

27

1970

¿NUEVAS FORMAS DE DENUN-
CIA PROFETICA?

LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

REFLEXIONES SOBRE LA BAJA
COTIZACION DEL MAGIS-
TERIO ECLESIASTICO

INTRODUCCION A LA CRISTO-
LOGIA DE D. BONHOEFFER

CUATRO LIBROS DE SAGRADA
ESCRITURA

HACIA EL VERDADERO CRIS-
TIANISMO

LA AUDACIA DE CREER

IGLESIA

REVISTA DE PENSAMIENTO CRISTIANO

VIVA

ESCRIBEN EN ESTE
NUMERO

MANUEL DE UNCITI

Secretario General de las Obras Misionales Pontificias.

LUCAS GUTIERREZ

Profesor de Teología Moral en el Teologado Claretiano de Salamanca.

JOAQUIN PEREA

Profesor de Ecclesiología en la Facultad de Teología de Deusto (Bilbao).

JOSE J. ALEMANY BRIZ

GREGORIO DEL OLMO

Profesor de Sagrada Escritura del Teologado Claretiano de Salamanca.

VICENTE M.^a PEDROSA

Profesor de Pedagogía Catequética del Seminario de Bilbao.

IGLESIA VIVA n.º 27 - Mayo-Junio 1970

PRESENTACION 221

ESTUDIOS

¿Nuevas formas de Denuncia profética? Por *Manuel de
Unciti* 223

La Autoridad en la Iglesia. Por *Lucas Gutiérrez*. 237

Reflexiones sobre la baja cotización del Magisterio Ecle-
siástico. Por *Joaquín Perea* 259

NOTAS

Introducción a la Cristología de D. Bonhoeffer. Por *José
J. Alemany Briz*. 273

LIBROS

Cuatro libros de Sagrada Escritura. Por *Gregorio del Olmo* 283

Hacia el verdadero cristianismo. La audacia de creer.
Por *Vicente M.^a Pedrosa* 289

LIBROS RECIBIDOS 295

LOS problemas eclesiológicos siguen ocupando la reflexión de IGLESIA VIVA. Creemos que lo exige día a día la misma vida de nuestra comunidad católica. En la crisis, ya tónica, que actualmente atraviesa la Iglesia, no queremos suspirar por aquel tiempo pasado que fue mejor, ni caer en una futurología aventurada. Preferimos reflexionar sobre la Iglesia de Cristo que hoy y aquí formamos todos, mirándola tal como está, sin crisparnos por su situación y buscando las señales de la primavera que esperamos contra toda esperanza.

El fenómeno de la contestación intraeclesial se radicaliza. Y como lo más radical de la Iglesia es la Eucaristía, raíz y causa de la Iglesia, hasta ahí ha llegado la contestación. Muchos fieles se inquietan de lo que parece la presencia de los caballos de Atila en el santuario. Pero creemos que la utilización del ámbito cultural como lugar de contestación no es un capricho, no es un medio para llamar más crudamente la atención. Sino que procede de un problema real: ¿qué sentido tiene en la Iglesia el mandamiento de un espacio sacro y de una Eucaristía, sacramento de unidad y de amor, en una sociedad montada sobre la injusticia y la opresión? M. UNCITI nos ofrece una primera reflexión sobre este nuevo tipo de fenómeno contestatario.

Lo más cuestionado en la Iglesia de hoy es la autoridad. Si no como principio de autoridad, al menos sí en su ejercicio concreto. No serviría para nada reafirmar la legitimidad y la necesidad de la autoridad en la Iglesia, sin intentar penetrar a fondo en su último misterio, en la naturaleza y fundamentos del ministerio eclesial, de un orden absolutamente distinto de la autoridad humana. El clima eclesiológico de la contrarreforma reducía casi exclusivamente la función de autoridad a un horizonte jurídico de derecho público. El Vaticano II ha vuelto a una tradición más profunda y, sin negar el principio jerárquico y de autoridad, lo ha enriquecido al colocarlo en el marco de una eclesiología del Pueblo de Dios.

L. GUTIERREZ revisa a fondo esta nueva forma de comprender el ministerio de autoridad.

Y J. PEREA se inclina sobre un aspecto de este ministerio: la función magisterial. En este punto no podemos reducirnos a la repetición de las tesis tradicionales de los manuales de teología. Las causas que han contribuido a la desvalorización del magisterio son tan profundas y complejas que constituyen una convocatoria a repensar en qué consiste esa función de testimonio y profetismo primarios que corresponden a la jerarquía. La edad adulta del mundo que no tolera ingerencias exteriores a sus propias leyes de construcción, la edad adulta de cada cristiano que examina en su propio interior las urgencias del magisterio, invitan a éste y a todos a una nueva forma de situarnos respecto a la verdad de Cristo.

Mundo adulto, hemos dicho. Uno de sus profetas, D. Bonhoeffer, está interesando cada día más a la opinión pública católica. Sus obras se están traduciendo rápidamente al castellano, aunque desgraciadamente sin orden ni concierto. El católico necesita una orientación crítica sobre las intuiciones proféticas del teólogo de la secularidad. La nota de J. J. Alemany debe prestar un buen servicio al respecto.

Las habituales secciones de libros completan nuestro número.

Tenemos conciencia de los límites de nuestra reflexión. Los problemas son muy profundos: en definitiva pertenecen a una crisis de civilización. No hemos pretendido resolverlos sino aportar un granito de arena al esfuerzo común para que el paso a la nueva edad se consuma sin rupturas, para que la Iglesia de hoy que se apresta a ser la Iglesia del mañana sea la Iglesia de siempre.

¿NUEVAS FORMAS
DE DENUNCIA
PROFETICA?

Manuel de Unciti

LOS hechos están ahí. Los ha divulgado con mayor o menor relieve la Prensa de todo el mundo. Los menos, los han aplaudido. Los más, se han escandalizado. En varias ocasiones han sido censurados por la autoridad jerárquica de la Iglesia, a comenzar por la censura del Papa Pablo VI. En varias naciones la policía se ha apresurado a intervenir para yugular la expresión de estas manifestaciones. Pese, sin embargo, a toda esta universal polvareda de comentarios y actitudes —o, tal vez, precisamente por este clamor nervioso— no contamos aún con una suficiente reflexión y valoración teológica de estos acontecimientos. Y esta carencia sitúa en una condición de perplejidad de conciencia al que, sin prejuicios, sin cedimiento al tópico, sin ira y sin irritación, sin papanatismo snobista, trata de ver y de medir una realidad nueva, insólita, falta de precedentes históricos, al menos en un tiempo cercano al nuestro. ¿De qué se trata?

Es absolutamente obligado proceder a una clasificación diferenciadora de tales hechos. Cabe que distingamos dos y hasta tres categorías de hechos.

Incluiremos en la primera categoría las simples ocupaciones de templos, catedrales, parroquias, lugares de culto en general, seminarios y curias episcopales. Estas ocupaciones han tenido lugar en varias naciones. Unas veces las ocupaciones se han llevado a cabo para signi-

ficar el rechazo por parte de algunos grupos cristianos de determinadas actitudes de la Iglesia en general, de alguna parte de la jerarquía católica o de un obispo en particular. Más frecuentemente estas ocupaciones han intentado subrayar una protesta contra ciertas posiciones políticas —permanentes o transitorias— de un determinado régimen, contra concretas actuaciones de la policía o de los tribunales de justicia, contra algunas injusticias sociales por parte de ciertas empresas. Los ocupantes intentaban con su actitud, más que resolver directamente un conflicto, llamar la atención de la comunidad social sobre lo que ellos consideraban lesivo de la justicia.

En la segunda y tercera categoría de estas realidades nuevas de protesta se integran dos opciones concretas en relación con la Eucaristía. Las dos opciones tienen, naturalmente, una cierta base de reflexión doctrinal; pero su peso específico es muy distinto y conviene subrayarlo con atención.

En algunos sitios —y no sólo de la geografía española— se ha suspendido la celebración de la Eucaristía por una o varias fechas dominicales. A veces esta suspensión ha sido dictada por la autoridad episcopal. En otras ocasiones la medida ha sido adoptada por un párroco o por un grupo de sacerdotes, con intervención del juicio de los seglares de la comunidad cristiana o sin esta intervención. Estas suspensiones han sido determinadas a raíz de algunos casos límites de abusos políticos o sociales. Se asemejan —aunque sean de signo contrario— a las ocupaciones de lugares de culto. Son, en realidad, una «desocupación» de los templos con el ánimo de alertar las conciencias ante determinadas injusticias. Sus autores entienden ejercer de este modo la misión profética de la Iglesia en la dimensión inherente a la misma de denunciar cuanto, de uno u otro modo, lesiona la dignidad de los hombres. La supresión de la Eucaristía no incide directamente sobre la celebración eucarística en cuanto tal, sino que se llega a esta concreta supresión por entender que es una determinación capaz de remover las aguas tranquilas de las conciencias adormecidas. Se elige la supresión de la Eucaristía no por la Eucaristía, sino porque entre los posibles signos de denuncia profética, esta supresión es la que más puede impresionar. En otras ocasiones se ha llegado en varias partes a suspender la predicación. Se trata de subrayar con este silencio la denuncia de una situación dada. Cuando ésta aparece de mayor entidad, se suspende la celebración eucarística. En definitiva, la suspensión de la Eucaristía no es, en estos casos, sino un modo mayor de denuncia, sin que el gesto incida en ninguna teorización respecto a la celebración eucarística en cuanto tal.

Muy otro es el caso de quienes suspenden la celebración de la Eucaristía por entender que ésta no puede ser celebrada cuando en una comunidad cristiana local —diocesana o parroquial— se manifiestan tales divergencias, contradicciones e, incluso, enfrentamientos de unos miembros para con otros, que la existencia misma de la comunidad en cuanto tal está reducida a una formulación meramente jurídica o

sociológica. Lo que equivale a decir que no existe de hecho tal comunidad, ya que las formulaciones jurídicas o el mero ayuntamiento de personas que coexisten cercanas las unas de las otras no son elementos suficientes para afirmar la existencia de una comunidad eclesial, fundada en la caridad.

En estas condiciones de no existencia de una comunidad de caridad, hay quienes entienden que la celebración de la Eucaristía carece de sentido y de significado. A sus ojos aparece la celebración eucarística como un ritualismo farisaico, apoyado tan sólo en una disciplina jurídica. Item más, afirman que la celebración de la Eucaristía en esas condiciones origina, además de un contratestimonio de cara a los no-cristianos, una grave alienación en los mismos participantes en la celebración, dado que fácilmente les procura una «buena conciencia», con lo que les incapacita para advertir el abismo de contradicción existente entre su celebración eucarística y su vida social de enfrentamiento social y humano. La Eucaristía deriva así en una superestructura alienante.

Abundando en estos conceptos hay quienes llegan, incluso, a afirmar que la celebración de la Eucaristía en esas condiciones de división de la comunidad es una celebración inválida. ¿En qué queda el «signo de unidad» que es la Eucaristía si no hay la mínima base de comunidad requerida para que la celebración sea expresión auténtica de tal unidad comunitaria? ¿El mero rito exterior es «signo» si no hay contenido de unidad entre los reunidos para la celebración eucarística? Por otra parte, si la Eucaristía es «causa de unidad», ¿puede serlo cuando no existe entre los cristianos una voluntad de superar las divisiones existentes entre los miembros de la comunidad? La causación unificadora de la Eucaristía presupone voluntad de crecer en unidad, salvo que se interprete el «ex opere operato» como pura magia...

Esta es la plural y diversa problemática que reclama una atenta reflexión en estos momentos. Fácil es advertir que resultaría totalmente impropio cualquier juicio que valorara estas diversas realidades como un todo homogéneo. Se impone una distinción de las mismas y un juicio particularizado sobre cada una de ellas.

