos fuesen casas de santa Marta.

Espiritualidad de creyentes en contacto con no creyentes

Aludiré para terminar a dos cuestiones inevitables para quienes intentan vivir la espiritualidad cristiana a través del compromiso en grupos e instituciones orientadas al servicio en las circunstancias actuales de secularización avanzada y de notable pluralismo.

Cuando un cristiano vive su compromiso codo con codo con no creyentes en una institución de inspiración cristiana o de orientación perfectamente laica, con frecuencia le surgirá la pregunta por lo original de su compromiso frente al de los compañeros que se declaran no creyentes. Tal pregunta no debe desembocar, a mi entender, en comparaciones entre la calidad, la perfección, la radicalidad de su compromiso y el de los no cristianos. A este propósito cabría recordar el texto del evangelio de Juan: Tras la confesión de Pedro: “Señor, tú lo sabes; tú sabes que te amo”, Jesús le dice: “Sígueme”, y Pedro, al ver al discípulo amado, pregunta a Jesús: “Señor, y éste ¿qué?”. A esa pregunta Jesús se contenta con responder: “A ti, ¿qué? Tú, sígueme”.

Yo estoy convencido de que la fe origina, motiva, ilumina y acompaña el compromiso del cristiano y le confiere esos armónicos peculiares que presta el amor incondicional del Dios revelado en Jesucristo como quien se entrega sin medida por los demás. Pero no ignoro que personas que se consideran no creyentes pueden dar muestras, y las dan de hecho, de una enorme generosidad, y vivir compromisos muy radicales de entrega por los demás. Sin pretender recuperarlos para la Iglesia, no dudo en aplicarles la expresión del evangelio: “no estás lejos del Reino de Dios”. Esta consideración me lleva a subrayar la posibilidad y la necesidad de que quienes trabajan en la misma causa, aun-

que sea desde motivaciones y creencias diferentes, inicien y desarrollen un diálogo constante que favorecerá la colaboración y redundará en una acción más eficaz a favor de sus destinatarios.

Con frecuencia vemos expresarse el temor de que la insistencia en el compromiso conduzca a los grupos cristianos a reducir su vida y su ideal al de una ONG cualquiera, y a sustituir su vida cristiana por una mera acción humanitaria. Es posible que el peligro exista, y para evitarlo nunca insistiremos bastante en la necesidad de ejercitar y vivir la dimensión teologal de la vida cristiana. Con todo, no olvidemos que creemos en un Dios que en el Antiguo Testamento hacía suyos los derechos de los pobres, y en el Nuevo nos ha revelado en Jesucristo: “lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños a mí me lo hicisteis”. Un Dios de quien san Ireneo dijo: “La Gloria de Dios es que el hombre viva”; y de quien ese otro Padre de la Iglesia de nuestro tiempo que fue monseñor Romero añadió: “*La gloria de Dios es que el pobre viva*”.