LA OCUPACION DE LUGARES DE CULTO

Para entender el fenómeno sociológico y ético de las ocupaciones de lugares sagrados hay que tener en cuenta, como es debido, las formulaciones que en torno a problemas sociales, políticos y jurídicos de la vida actual viene proponiendo en lo que va de siglo el magisterio de la Iglesia. La ética cristiana afirma que, en la resolución de determinados problemas de la sociedad, es lícito, en muy concretas circunstancias, el recurso a manifestaciones de protesta tales como huelgas, ocupaciones de fábricas, manifestaciones en lugares públicos, etc. La misma ética cristiana, superado ya el clima estamentista de otras épocas

y rechazado el absolutismo de la autoridad, entiende que es legítima la recusación de las leyes que sólo salvaguardan el orden en la sociedad y no, fundamentalmente, la justicia. La vieja formulación escolástica de que las leyes, para ser tales, requieren su fundamentación en la justicia y la persecución de ésta como objetivo de lo imperado, ha pasado a ocupar el primer plano en la conciencia moderna. La distinción entre orden social, justicia y paz es ya patrimonio común del hombre contemporáneo. No todo es paz en el orden social y hay, incluso, un orden en la sociedad que no es sino producto de una violencia jurídica establecida por los que detentan el poder.

A la luz de estos criterios y en el ambiente social-ético que los mismos han originado, la ocupación de lugares de culto en señal de protesta por determinados problemas sociales o intraeclesiales aparece a sus autores como un fenómeno en línea con la doctrina social de la Iglesia. La ocupación de los lugares de culto es un modo de instrumentalizar la protesta, de cara al público en general, cuando ya han fallado otras instancias más pacíficas. Estas ocupaciones de lugares de culto no son sino una aplicación en el ámbito intraeclesial de la enseñanza dispensada por la doctrina de la Iglesia con relación a la vida social.

El hecho de que los lugares ocupados sean lugares de culto no modifica substancialmente la valoración ética del fenómeno. En realidad, dicen, no la modifica ni siquiera accidentalmente. Porque ¿qué es un lugar de culto? O mejor, ¿qué se debe entender por culto?

Son muchos los que consideran a los templos como lugares de oración y de liturgia. Sobre este particular caben pocas dudas; pero ¿son solamente eso? En realidad, la reducción de la misión de los templos a sólo lugares para la oración y la realización de la liturgia parte de una concepción minimalista de lo que es ser cristiano y, más en general, de lo que ha de ser la relación del hombre con Dios. Esta relación no se reduce a la adoración, a la acción de gracias, a la petición y a la impetración del perdón por los pecados. Cristiano es el hombre que se compromete a realizar el Reino de Dios entre los hombres y esta realización entraña como cometido esencial de la misma la proclamación del proyecto de Dios sobre el mundo. Proclamación, claro está, que no puede desligarse del cumplimiento profético de denunciar la injusticia, en cualquiera de sus formas, allí donde ésta siente sus reales o se manifieste de manera más o menos violenta o falsamente pacífica.

En la noción del «culto debido a Dios» entra de lleno la denuncia profética de la injusticia. «No el que diga ¡Señor, Señor!, entrará en el Reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre». El culto no se identifica totalmente con la plegaria, sino con la aceptación del plan de Dios y el compromiso práctico de hacerlo prevalecer en la sociedad de los hombres. Un cristianismo que desatendiera el cumplimiento de la misión profética de denunciar las injusticias, alabaría a Dios sólo con los labios. La mejor tradición eclesiástica se ha servido de los templos, sobre todo por medio de la predicación, para el cumplimiento de esta misión profética de denuncia de la injusticia. Allí

está toda la predicación de los Santos Padres como testimonio de esta fidelidad a una misión entrañada en lo más íntimo y fundamental de la fe cristiana. Reducir la manifestación de la denuncia de las injusticias al ámbito de las encíclicas, pastorales o del magisterio ordinario, no deja de ser —paradójicamente— un gesto desacralizador. La vida social es considerada como poco digna y la hipersensibilidad «religiosa» se resiste a mezclar en un todo único el culto y la denuncia profética. Bien está —parecer decir algunos— que la denuncia de la injusticia se exprese, por ejemplo, en el magisterio de las encíclicas pontificias; pero estos mismos sienten repugnancia a que esa misma denuncia se manifieste en el culto y en los lugares de culto. Esto es, inevitablemente, un signo desacralizador, por cuanto que abre un cierto abismo entre el culto y la vida ordinaria de los hombres. Esta queda desacralizada y el culto queda elevado a una hipersacralización, la cual, con toda facilidad, puede acabar por hacer del culto cristiano una superestructura sin derivación o incidencia alguna en la vida de cada día, al menos a nivel social si no ya a nivel individual. Si la denuncia profética se recluye en la difícil fraseología de los documentos del magisterio y se evite el aplicar los principios doctrinales a las situaciones concretas de la vida de una determinada comunidad, podríamos llegar a situaciones límites en las que los principios, lejos de orientar la práctica diaria, sirvieran tan sólo para crear «una buena conciencia», sin incidencia alguna en la tarea de cada cual y de la comunidad cristiana en cuanto tal. ¿Para qué valen los documentos del magisterio si luego hay resistencias a aplicarlos a la existencia diaria? Los que se resisten a traducir los grandes principios doctrinales a las situaciones concretas cuando la asamblea cristiana se reúne para la celebración del culto, deberían pensar si, en el fondo, no están admitiendo el magisterio social de la Iglesia porque se trata de una admisión no comprometedora o si —más radicalmente— están incluso desaprobando el que la intervención magisterial aborde problemas que ellos consideran ajenos a la religión.

Pero, dando por supuesto que se admite lealmente la misión doctrinal de la Iglesia en lo que atañe a la recta ordenación de la sociedad, ¿cabe pensar que la Iglesia ya ha cumplido su objetivo cuando ha lanzado a la calle un magisterio? ¿No será obligación de los cristianos tratar de que esos principios doctrinales informen la existencia diaria?

Indudablemente, no basta con formular la doctrina. Es obligado intentar por todos los medios lícitos su aplicación a la vida. Y si es lícito en la vida social el recurso a las huelgas, ocupaciones y manifestaciones de protesta una vez que se han agotado los caminos de las reivindicaciones más pacíficas del diálogo y de la exposición, no hay razón para oponerse a que se recurra a la ocupación de los templos como medio para forzar pacíficamente la aplicación a la vida de los principios sociales del magisterio eclesiástico. Y esta acción, lejos de oponerse al culto debido a Dios, es —al igual que el magisterio social— un acto esencialmente religioso. La denuncia profética hecha por la Iglesia en los documentos, tiene su continuación lógica en la presión

pacífica de los cristianos que tratan de llevar a la práctica lo que el magisterio propugna. Si el magisterio es un acto religioso, religioso es también el hecho de recurrir a la ocupación de los lugares de culto para conseguir que las palabras doctrinales no queden en meras formulaciones teóricas.

Al ocupar un lugar de culto no se violenta el derecho de ningún cristiano. Se ha dicho, y por voces autorizadas de la jerarquía, que las ocupaciones de los templos perturban el derecho que tienen otros fieles a encontrar en los lugares de culto el «medio» propicio para su oración y su liturgia. ¿Se trata realmente de un derecho o más bien de un abuso de derecho? Los templos son lugares para la oración; pero ¿sólo para la oración privada y litúrgica? ¿O son también el lugar donde se reúnen los cristianos para impulsar la realización del proyecto de Dios sobre la tierra? Los templos son lugares de culto, ciertamente; pero del culto total, pleno, cumplido y este culto entraña la denuncia profética. Una ocupación de lugares del culto no es, como se dice, una perturbación del derecho a la oración de otros fieles, sino el descubrimiento de la realización plena del culto. Existe abuso de derecho cuando grupos de fieles pretenden reducir la noción y la práctica del culto a sólo la oración y la celebración litúrgica, al igual que existiría un abuso manifiesto cuando se intentare reducir la intervención del magisterio a sólo la formulación de enseñanzas «sobrenaturales». El abuso de derecho está en la reducción del cristianismo al mero pietismo, no en la aceptación de la definición de culto en toda su amplitud. Los lugares de cultos son espacios especiales en los que la comunidad cristiana ha de alimentar los impulsos necesarios para el cumplimiento de su misión en el mundo y de los que se ha de servir para la mejor realización del proyecto de Dios sobre la tierra. Si cabe comprometer el magisterio eclesial en la formulación de los principios rectores de la convivencia social, no hay lugar a excluir de los templos aquellas acciones, lícitas en sí mismas, que sirvan para el ejercicio de la denuncia profética de las injusticias en la línea de los principios doctrinales del magisterio.

Hay quienes argumentan que la ocupación de los lugares de culto es un acto de violencia y que ésta no es admisible desde una perspectiva de fe. El que las ocupaciones sean actos de violencia, resulta indudable. Se trata, con todo, de una violencia pacífica. Se las podría calificar con pleno derecho de realizaciones de «paz activa». Y ya está dicho y redicho que la ética cristiana admite la licitud de recurrir a estas medidas de paz activa o de violencia pacífica. Frente a la agresión violenta de la injusticia se responde, en este caso y agotados otros caminos previos de diálogo y exposición, con una violencia pacífica, en modo alguno desproporcionada a la violencia de la injusticia denunciada. Y el rechazar la violencia del «orden establecido» con este tipo de violencias pacíficas, es algo que la moral más tradicional ha venido defendiendo desde siempre. Ante la injusticia, siempre violenta en un modo u otro, cabe la respuesta de otra violencia pacífica. La larga casuística que

tradicionalmente viene formulando la moral cristiana, se ha referido ordinariamente a las agresiones individuales. Se ha admitido siempre que es lícito rechazar con la violencia al agresor injusto, con tal que se den determinadas condiciones. Lo formulado en una perspectiva individualista ha de ser aplicado a situaciones conflictivas de carácter social. Por ello resulta arbitrario el que se pretenda ahora identificar el comportamiento cristiano con un pacifismo a ultranza, incapaz de recurrir ni siquiera a la violencia pacífica. La disolución por parte de la fuerza pública de los grupos que se expresan violenta-pacíficamente en las ocupaciones de los lugares de culto, es un abuso de poder, máxime cuando esas expresiones de protesta no lesionan, prácticamente, lo más mínimo la convivencia de los ciudadanos. Los que consideran normal e, incluso, obligado que la fuerza pública disuelva las manifestaciones de protesta violento-pacífica, entienden —aunque no lo digan expresamente— que el poder y la autoridad no debe tolerar ningún acto de protesta o de inconformismo con la situación dada. Este criterio es anacrónico a todas luces. Y el abundamiento en este juicio nos llevaría muy rápidamente a admitir como normal que se impidiera más tarde la manifestación del inconformismo incluso verbalmente o por escrito. Así se juzga desde una «ética» totalitaria, negadora de todo derecho a la protesta de los ciudadanos; pero la ética cristiana —en defensa de la ética natural— entiende que la protesta es un derecho, que es lícita en determinadas circunstancias, y que incluso puede llegar a ser un deber. Hay ocasiones en que, agotados otros caminos de inteligencia, cabe el recurso a la protesta, tanto verbal como de acción; y si en tales ocasiones la protesta es lícita y hasta obligatoria, su represión por la fuerza resulta evidentemente abusiva. El ejercicio de un derecho no puede ser abortado por la fuerza de una autoridad o de un poder. El criterio que se opone a toda manifestación de protesta fuera de los cauces legales arranca de una concepción positivista de la convivencia social y de una concepción absolutista de la autoridad. Es un criterio anacrónico, inadmisibile ante la ética cristiana y la ética natural.

Y lo que se dice del abuso de la fuerza pública vale también para juzgar como abuso la coacción moral que se suele ejercer por parte de la autoridad. La misión de la autoridad no consiste en reprimir las manifestaciones de protesta, sino en eliminar las causas que obligan a los ciudadanos o a los fieles a manifestarse en signo de protesta. Sólo en los casos en que la protesta se evidenciare arbitraria y sin fundamento, cabría la disolución de la misma por la autoridad.

Estas reflexiones no pueden ser entendidas como una llamada a la multiplicación de las expresiones de protesta y, más concretamente, a la ocupación de los lugares de culto. Entendemos que estas manifestaciones de protesta son acciones límites, lícitas tan sólo cuando notablemente y con todo empeño se hayan agotado otros medios previos de significar ante la autoridad el descontento por una injusticia dada.

La versión antípoda de las ocupaciones de los lugares de culto puede estar expresada por las decisiones, tomadas en algunas ciudades de varias naciones, de suspender temporalmente —principalmente durante uno o varios domingos— la celebración de la Eucaristía. Se trata de una «desocupación» de los lugares de culto.

La reflexión que valore estas «desocupaciones» de los lugares de culto debería recorrer la misma argumentación formulada sobre las ocupaciones. La «desocupación» no es sino un modo de expresar la protesta de una comunidad cristiana ante una injusticia impuesta por la situación, la autoridad o la fuerza. ¿Es lícito este modo de protesta?

Se ha dicho por ahí que el sacerdote que suspende temporalmente la celebración de la Eucaristía para significar públicamente una protesta ante una injusticia está contrariando la misión sacramental para la que fue promovido al sacerdocio. El argumento, de ser válido, debería extenderse igualmente a toda la comunidad de los fieles cristianos en razón de que también éstos han sido incorporados a la fe en la Iglesia para tomar parte activa en la celebración de la Eucaristía. El compromiso del bautismo está todo él orientado a la participación en la celebración eucarística hasta el punto de que no podría ser dispensado el sacramento del bautismo a quien expresamente se negare a tomar parte en la celebración de la Eucaristía. Así pues, el argumento aducido respecto a los sacerdotes, debería ser válido igualmente para todo cristiano. Pero ¿tiene valor auténtico esta argumentación o es sólo un verbalismo demagógico, muy apto para dirigir la opinión pública no formada contra estos gestos de protesta consistentes en la suspensión temporal de la celebración de la Eucaristía?

El sacramento de la Eucaristía, como todos los demás sacramentos, son acciones de la Iglesia y para la Iglesia; pero de una Iglesia entendida en su totalidad o complejidad plena. La Iglesia es el instrumento de la implantación del Reino de Dios entre los hombres y todo lo de la Iglesia —a comenzar por las acciones sacramentales— es para que ella cumpla su misión entre los hombres. Si la Iglesia no es un valor absoluto en el sentido de que está al servicio del cumplimiento del proyecto de Dios sobre el mundo, carece de todo sentido el formular que ante la celebración de la Eucaristía haya de ceder cualquier otro aspecto de la misión de la Iglesia, entre otros el de su misión profética de denunciadora de la injusticia «que clama al cielo». No se puede invocar a la Eucaristía como una coartada para impedir que la Iglesia cumpla con su misión. El cumplimiento de esta misión es de entidad superior a la misma celebración de la Eucaristía en el sentido de que la celebración eucarística tiene como objeto significar y causar la misión de la Iglesia. No es la Iglesia para los sacramentos, sino éstos para la Iglesia. Los bautizados y, entre ellos, los sacerdotes, están consagrados para la celebración de la Eucaristía, pero esta celebración, a su vez, es instrumento para la realización de la misión de la Iglesia. Los sacramentos

son medios con que cuenta la Iglesia para adelantar en su incorporación a Cristo, a fin de prolongar en la tierra la misión del Redentor e implantar el Reino de Dios. Instrumentos de santificación para el cumplimiento mejor de la misión de la Iglesia, ésta no puede enfeudar el cumplimiento de su obligación profética ante el honor debido y la entidad reconocida a los sacramentos.

Así pues, cuando las circunstancias dadas aconsejan la suspensión temporal de la celebración de la Eucaristía a fin de que la Iglesia pueda cumplir con su misión de denunciadora de las injusticias mediante un gesto público capaz de alertar las conciencias de los miembros de la comunidad, no hay en esta determinación ningún rebajamiento del respeto y del valor de los sacramentos, sino una afirmación de que éstos están al servicio de la misión de la Iglesia.

Se trata, evidentemente, también aquí de un caso límite. Se requiere, por ello, una reflexión madurada que considere la oportunidad, conveniencia y hasta necesidad de llegar a ese gesto profético y, en situaciones normales, no debería procederse a imponerlo sino en comunión con el obispo. Dígase lo mismo respecto a la suspensión de la homilía. Y ya es sabido cómo algunos obispos de la comunidad cristiana de España y de otras naciones han impuesto a sus sacerdotes la obligación de suspender temporalmente la predicación homilética durante algunas celebraciones eucarísticas dominicales.

Se suele invocar a este respecto el derecho de los fieles a participar activamente en la celebración dominical de la Eucaristía. También podría decirse lo mismo sobre el derecho de los fieles a que se les dispense la Palabra de Dios en la homilía dominical. Pero, ¿se trata de un derecho absoluto o, más bien, de un derecho condicionado al cumplimiento de la misión total de la Iglesia en el mundo? El derecho de los fieles que reclaman la celebración dominical de la Eucaristía puede entrar en colisión con el cumplimiento de la obligación que tiene la Iglesia de proceder a la denuncia profética de la injusticia, y en este caso de colisión de un derecho y de una obligación, que debe optar por el cumplimiento de la obligación que construye a toda la comunidad cristiana. Si la Eucaristía es un medio para el cumplimiento de la misión de la Iglesia, está claro que la obligación de realizar en la tierra el objetivo de la Iglesia ha de prevalecer sobre el derecho a la utilización de los instrumentos dispuestos por Cristo para la mejor realización de la misión eclesial.

El Derecho Canónico, con sus leyes relativas a la suspensión «a divinis» y al «entredicho», marca una buena pauta al significar mediante esa legislación que la misión de la Iglesia está por encima de la celebración sacramental. Lo que durante siglos ha parecido normal como resorte punitivo o coactivo a fin de salvaguardar la misión de la Iglesia, ¿dejará de ser lícito cuando se utiliza como modo de cumplir esa misión? Si la suspensión de la celebración de la Eucaristía en una comunidad puede ser impuesta como correctivo para resolver un problema intraeclesial, ¿no podrá procederse a una suspensión similar

cuando se trata de corregir una injusticia que contraría al proyecto de Dios sobre los hombres? La suspensión de la Eucaristía como medida punitiva o coactiva tiene como fin provocar la conversión del individuo o de la comunidad que, por su modo de actuar, contraría al proyecto de Dios; y, siendo esto así, ¿no se podrá considerar como lícita la suspensión de esa misma Eucaristía para, mediante un gesto de alcance público, tratar de causar la corrección de una injusticia en la sociedad?

Son muchos los que se escandalizan ante una determinación de este tipo. En su escándalo hay mucho, indudablemente, de sorpresa ante una novedad cuyo contenido y objetivos no les han sido suficientemente explicados. Pero en la medida en que se vaya abundando en la idea de que la Iglesia es un instrumento para la implantación del Reino entre los hombres, aparecerá cada vez más claro que las acciones sacramentales no son un fin en sí mismas, sino medios dados por el Señor para el mejor cumplimiento de la misión de la Iglesia y que si, como norma general, el medio ha de ser utilizado, cabe también, en un determinado contexto sociológico, que la suspensión temporal del medio sirva para un mejor logro del fin de la comunidad cristiana entre los hombres.

LA SUPRESION DE LA EUCARISTIA POR DEFECTO DE LA COMUNIDAD

Con esto por delante, podemos ahora abordar el tercer capítulo que se ofrece a nuestra reflexión: la suspensión temporal de la Eucaristía en aquellas comunidades cristianas que, en razón de las divisiones internas existentes entre los miembros de la comunidad, no tienen de ésta sino el nombre o poco más.

Hay que apresurarse a decir que las divisiones de opciones políticas no son, por sí mismas, destructoras de la comunidad cristiana. Las opciones políticas, de por sí, no afectan a la unidad de la fe, de la esperanza y de la caridad. El cristiano es totalmente libre en la admisión o el rechazo de una u otra opción política concreta, siempre y cuando el contenido de las mismas no esté en contradicción con los datos fundamentales del orden natural y de la fe. La libertad de opción política no tiene otros límites sino los impuestos por la afirmación de los derechos naturales y por las exigencias fundamentales de la fe. No hay ningún sistema político concreto que deba ser preferido a otros sistemas políticos en razón de la fe. Existen, eso sí, unos mínimos requeridos sin cuya afirmación —y actuación práctica— no le es posible al cristiano vincularse a los sistemas políticos, y aun en estos casos debe distinguirse, con Juan XXIII, lo que pertenece a los presupuestos filosófico-políticos de tales sistemas y lo que permanece en la esfera de la actuación política y social práctica. En cuanto esta actuación práctica no implique la afirmación de unos presupuestos contrarios al derecho natural y a las exigencias fundamentales de la fe, el cristiano puede prestar su colaboración a los sistemas políticos y sociales que,

en su teorización, no concuerdan, sino que contrarían, con las afirmaciones que el cristiano profesa. Por otra parte, no basta con que un sistema político concreto afirme en su teoría cuanto el cristiano puede y debe exigir como fundado en el orden natural y en los principios básicos de la fe; es necesario que tal afirmación no se vea luego permanente y fundamentalmente contrariada y negada en la actuación práctica.

Esto dicho y vivido, la diversidad de las opciones políticas entre los miembros de una comunidad cristiana no son razón suficiente, por sí solas, para afirmar que no existe tal comunidad. De hacerlo, llegaríamos a la triste y tiránica situación de vincular la fe a un determinado sistema político, lo que a la corta o a la larga derivaría —paradójicamente— en un teocratismo del peor estilo.

Sin embargo, las divisiones políticas, aunque legítimas, pueden erosionar la caridad entre los miembros de una misma comunidad cristiana y enfrentarlos de tal modo que el odio, el espíritu de venganza, el revanchismo, la oposición desleal y violenta llegue a extremos tales que haga saltar por los aires al espíritu de caridad. Estos frutos amargos no son floración necesaria de la diversidad de las opciones políticas, sino de la falta de ciudadanía, de la carencia de una afirmación sentada del pluralismo social, del insuficiente espíritu de libertad. Sea lo que fuere, el hecho es que la división de opciones políticas concretas deriva, frecuentemente, en enfrentamiento de voluntad y en ruptura de la caridad. ¿Puede seguir celebrándose la Eucaristía en tales condiciones de odio y de pasión desatada?

La Eucaristía es signo o expresión de la unidad existente entre todos los miembros de una comunidad cristiana; pero no sólo es signo. Es también —y sobre todo— causa de abundamiento, de acrecentamiento, de perfeccionamiento de la unidad. Es también perdón de los pecados y, por ello, sanación de nuestras divisiones más profundas. En principio, pues, una comunidad carcomida por la división reclama, más que ninguna otra, la celebración de la Eucaristía. Con una condición, sin embargo: que los miembros de la comunidad tengan conciencia de la situación anormal en que sus divisiones les sitúan y aporten la voluntad de superarlas, si no en sí mismas, sí en las derivaciones de enfrentamientos de odio y de venganza en que están colocados o instalados. Donde hay división tiene que haber Eucaristía porque el acercamiento humilde y arrepentido a la causa de nuestra unidad no es tan sólo signo de la unidad ya lograda, sino sobre todo expresión significativa de la unidad a que se tiende. Porque la Eucaristía es causa de unidad, el signo de la unidad nunca es totalmente elocuente o manifiestativo de una perfección de unidad. Lo que cuenta es la voluntad de rehacer y construir la unidad.

Hay que andarse, por ello, con pies de plomo antes de determinarse a suspender la celebración de la Eucaristía en razón de que no existe unidad entre los miembros de una comunidad. La Iglesia no es una sociedad de justos, sino de peregrinos hacia la justicia, de hombres

viandantes hacia la unidad. El hecho de que no exista unidad entre los miembros de una comunidad no es razón suficiente para suspender la celebración de la Eucaristía. La razón suficiente de la suspensión hay que situarla en la falta de voluntad de los cristianos en rehacer la unidad perdida o aún no lograda. Resulta terriblemente impropio, que al tiempo que se presiona aquí y allá para que se admita la intercomuni6n entre las diversas Iglesias cristianas, vaya creciendo en los ambientes cat6licos el criterio de suspender la celebraci6n eucarística porque se denuncia un defecto de existencia de unidad entre los miembros de la misma comunidad. Si la voluntad de caminar hacia la unidad es para muchos raz6n suficiente para el establecimiento de la intercomuni6n, esa misma voluntad es suficiente para no suspender la celebraci6n de la Eucaristía en el seno de una comunidad cuyos miembros viven en situaci6n de divisi6n.

Y en los casos en que no existe la conciencia del pecado de la divisi6n y, por ello, la voluntad de rehacer la unidad perdida? ¿C6mo actuar en aquellas comunidades cristianas en que se ha enquistado la divisi6n y no se advierte sntoma alguno sincero de rehacer la unidad?

La celebraci6n de la Eucaristía en estas condiciones, dicen, resulta alienante. Crea la «buena conciencia» de los que participan en la celebraci6n y esta participaci6n les impide ahondar y ver que al signo puesto de la unidad no se le corresponde en la vida diaria ni con una existencia de unidad ni con una voluntad de recuperarla. El signo de la unidad impide advertir la hondura de la divisi6n. Lejos de causar unidad, la Eucaristía, celebrada en estas condiciones, coopera al mantenimiento de la divisi6n. Estamos con esto tocando los lmites de lo absurdo y de lo monstruoso.

Parece, a las primeras de cambio, que en estas condiciones debera imponerse la suspensi6n temporal de la Eucaristía a fin de evitar la alienaci6n que esta procura a los creyentes en quienes la imposici6n del signo no se ve acompaada por la voluntad de rehacer la unidad y de beneficiarse de la causa de una unidad para acabar con la divisi6n. Antes, sin embargo, de llegar a esta determinaci6n —que resultara lícita y obligada en el caso de ser cierta la alienaci6n— debemos esforzarnos en procurar la conversi6n de los miembros de la comunidad. La convocaci6n de la asamblea cristiana es una oportunidad extraordinaria para dispensar a los creyentes una catequesis que les revele la contradicci6n de su existencia en la divisi6n. «No se debe apagar el rescoldo que a ún humea». Todos los esfuerzos han de concentrarse en espabilar la d6bil llama de la caridad y en aniquilar las cenizas de los odios y de los rencores. La invitaci6n insistente a la conversi6n ha de preceder a cualquier otra medida. Tambi6n aqu, como en los dos casos antes considerados, han de agotarse previamente todos los caminos del di6logo, de la exhortaci6n, de la denuncia prof6tica de la divisi6n, de la llamada a la reconciliaci6n de los espíritus. Sin estas providencias, es f6cil que la suspensi6n temporal de la celebraci6n eucarística no sirva

sino para atizar los enfrentamientos y las divisiones en el seno de las comunidades cristianas.

Pastoralmente podría pensarse en sustituir la celebración de la Eucaristía por una celebración de la palabra, orientada a provocar la conversión, obtenida la cual —aunque no fuere sino como un prelude de una mejor buena voluntad— debería volverse a la celebración eucarística.

No se trata, pues, de mantener la celebración de la Eucaristía a toda costa. La celebración eucarística en condiciones indignas, nos haría reos del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, según la amonestación de San Pablo; pero tampoco se trata de prescindir frívola y superficialmente de la participación de un mismo Pan y de una misma Copa. El centro de interés se sitúa en la conversión para la reconciliación, y para alcanzar este necesario objetivo parece aconsejable invitar a la comunidad a la celebración de la palabra, aunque se prescinda temporalmente de la celebración eucarística. No es solución dejar a la comunidad en la estacada, sino procurar traerla a la conversión, a fin de que cuanto antes pueda restablecer la mesa común de la Eucaristía. El objetivo de la suspensión temporal de la celebración de la Eucaristía será siempre el restablecimiento de esa misma celebración, previa la conversión de los miembros de la comunidad. Si este objetivo se persigue noblemente, no hay reparo mayor para aceptar como teológica y pastoralmente válida la suspensión temporal de la Eucaristía.

Queda aún en pie, por último, el problema sobre la validez o invalidez de la celebración eucarística en los casos en que la comunidad sea realmente inexistente por las divisiones fundamentales que medien entre los miembros de la comunidad. La doctrina tradicional, atenta a la doble cualidad que concurre en la acción eucarística —sacrificio y sacramento— viene respondiendo unánimemente que la celebración de la Eucaristía es válida incluso cuando no hay comunidad alguna que participe en la acción. En la actualidad hay teólogos que ponen en entredicho esta afirmación tradicional, renovada en los últimos tiempos por el magisterio de los Papas. Este, sin embargo, no es el caso que aquí se plantea. El problema considerado no consiste en la falta física de una comunidad que participe en la celebración, sino en la inexistencia de una comunidad moral, esto es, de una congregación de fieles unidos en la caridad, además de estarlo en la fe y en la esperanza. Existente la comunidad física, no existe entre sus miembros el nivel mínimo de la caridad requerido para que se pueda hablar de auténtica comunidad. ¿Es válida la celebración en estas condiciones?

No nos atrevemos a formular una respuesta terminante, aunque somos conscientes de que la doctrina tradicional no ha considerado esta cuestión en sus términos precisos y que, en consecuencia de ello, resultaría arbitrario invocar el magisterio para desautorizar el criterio que aventurase —como parece lo más probable— un juicio negativo

sobre la validez de tal celebración eucarística. Pero, sea cual fuere la respuesta teórica a este problema, juzgamos que la cuestión no debe considerarse en un planteamiento meramente teológico. Debe ser estudiada simultáneamente desde una perspectiva pastoral. Y desde esta perspectiva es claro que para la consideración del problema valen las reflexiones anteriormente expuestas. Por ello, y dado que hay una fundamental incidencia pastoral en el problema, resulta ociosa la resolución del tema en términos puramente teóricos.

LA AUTORIDAD EN
EN LA IGLESIA

Lucas Gutiérrez

Todo estudio sobre la Autoridad tiene hoy un riesgo. En el plano de la sociedad civil y en el de la Sociedad específica que es la Iglesia.

Creo que se cae ya en el tópico cuando se habla de crisis; crisis de Autoridad o crisis de obediencia. Ambas supuestas crisis tendrían un origen común. Yo no creo que se trate de crisis; ni de autoridad ni de obediencia; ni de libertad. Lo que sucede es que han cambiado los supuestos de la autoridad, sobre todo en el plano de la Eclesiología. Pero también en el plano de la sociedad en general. De una autoridad considerada como *forma* de sociedad, con toda la carga ideológica que la palabra escolástica «forma» había introducido en una idea general de la sociedad. Desde ese plano *formal* de la autoridad, ésta ocupaba un lugar preponderante en la configuración total de la sociedad, que quedaba estructurada de una manera vertical desde la autoridad misma. O desde más allá de la autoridad; una especie de teocracia, en la que la autoridad venía a ser como una encarnación de Dios entre los hombres. Una estructura vertical desde la cumbre.

La Eclesiología anterior al Vaticano II, desde la de nuestros catecismos hasta la de los manuales de las Escuelas de formación teológica, estaba estructurada fundamentalmente en sentido vertical descendente. Preguntar por la Iglesia era preguntar por su ordenación jerárquica, la estructura jerárquica dejada a ésta por su fundador.

Preguntar por la naturaleza de la Iglesia venía a ser un cuestionarse por la naturaleza de su Jerarquía. La Iglesia se estructuraba vertical-

mente desde su cumbre. La Iglesia es Iglesia porque ha sido fundamentada sobre la piedra angular de Pedro y de sus sucesores. La misión de los cristianos es ante todo una dependencia y una obediencia.

Puede decirse que en la eclesiología tradicional *en el principio era la Autoridad*.

El Concilio Vaticano I dedicó todos sus esfuerzos al estudio de esta función y estructura jerárquica de la Iglesia. De haber podido continuar sus sesiones es posible que hubiera estudiado otros aspectos, pero de todas maneras poco hubiera variado el resultado final, ya condicionado por la doctrina prevalente sobre la Autoridad y el Primado.

Mientras parece lo lógico que la doctrina sobre la autoridad dependa de la doctrina sobre la naturaleza de la Iglesia, allí sucedió al revés: la naturaleza de la Iglesia sólo puede ser entendida desde su constitución jerárquica.

Lo que hoy se llama tantas veces crisis, —de autoridad o de obediencia—, no es otra cosa que un cambio en la manera de entender la autoridad dentro de una visión más amplia de la naturaleza de la Iglesia. Nuevo encuadre, pero no negación. Nuevo encuadre dentro de una visión panorámica de la Iglesia entera, en la que no todo es autoridad ni todo obediencia.

En este estudio me preocupa sobre todo la descripción de este nuevo encuadre. Por eso creo necesario trazar primero los rasgos constitutivos de la Iglesia misma, para después integrar dentro de esa Iglesia la función de la Autoridad. Que nadie se extrañe si dedico la mayor parte del estudio a la Iglesia misma en su esencia. Sólo al final de ese estudio se podrá intentar hablar sobre la autoridad. En el principio no es la Autoridad. En el principio es la Iglesia Misterio, la Iglesia Pueblo de Dios. Tal y como nos es presentada por el Vaticano II, mucho más ambicioso que el Vaticano I.

La Eclesiología derivada del Vaticano I presenta las siguientes características bien definidas.

- a.—es una visión de la Iglesia desde la Jerarquía como supremo analogado;
- b.—supone una subordinación total de los miembros bajo la Jerarquía, recibiendo, en tanto miembros, toda su categoría de la autoridad jerárquica;
- c.—todo el ser de la Iglesia se ordena en relaciones de autoridad-obediencia;
- d.—supone una hipertrofia de autoridad; es claramente clerical al ocupar el clero la cúspide de la pirámide y organizarse bajo él toda la Iglesia;
- e.—es una visión jurídica, canónica y jerárquica de la Iglesia.

Todos los demás elementos pasan a un segundo plano, aun en el caso de que sean tenidos en cuenta. La mayoría de los tratados de Ecclesia simplemente los omiten; o los despachan como puro trámite en unas pocas páginas.

I.—ECLESIOLOGIA DEL VATICANO II

No voy a referir las vicisitudes del Esquema dentro del Aula Conciliar, su rechace por los Padres, el trabajo para lograr una nueva visión del problema, hasta llegar a la redacción del Esquema que sería definitivamente aprobado por los Padres. Pero sí quiero destacar los dos cambios fundamentales de visión: la inclusión de los dos primeros capítulos, prácticamente nuevos, que van a situar la Ecclesiología en una nueva perspectiva.

a).—La Iglesia es considerada ante todo como *Misterio de salvación*. La visión prevalentemente *jerárquica y jurídica* será sustituida por una visión *sacramental* de larguísima consecuencias.

- 1.—Pasa a primer término el Misterio de Cristo: Cristo sacramento original de salvación, como Misterio del encuentro de Dios con los hombres en la sacramentalidad de Cristo, anunciado y recibido en la fe, y hecho presente y recibido en el sacramento.
- 2.—En el mismo primer plano se sitúa el Espíritu de Cristo, realizador en los hombres del Misterio de Cristo en un renovado y permanente Pentecostés, por la presencia del Espíritu que Cristo envió de junto al Padre, cuando fue constituido Kyrios en su glorificación.
- 3.—El Espíritu de Cristo realiza la presencia salvadora del Misterio de Cristo en la sacramentalidad de su Iglesia: cuya única misión plena consiste en ser sacramento universal de salvación como realizadora del Misterio salvador de Cristo desde su Espíritu entre los hombres.
- 4.—Por ser *sacramento universal de salvación*, es *presencia salvadora* del Misterio de Cristo que salva; ésta es su misión de totalidad. Pero lo es en *visibilidad sacramental*, que prolonga y actualiza la presencia del Cristo, sacramento visible del encuentro de Dios con los hombres, cuando la Humanidad de Cristo ya no es visible, por haber ascendido junto al Padre, arrebatado en su Gloria; y en ella y desde ella constituido Señor para actuar salvadoramente en la visibilidad sacramental vicaria de su Iglesia.
- 6.—La Iglesia es el *sacramento visible* de la presencia del Señor; es sacramento de Cristo: en el *Anuncio* de su

Misterio y en la aceptación en fe de su Misterio; en la *Actualización* real de su Misterio, significado y realizado por el sacramento, administrado y recibido.

- 6.—Desde esas dos realidades sacramentales: anuncio-fe, sacramento ministrado-sacramento recibido, la Iglesia crece como sacramento universal de salvación entre los hombres.
- 7.—Naturalmente que aquí algo tiene que hacer el sacerdocio y la jerarquía. Mucho tienen que hacer. Pero ni lo hacen todo, ni lo son todo. La función jerárquica es función dependiente de la misión sacramental de la Iglesia, como sacramento del encuentro con el Misterio de Cristo desde su Espíritu.
- 8.—Incluso en los binomios: anuncio-fe, sacramento ministrado-recibido, el primer término de ambos binomios tiene solo categoría de medio, mientras que la segunda parte del binomio tiene categoría de fin. Lo que quiere decir que la Iglesia es ante todo la comunidad que crece desde la fe en el Misterio de Cristo; desde el Misterio recibido; desde Cristo; desde su Espíritu dado a todos cuantos se han abierto a la fe y al sacramento; reunidos y congregados en la visibilidad de la fe *profesada* y del sacramento *recibido*. Guiada a su plenitud de crecimiento por quienes la dirigen a su consumación.
- 9.—Sólo una visión sacramental de la Iglesia encuadra todos los elementos ordenadamente y los respeta. Sólo una visión sacramental de la Iglesia centra en una recta perspectiva la Autoridad, como una función necesaria, —no la única—, dentro de su sacramentalidad original.

Toda la Eclesiología futura tendrá que ser sacramental, sustituyendo la visión sacramental originante a la anterior visión jurídica y jerárquica. Con ello habrá jerarquía y habrá derecho. Pero no sólo habrá jerarquía. Ni siquiera habrá primariamente jerarquía.

En el principio no está la Jerarquía. En el principio está la Iglesia Misterio universal de salvación: sacramento original de la presencia del Misterio y sacramento primordial de Cristo. Sacramento original también de la presencia invisible del Espíritu de Cristo, dado en un permanente Pentecostés a cuantos crecen desde la fe y desde el sacramento.

b).—*La Iglesia como Pueblo de Dios*. Por eso el concilio ha estructurado un capítulo nuevo sobre el Pueblo de Dios, previo al estudio de las distintas funciones en la Iglesia. No es primero la Jerarquía y luego el Pueblo de Dios. Primero es el Pueblo de Dios, creciendo desde la fe común y desde el encuentro con Cristo en el sacramento. Pues

también la jerarquía es Pueblo de Dios; también los jérfarcas son fieles; también para ellos el Bautismo es el sacramento radical; y la Eucaristía el central, como asociación universal al misterio del culto abierto por Cristo al Padre; antes de pensar en la concreta función que pueda tener el sacerdocio ministerial en esa misma Eucaristía.

- 1.—La Iglesia es sacramento universal de salvación creciendo unida y congregada desde la fe profesada; en la posesión del Misterio de Cristo por la fe; y creciendo reunida y congregada, desde el sacramento que reúne en la fe y lleva el signo de la unidad realizada en la presencia del Señor en la Eucaristía.
- 2.—Como Pueblo de Dios posee el Misterio de salvación dentro de sí. Está en posesión del Espíritu de Cristo; alienta y vive desde este Espíritu; se proyecta salvador sobre el mundo desde este Espíritu; y camina hacia la plenitud mesiánica de este Pueblo.
- 3.—Para crecer desde la fe y desde el sacramento Cristo es *anunciado* por el Espíritu que alienta a quienes la anuncian; Cristo es *realizado* por quienes desde El realizan los sacramentos; y crece guiado por los pastores de su Pueblo, para que el Pueblo entero de Dios crezca como sacramento universal de salvación para el mundo, hasta que venga el fin.
- 4.—El Magisterio no es lo primero. Lo primero es la fe. No es la fe por el Magisterio, sino el Magisterio por la fe. Y el ministerio por el sacramento y no viceversa. El ministerio es una función. La Iglesia es más que una función. Es una misión universal de salvación. El Pueblo de Dios no es una función. Es también una misión universal. La jerarquía no es siquiera la única función. Hay multitud de funciones; todas brotan de la misión universal. No manan las funciones la una de la otra. Manan de la fuente común. Aunque manen ordenadas. Pero no con un orden unidireccional, sino *interrelacional*, como más tarde veremos. El Pueblo de Dios no crece desde la Jerarquía, aunque crezca en la Jerarquía y en el laicado y en la vida religiosa. Crece como sacramento universal desde Cristo y desde su Espíritu; crece desde la fe en Cristo y desde el sacramento de Cristo. «Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos... Poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz» (Eph. 4, 3-6).

- 5.—Todo el Pueblo de Dios, creciendo desde la fe y congregado en la unidad del sacramento, ha recibido el Espíritu de Cristo para vivir congregado en la fe y para vivir desde la fe su misión salvadora del mundo. Todo el Pueblo de Dios crece desde el sacramento, desde su unidad bautismal y desde su unificación eucarística, dinámica y en marcha. Todo el Pueblo de Dios se consagra y consagra el mundo por Cristo al Padre; todo el Pueblo de Dios camina en la esperanza hacia la segunda venida del Señor que nos ha de consumir a todos en El.

c).—*La Iglesia como «communio» en la fe, en el sacramento y en el Señor.* La Iglesia entera, sacramento universal de salvación y Pueblo de Dios, es una «communio» en la fe, en el sacramento, en el Señor y en el Espíritu. También la «communio» es algo anterior a las funciones y expresa una dimensión más honda; desde ella hay que entender las funciones, pues éstas sirven a la «communio» original.

- 1.—Todo el Pueblo de Dios crece desde la «communio» en la fe, encuentro viviente con el Señor, realizado desde el Espíritu, prometido y dado en Pentecostés permanente. Espíritu dado a la Iglesia entera, que crece desde El.
- 2.—La fe no brota del Magisterio. Sino que el Magisterio ratifica y confirma la fe vivida ya en la Iglesia desde el Espíritu de Cristo en una «communio» vital. El Magisterio no crea la fe del Pueblo de Dios, sino que sirve a la fe para garantizar en casos dados la permanencia de una «communio» previa de todo el Pueblo de Dios.
- 3.—La fe, antes de ser autoridad y obediencia, es «comunión». Y después de la autoridad y la obediencia sigue siendo «comunión». *Comunión ratificada*, pero comunión. Y ratificada precisamente para que siga siendo comunión.
- 4.—El Magisterio brota de la Iglesia, de la «communio» en el Espíritu de fe y para servicio de la misma «communio». La asistencia especial del Espíritu no les viene al Papa y los Obispos sino del Espíritu que alienta la «communio» en la fe del Pueblo de Dios. Pero la «communio» en la fe desde el Espíritu que ha sido dado a la Iglesia para que se mantenga firme en el Señor, es la que penetra plenamente la función peculiar del Magisterio desde el mismo Espíritu y para servicio de la misma «communio», origen y término de la acción y función magisterial.

- 5.—Puede haber, muchísimas veces hay, verdadera «communio» desde el Espíritu, antes y sin que haya actuado el Magisterio. Cuando este ha intervenido desde el Espíritu no ha creado nada; ha ratificado lo que la Iglesia vivía desde su comunión en el Espíritu.
- 6.—¿Por qué el Magisterio ha de sentirse tan desligado de esta «communio» que no llegue a darse cuenta de que no es él el que crea la «communio», sino que es la «communio» la que le da sentido a él? ¿Por qué debe la Iglesia entera vivir pendiente únicamente del magisterio, en vez de vivir el Magisterio pendiente de la «communio» vital en la fe de todo el pueblo de Dios? Al fin el magisterio actúa pocas veces; mientras que el Espíritu alienta la «communio» en la fe permanentemente.

Hay un hecho un tanto extraño y desconcertante: quienes ven la Iglesia desde una perspectiva únicamente jerárquica y magisterial, alaban, no obstante aquel fervor magisterial, y alaban con entusiasmo paroxístico aquellos casos del pasado de la Iglesia en los que la fe del Pueblo de Dios se adelantó al magisterio y al saber de los doctores. Por ejemplo en el caso de la Inmaculada.

Pero lo que alaban en el pasado lo juzgan absurdo e imposible en la fe de la Iglesia y del Pueblo de Dios del siglo XX. Cuando, bien miradas las cosas desde su profundidad, siempre la «communio» en la fe desde el Espíritu ha precedido a la acción del Magisterio, que ha ido interviniendo parcamente en la historia del Pueblo de Dios; mientras la «communio» en la misma fe y desde el mismo Espíritu ha actuado siempre y alentado la vida toda del Pueblo de Dios.

El Pueblo de Dios, antes de dividirse en funciones: *docente* y *discente*, es Pueblo de Dios *creyente* desde el Espíritu, que confirma en su fe a su Iglesia y vive y vivirá en ella hasta la consumación de los siglos.

- 7.—Cuanto se ha dicho de la «communio» en la fe debe decirse de la «communio» en el sacramento, como realidad de base de la Iglesia, Misterio de salvación y Pueblo de Dios. También aquí la comunión eclesial en el sacramento, —Bautismo y Eucaristía fundamentalmente—, es una realidad primigenia, superior y anterior a la función de servicio del ministerio sacerdotal de primero o segundo grado, que es medio, —medio necesario, desde luego—, para realizar la «communio» en el Misterio sacramental de la unidad.
- 8.—La misma «communio» del Pueblo unido bajo la guía de los Pastores, en su caminar peregrinante, da pleno sentido a lo que tantas veces se ha presentado como antinomia autoridad-obediencia.

Iglesia como Sacramento universal de salvación, Pueblo de Dios reunido y peregrinante, comunión en la fe, en el sacramento y en la vida, dirigida hacia el pleno crecimiento en Cristo, son las realidades fundamentales y fundamentantes de la estructura eclesial. A la primitiva visión jerárquica y jurídica de la Eclesiología antigua, ha sucedido la visión sacramental. En la sacramentalidad se salva el elemento místico fundamentante. Y se encuadra, precisamente por su condición de visibilidad sacramental, la función sacerdotal y jerárquica.

Signo manifiesto de este cambio de perspectiva es el hecho de que, en la Constitución sobre la Iglesia, el capítulo dedicado a la función jerárquica venga en tercer lugar, precedido del capítulo sobre la Iglesia Misterio y sobre la Iglesia Pueblo de Dios. Es también significativo el uso de la terminología empleada por el Concilio: el adjetivo «jurídico» no es usado ni una sola vez en toda la Constitución; y la palabra «jurisdicción» sólo se usa en dos ocasiones y en un contexto bastante periférico.

Mientras que hay otra serie de palabras claves, insistente y sistemáticamente repetidas, que expresan conceptos necesarios para quien quiera tener idea exacta de la Eclesiología del Concilio.

Junto a la palabra «communio» y sus variantes: «communico», «communis», usadas cuarenta y seis (46) veces, lo que indica la importancia del concepto expresado por ellas, está la palabra «unio» y «unitas», utilizadas cuarenta y siete veces (47), con un valor muy semejante al de la «communio». Dígase otro tanto de la palabra «missio» y las formas variantes del verbo «mitto», utilizadas treinta y tres veces (33).

Por eso estoy convencido de que la imagen de la Iglesia Misterio, la Iglesia Pueblo de Dios, la Iglesia Comunión, la Iglesia Misión y la Iglesia Unidad son el punto de arranque de la nueva Eclesiología. Todas ellas responden a la visión sacramental de la Iglesia, que viene a sustituir la anterior visión jurídica. ¿No sería también sintomático que, mientras la Constitución no usa ni una sola vez el adjetivo «jurídico», se use cuatro veces (4) en la breve «Nota explicativa».

Sería sumamente útil recoger todos y cada uno de los textos de la Constitución en los que aparece la palabra y el concepto de «communio», «unio» y «unitas», «missio» y «mitto», pero esto alargaría excesivamente este estudio. Habría que añadir a los textos de la Constitución los que se encuentran en los Decretos PO y AA, sobre el sacerdocio y el laicado.

d).—*La Iglesia Misterio y Pueblo de Dios como unidad y misión.*

- 1.—*La Iglesia como Misión.* El concepto de misión configura una imagen de la Iglesia en el plano de sacramento salvador, que encuadra en una unidad superior el binomio, tantas veces antitético, autoridad-obediencia, logrando una concordancia de aparentes opuestos.

La «Missio» articula todo el orden del Misterio, desde el orden de las Misiones trinitarias, hasta su proyección en el ser misional de la Iglesia entera.

Para terminar en las realizaciones de ese ser misional a través de las distintas funciones: sacerdotal, laical y religiosa. Con ello toda la realidad de la Iglesia es misional; lo que quiere decir que toda la Iglesia es, por misional, obediente. Y en vez de autoridad, en el sentido corriente de la palabra, es diaconía, servicio. Otra palabra muy usada por el Concilio, pero que no sé hasta qué punto ha quedado en solas palabras.

- 2.—Con ello, a las funciones o servicios subyace el contenido «misional». Misional con el sentido de misión de salvación. La importancia de esta inserción del ser misional en las funciones radica en que al entramado jurisdiccional y autoritario le da savia de vida el ser sacramental de la Iglesia. Quiero decir que las funciones no son únicamente funciones, sino funciones misionales. La Iglesia entera, como continuadora de la Misión del Hijo por el Padre, y de la Misión del Espíritu por el Hijo desde el Padre, se hace misión de salvación para los hombres todos en la función-misión del sacerdocio, en la función-misión del laicado, y en la función-misión de la vida religiosa. Las funciones son distintas, pero todas realizan la misión de la Iglesia, porque son funciones-misión.
- 3.—La misión unifica lo que las funciones aparentemente separaban. La aparente antinomia autoridad-obediencia se integra en una verdadera unidad misional, en la que todos obedecen, pues son seres misionales, todos sirven a la universal misión salvadora.
- 4.—Unificados en la Misión universal de la Iglesia, y realizadores en servicio a esa misma misión universal de su propia función misional. Con ello la función no queda en simple función, lo que daría una tónica demasiado mecánica y jurídica a la función. Sino que la función queda penetrada hasta su íntima esencia por un ser misional, manifestación del ser misional de la Iglesia destinada a ser sacramento universal de salvación.
- 5.—Esto hace que las funciones-servicios se unifiquen no por derivación fontanal de una función de la otra, sino por unificación en la Misión original sacramental de la Iglesia misma. Esto necesita todavía algunas precisiones. La misión eclesial que cumple el laicado, dimanante del bautismo, de la confirmación y de la

Eucaristía y en muchos casos del sacramento del matrimonio, es misión propia por la que la Iglesia se realiza como sacramento salvador en los laicos. No es misión derivada y conferida a los laicos por el sacerdocio. Los laicos tienen toda la responsabilidad personal nacida de su ser cristiano en la Iglesia y para la Iglesia entera. Puede incluso hablarse de autonomía en el cumplimiento de su función misional cristiano-laical frente a la función-misión del sacerdocio. Únicamente en tanto su función-misional cristiano-laical tiende a realizar el Misterio de salvación que es la Iglesia, necesitan del servicio que presta el sacerdocio para mantenerse fielmente dentro de la verdad de su misión, para llenarse del Misterio sacramental, ministrado por el sacerdocio, para llevarlo a su realización en el mundo y entre los hombres. Y para ser guiados, sin peligro de extravío, en su peregrinar al compás de la Iglesia peregrinante.

A su vez el servicio sacerdotal debe respetar plenamente la misión eclesial del laico, sin interferirla, sin mediatizarla. Sabiendo que los laicos han recibido en la Iglesia el Espíritu de Cristo para poder cumplir plenamente su misión eclesial. Este Espíritu que han recibido les da dones de gracia y luces para interpretar los signos de los tiempos en su inserción temporal, durante la etapa de encarnación de la Iglesia. El mismo sacerdocio debe contar con este Espíritu que ha sido dado a los laicos para cumplir su misión eclesial.

- 6.—Esto supone una interdependencia dentro de las misiones a través del único Espíritu:
 - a.—Dependencia del laicado respecto del sacerdocio cuanto a la luz, y seguridad última en la luz del Misterio de su fe, para servir al Reino de los cielos, en medio de su vivir en el reino de las realidades terrenas. Dependencia del misterio sacramental recibido, principalmente en la Eucaristía, pero también en los demás sacramentos.
 - b.—Dependencia del sacerdocio respecto del laicado cuanto a la valoración de los signos de los tiempos, para no presentar una salvación intemporal que no salve a los hombres de nuestro tiempo; y para que los sacerdotes sean capaces de predicar el evangelio de tal manera que salve a los hombres de hoy y a las realidades humanas de hoy. A los laicos

les ha sido dado el Espíritu de fe, el Espíritu que esclarece su fe y la proyecta, por el don de ciencia, sobre el mundo en el que viven.

- 7.—Uno de los más graves problemas que tiene la Iglesia de hoy es no haber asimilado plenamente esta misión verdadera y propia de los laicos, que tienen que cumplir una misión que es suya: que no les viene prestada y conferida por la Jerarquía como por delegación; sino que es misión de Iglesia, pero no misión clerical o paraclerical. Las actuales tensiones entre los apóstoles seculares y la Jerarquía tienen aquí su raíz. Aunque la doctrina del Concilio ha sido clara, no se ha superado todavía toda la teología clerical que estaba al fondo de la doctrina sobre la Acción Católica de los tiempos de Pío XI.

La Jerarquía no asume la misión eclesial del laicado. Ni la misión eclesial del laicado es delegación de la misión-función de la Jerarquía. Al menos no debe serlo, aunque desgraciadamente muchas veces lo sea o lo parezca. El laicado, —y su misión eclesial—, depende en unos aspectos de la misión-función del sacerdocio. En otros es el sacerdocio y su misión quienes dependen de la misión eclesial del laicado. Son dos misiones parciales que nacen de una misma misión universal. Y se encuentran en una interrelación. Nacen dentro de un orden. Pero el nacer dentro de un orden no supone que mutuamente se suplanten. Sino que mutuamente se sirvan, cada una desde su propia misión.

La unidad total de misión eclesial subsume las diversas misiones parciales; en un orden, pero no en una suplantación. Dentro de ese orden se hace posible la misión universal de salvación de la Iglesia.

Con toda suplantación se hace imposible el cumplimiento de misión salvadora de la Iglesia Sacramento.

- 8.—Este concepto Misional de la Iglesia, y el concepto de misiones dentro de la misión universal, dará un sentido nuevo y más pleno a la falsa antítesis «autoridad-obediencia». Pues, por misional, también la autoridad es obediencia. Y todo es servicio a la misión universal de la Iglesia Misterio y del Pueblo de Dios.

El sentido misional da también un planteamiento nuevo a la vida religiosa y a las relaciones autoridad-obediencia, superiores-súbditos.

e).—*Unión y unidad en la Iglesia.* Este es un nuevo concepto fundamental en Eclesiología, sumamente fecundo. Expresa una vertiente

nueva de la única realidad que es la Iglesia Misterio, la Iglesia Pueblo de Dios, la Iglesia Comunión y la Iglesia Misión universal de salvación. Hasta el punto de ir muchas veces asociadas a las otras denominaciones en la Constitución sobre la Iglesia. Resultaría interesante analizar todos los textos sobre la Unidad y la Unión, usadas, en el más pleno sentido eclesiológico, cuarenta y siete veces (47). Pero esto alargaría mucho este trabajo. Puede hacer el lector la experiencia. A mí me basta ofrecer los conceptos fundamentales, que permiten entrar en la nueva visión de la Eclesiología del Vaticano II.

Pero hay que entender rectamente la unidad. Su punto de arranque viene de arriba: de la unitotalidad del orden Personal Trinitario en la comunidad tripersonal convergiendo en la unidad de Dios. Su inmediato contacto con nosotros se realiza en Cristo, dentro de la unidad; y en el Espíritu Santo, realizador de la unidad, en el mismo Espíritu, de cuantos integran la comunidad de la Iglesia. Se proyecta sobre los miembros todos, congregados en unidad de vida y acción. Lo que indica que se trata de una unidad vital, creciendo en cada uno hacia la unitotalidad de la Iglesia.

- 1.—No bastaría un concepto de unidad que no respetara la dimensión vital de la unidad peculiar de la Iglesia entera, como unidad que se da en todos; y se fundamenta en todos; y crece desde todos. Porque hay una unidad artificial de aglomerado. Sería la que da la atadura a un manajo de sarmientos o a una gavilla de espigas. O la que resultaría en la Iglesia si el principio de la unidad partiera dinámicamente sólo desde la Jerarquía, de donde la unidad descendería a los demás miembros.
- 2.—Hay una unidad de *unicidad*, que en parte coincide con la anterior. El adjetivo «único» es usado 13 veces por la constitución *Lumen Gentium*, pero siempre referida a Cristo. Cuando se aplica por excepción a la Iglesia, se hace relacionándola con realidades exteriores a ella. Nunca en una relación interna.
- 3.—El sentido eclesial de la unidad se fundamenta en la Unidad de Fe de todos los creyentes; unidad que brota unificante desde el Espíritu en todos. Desde la Unidad de Comunión en un mismo Espíritu, pero creciendo también desde ese Espíritu en todos y hacia todos. Desde la Unidad de Misión de la Iglesia entera, que se hace Sacramento universal de salvación en cada misión concreta: sacerdocio, laicado, vida religiosa, pero conspirando a la unidad total salvadora.
- 4.—Dicha unidad no es unidad de *unicidad* empobrecedora. Es más bien unitotalidad o universalidad, que es la convergencia de las múltiples funciones y misiones

hacia la realización consumada de la unidad final de Cristo. Podría servir el contexto unitario y unificante de la imagen del Cuerpo Místico de Cristo; pero no mirado sólo desde su cabeza: menos todavía desde su cabeza visible. Sino desde la totalidad unificante del cuerpo todo, donde los miembros son todos ellos artífices de unidad. Esta unidad convergente y vital establece en la Iglesia entera una dimensión de *interrelación*: ordenada, desde luego, como se da un orden vital en todo organismo vivo; pero una verdadera *interrelación*.

- 5.—La unidad no baja únicamente del Papa a los Obispos; o de los Obispos a los demás miembros del Pueblo de Dios. Va también de los Obispos al Papa y de los laicos a los Obispos.

La unidad y la comunión no son únicamente descendentes, de la cabeza a los miembros; es también ascendente. La unión y la comunidad no brota sólo del hecho de que los Obispos estén en comunión y unidad con el Papa; y los fieles con los Obispos y el Papa. Sino que también brota del hecho de que el Papa está en comunión con los Obispos y en unión con ellos y con los fieles todos. Porque uno es el Espíritu que congrega en comunión y en unidad a todo el Pueblo de Dios.

Al leer muchas defensas incompletas de la autoridad del Papa y de su infalibilidad, se tiene la impresión de que el Papa hubiera llovido de las nubes y no fuera Papa en la *Iglesia y desde el mismo Espíritu* que alienta en la Iglesia entera. Quienes así piensan exaltar la presencia activa del Espíritu Santo sobre el Papa, son muy poco respetuosos para con el Espíritu Santo dado a la Iglesia. Si tienen miedo de que falle el Espíritu Santo dado a su Iglesia entera, no veo qué asidero les queda para su fe en el poder del Espíritu en el Papa. Muchas veces una apariencia de gran fe en el Papa demuestra una falta profunda de fe en el Espíritu, sólo desde el cual es posible salvar su presencia activa y confirmadora en el Papa.

- 6.—A este respecto fue más respetuosa la misma teología de los manuales que afirmaba la infalibilidad de la Iglesia entera «in credendo»; y de los concilios «in docendo», reunidos solemnemente en comunión con Pedro y entre sí; y de los mismos Obispos dispersos por el mundo, pero coincidiendo en la unidad de la fe confesada sobre algún dato revelado.

II.—LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA MISTERIO, PUEBLO DE DIOS, COMUNION, MISION, UNIDAD

Acaso alguien se extrañe de que hayamos titulado el artículo «La Autoridad en la Iglesia» y hayamos redactado la mayor parte de él sin tratar directamente de la autoridad. Es verdad que constantemente hemos aludido a ella, pero nada más. Se ha hecho así por convicción. Si la Eclesiología anterior padecía de macrocefalia, la Eclesiología del Vaticano II ha centrado la naturaleza de la Iglesia sobre otros supuestos; que son los que yo he expuesto largamente hasta ahora. No lo bastante largamente, pues hubiera hecho falta recoger hasta el último texto de la Constitución sobre la Iglesia y de los demás Documentos conciliares. Al final daré la simple cita numeral de los más importantes, para que mis lectores llenen la laguna aquí dejada.

Partiendo de esos supuestos, voy a referirme de manera más directa a la autoridad en las páginas que faltan.

¿Qué es la Autoridad en la Iglesia?

- 1.—*Es un servicio a la Iglesia Misterio y Sacramento universal de salvación.* De la Iglesia Misterio y sacramento de salvación asciende desde Cristo y desde su Espíritu a la Jerarquía la firmeza del Espíritu que asegura el servicio en el anuncio del Misterio, —en el *anuncio garantizado*—, en el *ministerio de santificación sacramental* y en la *guía segura* del Pueblo de Dios. Pueblo de Dios que vive desde la fe en el Señor Jesús; desde su Misterio hecho presencia eficaz sacramental; y desde el seguro caminar hacia la consumación celeste.
- 2.—*Es un servicio a la Iglesia Pueblo de Dios.* Desde el Pueblo de Dios, reunido en Cristo y en el Espíritu por la fe y el sacramento, asciende hasta la Jerarquía el mismo Espíritu para servir al Pueblo de Dios en la fe que le convoca, en sacramento que unifica en santidad, y peregrino en la tierra, le ayuda a caminar seguro hacia el Reino consumado. Del Pueblo de Dios, en el Pueblo de Dios, y para el Pueblo de Dios, suscita el Espíritu la Jerarquía por la imposición de manos, como signo de la acción y presencia del Espíritu para servicio del Pueblo de Dios. No nace el Pueblo de Dios de la Jerarquía. Sino la Jerarquía del Pueblo de Dios. Pero del Pueblo de Dios tal y como ha sido definido por el Concilio, en el que Pueblo no es lo que se llamaba Pueblo antes del Concilio. Pueblo de Dios no es una porción de Iglesia: los laicos. Desgraciadamente el equívoco sigue existiendo para muchos. Y un sentido democrático, trasladado del orden político circundante y sin corrección, tuerce el verdadero valor de esa nueva

y totalmente original Democracia que es el Pueblo de Dios. No hay ningún peligro en afirmar que la Jerarquía viene y nace del Pueblo de Dios. Si alguien entiende estas palabras equivocadamente, como si fueran equivalentes a estas otras: la Jerarquía viene y nace de los laicos, habrá contorsionado el sentido y el valor único del Pueblo de Dios. Y el caso es que parecen ser muchos quienes hacen esta falsificada trasposición. Algunos laicos para atribuirse misiones que no son suyas como laicos, sino que son del Pueblo de Dios. Y algunos Jerarcas o teólogos jerarquistas para seguir afirmando no se qué carácter monárquico absolutista en la Iglesia. El torneo de justa medieval o de «comuna» revolucionaria, entre una democracia de laicos y un monarquismo absolutista de los jerarquistas, tiene muy poco que ver con la nueva y original «Democracia» del Pueblo de Dios. Y conste que la verdadera intervención del Pueblo de Dios, por la que Cristo y su Espíritu signan para el servicio a quienes portan el servicio al Pueblo de Dios, puede y debe ser diferente. Por lo menos puede adoptar otros modos de signar sacramentalmente la destinación al servicio concreto a todo el Pueblo de Dios. Ni el Papa ni los Obispos vienen llovidos de las nubes o de más allá de las nubes, como pretendería una teocracia absolutista, más propia de los Emperadores-Dioses de Roma y de los Reyes-Dioses de las Monarquías absolutistas que del verdadero Pueblo de Dios de la revelación.

- 3.—*La Autoridad es un servicio a la Iglesia y en la Iglesia-Comunión en el Espíritu.* De la Iglesia, Comunión en el Espíritu, Comunión en la fe, Comunión en el Misterio y Comunión en la Unidad, sube hasta la jerarquía el Espíritu que congrega en Comunión para mantener, asegurar, garantizar la verdadera Comunión existente en el Espíritu y desde el Espíritu. Tampoco aquí la Comunión viene de la Jerarquía, sino que el Espíritu de Comunión actúa en Jerarquía para afianzar la comunión de todo el Pueblo de Dios. No para romper la comunión o para formar comunión aparte, que, si es aparte, ya no es comunión. El Espíritu de comunión preexistía en todos y cada uno de los miembros del Pueblo nuevo de Dios.
- 4.—*La Autoridad es un servicio a la Iglesia y en la Iglesia-Misión salvadora por el Espíritu de Cristo desde el Padre.* Desde este ser misional, salvador desde el Espíritu de Cristo, la Iglesia Misión confirma, dirige e impulsa por la Jerarquía a todo el Pueblo de Dios a cumplir su misión y

sus misiones de salvación. También de la Iglesia, Misión universal de salvación, nace el servicio de la Jerarquía. Y no viceversa.

- 5.—*La Autoridad es un servicio a la Iglesia y en la Iglesia-Misión de Unidad.* Desde la Unidad del Espíritu y en el Espíritu unificante sube hasta la Jerarquía la fuerza unificadora en el Espíritu. Sin tener el monopolio de la Unidad, que es realidad vital de la entera Iglesia viva. La Jerarquía, desde la Unidad viviente en la Iglesia entera, confirma la unidad desde un mismo Espíritu.

III.—RELACIONES INTRAECLÉSIALES EN LA IGLESIA MIS- TERIO, PUEBLO, COMUNIÓN, UNIDAD

Tal vez cuanto he escrito pueda parecer demasiado teórico a quienes buscan problemas concretos y candentes. Pero los problemas concretos no tienen solución sino desde una visión desde la cumbre; pues una simple casamata en la llanura infinita puede impedir la visión del horizonte.

Voy a comprometerme y arriesgarme un poco en el terreno de los problemas concretos, aun siendo consciente de no satisfacer a muchos. Se que habrá quien piense que atacué la Autoridad. Y habrá quien piense que dejé las cosas como estaban y traicioné a los demás miembros del Pueblo de Dios. Está resultando sumamente difícil evitar los males-tendidos en un mundo, también eclesial, de izquierdas y derechas.

- 1.—*Relaciones intraeclesiales a nivel de la Jerarquía: Papa y Obispos.*

Desde la Iglesia-Misterio y sacramento universal de salvación,
desde la Iglesia-Pueblo de Dios peregrinante en la fe y los signos,
desde la Iglesia-Comunión en la fe, en los signos y en la vida,
desde la Iglesia-Misión universal de salvación para el mundo,
desde la Iglesia-Unidad y Misterio de Unidad;
y desde la *Jerarquía como servicio* en la Iglesia-Misterio,
en la Iglesia Pueblo de Dios,
en la Iglesia Comunión,
en la Iglesia Misión,
en la Iglesia misterio de Unidad, surgen los posibles óptimos comportamientos intraeclesiales entre servidores; y entre servidores y servidos. Veamos en primer lugar las relaciones intraeclesiales entre el Papa y los Obispos:

- a.—no existe Pueblo de uno. Y muchos parecen reducir el Pueblo de Dios al Papa; una vez asegurada la unicidad del Papa, como Pueblo de Dios en síntesis, reducirán el Pueblo de Dios a los Obispos. Después lo reducirán al clero. En vez de proceder por reducciones, procedamos por integración. E integrado es el Pueblo de Dios. Integrado es el servicio al Pueblo de Dios de la Jerarquía. Ordenada bajo el Papa, pero integrada.
- b.—No hay comunión de uno. No basta con decir que la comunión que es la Iglesia se salva si los Obispos están en comunión con el sucesor de Pedro. También el Papa está en comunión con los Obispos, dentro de la comunión eclesial nacida de la comunión en el Espíritu. El Papa no cayó de las nubes. Surgió en la comunión de la Iglesia y de la comunión eclesial en el Espíritu, que es Espíritu de comunión; en el Papa y en todos los demás. En el Papa como suprema confirmación desde el Espíritu de la comunión eclesial. Pero de la comunión eclesial, pues la comunión no es *en él*, sino en el Espíritu que le hace a él confirmador de la comunión. Repito que no sólo los Obispos están en comunión con el Papa; sino que también el Papa está en la comunión del Espíritu, que hace comunión a los Obispos y a todo el Pueblo de Dios.

Si existe esta intercomunión, lo lógico es que se exprese en intercomunicación en el mismo Espíritu. Esta intercomunión, expresada en intercomunicación, es lo que está al fondo de la Colegialidad, que es nada más y nada menos que eso. Negar la comunión taponando la intercomunión, expresada en intercomunicación, es negar la Iglesia como comunión y no hacer ningún favor al Papa, signo supremo y perenne de la comunión eclesial. Filtrar esta comunión e intercomunicación a través de la malla finísima de unos intermediarios, la Curia Romana, es entorpecer la comunión, haciendo muy difícil y esporádica la intercomunicación.

c.—Si la comunión *activa* (subrayo la palabra activa) se limita a las contadas veces que se celebra Concilio Ecuménico, la comunión, como realidad constitutiva de la Iglesia, queda muy reducida.

La misma reunión esporádica del Sínodo de Obispos es insuficiente como expresión y realización activa de la «Communio». Pienso incluso que se tiene un cierto miedo a la realización activa de dicha «Communio», porque, si se dice que se tiene fe en la presencia y asistencia del Espíritu al Papa, me parece que se tiene menos fe en la acción y asistencia del Espíritu Santo en su Iglesia, y en concreto en aquéllos que han recibido en la imposición de manos el don del Espíritu para ser activadores y confirmadores de la «communio» eclesial. Esta falta de fe en el Espíritu a todos los niveles, me parece manifiesta.

Ha sido sintomática la actitud de determinados corresponsales de determinados órganos de prensa y de también determinadas Revistas, con ocasión del último Sínodo de Obispos, celebrado en Roma. Han insistido machacona y sospechosamente en que, mientras el Primado del Papa y su Supremo Magisterio son cosa clara y definida, la Colegialidad —expresión de la «communio»—, no está definida ni clara. Sospechosa la afirmación, al menos en labios de algunos que vienen a poner en duda la doctrina del Concilio, o por lo menos a darle poca importancia y consistencia, mientras invocan la necesidad de una adhesión poco menos que de fe a la doctrina de una Encíclica.

d.—Cabe además hacer algunas precisiones: ¿tan absolutamente clara está la doctrina del Primado? Depende un poco de lo que entendamos por claridad. La claridad en cuanto se refiera al Misterio será siempre muy limitada. Hace falta vista de lince para ver claros los misterios. Sólo en el cielo todo será claro.

Cabe, asimismo, preguntar: ¿es que la misma doctrina del Primado, definida por el

Vaticano I y completada con la definición de la infalibilidad pontificia, no ha recibido ninguna luz del Vaticano II, al ser encuadrada en el fabuloso enmarque de la Eclesiología vista como Misterio de Salvación y como Pueblo de Dios? Con mayor razón que cuantos contemplan el Primado desde el Vaticano I, podemos decir que el Primado del Papa ha sido clarificado dentro del haz de luces que sobre él ha proyectado la Eclesiología del último Concilio. Y no es escasa la luz que el sentido de la «Communio» proyecta sobre la misión del Papa. Precisamente lo que centra la misión del Papa en la totalidad de la Iglesia Misterio, Pueblo de Dios, y unidad, y misión, y comunión, esclarece aquello que dichos autores se empeñan en afirmar que es oscuro: la intercomunión activa: la Colegialidad.

Lo que hace falta es que esta «comunio» se active de manera estable y permanente desde la intercomunicación. Con nueva estructura y nueva institucionalización de la «communio». Pero no parece que esto vaya a llegar rápidamente. Es curioso que se tenga más fe en la Curia, como filtro de intercomunión, que en la presencia comunicante del Espíritu en los Obispos que cuidan y apacientan el Pueblo de Dios.

c.—Es preciso abrir cauces permanentes a esta «communio», pero cauces por los que circule permanentemente el agua, y no a intervalos espaciados por cientos, decenas o unidades de años. Creo en el Primado desde el Espíritu. Y creo en los Obispos desde el Espíritu. Y creo en la «communio» de todo el Pueblo de Dios desde el Espíritu. Creo sencillamente en el Espíritu Santo dado a su Iglesia. Son muchos quienes creen en el Espíritu a medias.

2.—*Relaciones intraeclesiales a nivel de Obispo y sacerdotes.*
La «communio» eclesial no se agota en las relaciones Papa-Obispos. El Concilio ha afirmado claramente la integración en un solo Presbiterio del Obispo con sus sacerdotes. También aquí la «communio» es activa

y debe ser activa. Uno se pregunta: ¿esta «communio» se ha hecho intercomunión? ¿Se ha dado cauce, y cauce lleno de agua, a esta «communio» en el Presbiterio? Uno solo ha visto excepciones mínimas, con funcionamiento a mínimo gas. En la mayor parte de las diócesis nada; o sólo un nombre. La Eclesiología del Concilio se ha quedado en los Documentos. No se cree en el Espíritu del que nace la «comunión» en el Presbiterio. Y no crece y se vigoriza la «communio». Y se queda raquífica la Iglesia.

Claro que esta «communio» intercomunicada supone mucho trabajo y muchas horas de intercomunicación y, al parecer, no hay tiempo para ello. Pero la Iglesia en su etapa peregrinante se hace en el tiempo. Y aquí está su aventura.

3.—*Relaciones intraeclesiales a nivel de todo el Pueblo de Dios.*

La «communio» no es algo privativo del clero. Es patrimonio de todo el Pueblo de Dios. También a los laicos ha sido dado el Espíritu de Comunión, de Unidad y de Misión; también son Pueblo de Dios y son Iglesia Misterio y Sacramento de salvación.

¿Se busca y se da cauce a la intercomunión activa, o siguen siendo seres puramente pasivos en la Iglesia de Dios?

Desde la «communio» eclesiástica, o desde la unidad, o desde la misión de los laicos en la Iglesia, es preciso abrirse a una comunión total, en la que cada uno aporta un elemento activador de la comunión en el mismo Espíritu, de la unidad en el mismo Espíritu, desde las distintas misiones en las que se realizan la misión universal de la Iglesia Sacramento. ¿Se ha hecho o por lo menos se ha intentado? Mientras no se haga, todas las tensiones son posibles. Y serán cada vez más aristas, más antagónicas, más cismáticas.

Lo que llevará a una ruptura de la «communio», la unidad y la integración de misiones.

No se dan señales de creer en el Espíritu Santo, dado a todo el Pueblo de Dios; también a los laicos.

Mientras la Autoridad no sea ese servicio permanente a la Iglesia Misterio, al Pueblo de Dios, a la comunión, a la unidad y a la misión, la antinomia Autoridad-Obediencia persistirá; se hará, incluso, cada día más aguda, incluso más anárquica. Y son ya muchos los anarquistas en la sociedad y en la Iglesia. Pero el fenómeno «contestatario» es una reacción a otra «contestación». Ninguna de las dos sirve a la unidad, a la

comunión, a la misión, al Pueblo de Dios, ni a la Iglesia Misterio de Salvación. Seremos responsables de que el mundo no se salve.

Mientras no se logre por todos una «communio», se seguirá hablando de crisis de autoridad y crisis de obediencia. Pero una «communio» a todos los niveles y hasta sus últimas consecuencias. «Communio» ordenada en la unidad. Pero «communio» efectiva. Sin ella la autoridad será autoritarismo. La obediencia servilismo. La desobediencia rebeldía. Y la Iglesia no será ni comunión, ni unidad, ni misión de salvación, ni Pueblo de Dios, ni Sacramento universal de salvación.

REFLEXIONES
 SOBRE LA
 BAJA COTIZACION
 DEL MAGISTERIO
 ECLESIASTICO

Joaquín Perea

NO hace falta ser un lince para ver el descenso en picado de los valores del magisterio. La baja ha sido de muchos enteros. Quienes hacemos la experiencia de explicar a la juventud clerical la temática teológica del magisterio jerárquico, quienes, en conferencias, charlas y retiros han tenido que dirigir la palabra a seculares «promocionados» hablando sobre lo mismo, los predicadores y educadores de la fe en general, constatan una fuerte resistencia ante las proposiciones tradicionales.

La crisis se manifestó crudamente a partir de la *Humanae Vitae*. A pesar de la entusiástica orquestación oficial con que fue presentada entre nosotros, la divergencia de muchos católicos fue fuerte. Algunas revistas se hicieron eco de las reservas propuestas por importantes teólogos. Las mismas matizaciones que las conferencias episcopales introdujeron en sus cartas pastorales plantearon mayor interrogante al sorprendido católico medio español para cuya fe de carbonero era un axioma aquello de «doctores tiene la santa Madre Iglesia que os sabrán responder».

CONVERGENCIA DE MULTIPLES CAUSAS

Esta crisis se iba incubando desde el Concilio. Al respeto reverencial al magisterio se unía la seguridad de que no cambia nunca su doctrina.

259

Pero el cambio producido a raíz del Vaticano II ha sido copernicano, no sólo en el aspecto de la ética personal o social, en función de una visión nueva del hombre, sino que también ha habido un progreso doctrinal en la explicación de las verdades reveladas.

Esta evolución doctrinal y moral ha provocado aceleradamente la desmitificación del magisterio.

En relación con el magisterio del Episcopado español dos golpes serios han afectado el aprecio de la enseñanza doctrinal de nuestros obispos: su presencia masiva dentro de la minoría conciliar, partícipes más del freno que del acelerador, con el posterior retraso de las orientaciones conciliares en las propias diócesis; y la acusación de poner su autoridad espiritual al servicio de una causa política concreta a la que el cristiano no está obligado a vincularse. La «apoliticidad» invocada por una parte del Episcopado contra las tendencias de los movimientos especializados de A. C. parece difícilmente conciliable, a juicio de muchos militantes, con su propio compromiso con el poder establecido.

Las causas últimas son, desde luego más complejas.

Los hombres de hoy, formados según el modo de pensar científico, a quienes «las ciencias llamadas exactas desarrollan al máximo el sentido crítico» (G. S., 54), encuentran serias dificultades para comprender ciertas enseñanzas éticas cuyos fundamentos racionales no se consideran suficientes.

El hombre técnico está convencido de que hay que construir el mañana. El punto de mira no es el pasado, lo tradicional, sino el futuro que hay que buscar. De ahí la desvalorización de todo magisterio intérprete de lo tradicional.

El subjetivismo de nuestra época también influye seriamente. El pensamiento moderno es una defensa a ultranza de la autonomía del sujeto personal libre. La filosofía moderna es una filosofía del hombre que trata de interpretarse a sí mismo en el afrontamiento de los otros y del mundo. Se comprende, en tal contexto, que el magisterio aparezca como una alienación que atenta a la autorrealización del sujeto.

La ignorancia general del laicado respecto a su actitud ante los diversos grados de enseñanza magisterial. Quizá por nuestro lamentado «paternalismo clerical», quizá para poder utilizar fácilmente el argumento de autoridad, quizá por miedo a la crisis que se podía plantear, el caso es que rara vez habían saltado a la catequesis las explicaciones de las obras técnicas de teología acerca de la diversidad de grados en el asentimiento de los fieles a la verdad propuesta por el magisterio.

Por esta «ley del silencio» pagamos ahora el escándalo y la defeción de muchos y otros tienen la impresión de que, con nuestro habitual oportunismo, nos hemos sacado de la manga unos principios para «interpretar el magisterio» y así hacer las cosas más suaves.

La teología actual está revisando profundamente el valor del magisterio: es una consecuencia de la reflexión de conjunto sobre la dimensión histórica de la verdad, de la crítica del lenguaje y de la expresión de la verdad; es consecuencia de la revalorización del sentido

de la fe y los carismas de todo el pueblo cristiano; es reacción contra la uniformidad de escuelas teológicas.

Todo el movimiento de inserción de la Iglesia en el mundo. El esfuerzo de los cristianos para mostrar a los hombres de la ciudad secular la acción creadora del Cristo incógnito en el proceso técnico, tiene el riesgo de concebir la fe y el cristianismo «desde abajo», independiente de todo magisterio dogmático.

Estas son algunas de las causas que influyen en la crisis.

BUSQUEDA DE LA VERDAD POR TODA LA COMUNIDAD CRISTIANA

La verdad del Evangelio no es una verdad abstracta, sino personal: es Jesucristo. Una de las primeras cosas que aprendí en el trato con mis amigos protestantes es la inexactitud de la expresión «la Iglesia posee la verdad». Porque la verdad de Cristo es quien posee a la Iglesia. Y la posee, sobre todo, porque nuestra formulación de la misma nunca podrá agotarla (1).

La Iglesia, comunidad de los creyentes, no puede en su conjunto apartarse de la verdad de Cristo. Pero se le va desvelando más y más al filo de la historia. En el sentido de la Escritura estar en la verdad significa estar en camino, ser introducidos en la plenitud de la verdad, atarearse en hacerla para conocerla (cfr. Jn 3, 21) (2).

Por ello, la verdad, más que objeto de definición o enseñanza por parte del magisterio, es objeto de proclamación y anuncio gozoso.

El anuncio de la verdad del Evangelio es obra de la comunidad cristiana total que participa de la tarea profética de Cristo, dando testimonio de su fe de modo manifiesto (L. G. 12). El bautismo ha otorgado a todos los creyentes el Espíritu que nos lleva a la verdad total (cfr. Jn 16, 13).

El desarrollo en el conocimiento de la verdad lo realiza el Pueblo de Dios por una confrontación, por un diálogo incesante de la Palabra de Dios con las palabras que dirige el mundo, en un intento de injertar el Evangelio en la carne de las nuevas situaciones de la humanidad.

Por eso, la unidad en la verdad no es asentimiento pasivo a algo dado, predeterminado: los artículos de la fe, los dogmas, el «depósito» revelado. Más bien se trata de algo a realizar entre todos con una búsqueda constante. Supone, pues, el diálogo entre los diversos carismas para encontrar el camino. Hay que reconocer los dones personales en los que el Espíritu sopla libremente. Los que presiden la comunidad deben procurar un marco de vida comunitario que empuje a la búsqueda armónica por parte de todos, al avance hacia adelante. No puede separarse el «principio jerárquico» del «principio personal».

(1) P. FRANSEN, *L'autorité des conciles en Problèmes de l'autorité*, Paris (Cerf) 1962, 61-64.

(2) W. KASPER, *Geschichtlichkeit der Dogmen*, *Stimmen der Zeit* 179 (1967) 409.

Desde luego, esta búsqueda de toda la Iglesia mantiene firme la existencia de algo ya «**dado**»; no es pura búsqueda de una verdad futura. Porque en la Iglesia reconocemos que lo que Cristo ha dicho tiene valor normativo perenne; nada se le puede sustraer. Más bien se trata de descubrir en la historia que se nos abre el posible despliegue de la verdad ya dada en Cristo.

Esta situación plantea una tensión incómoda porque, de una parte, hay que preservar la identidad de la verdad perenne; y de otra, hay que aventurarse en lo desconocido. Ciertamente el catolicismo español se ha centrado hasta hace poco en el primero de los polos. Pero hoy el peligro es el contrario, al menos en los sectores más avanzados: trabajar «por libre», marginando totalmente lo establecido.

EL CARISMA MAGISTERIAL

El magisterio es un servicio especial al anuncio de la Palabra de Dios tal como este anuncio se realiza, según hemos explicado.

Normalmente se entiende la función magisterial como una función de autoridad. Y el mismo magisterio ha multiplicado bastante sus definiciones y anatemas.

Sin negarlo, yo diría que este aspecto es un momento interior a la tarea de testimonio de la Palabra de Dios. La función específica del magisterio es testificar de Cristo y del Evangelio. En este testimonio tiene un especial carisma que garantiza la autenticidad de su enseñanza, la guía autorizada de cuanto el Pueblo de Dios debe creer y testificar.

El ministerio jerárquico no reemplaza la misión profética de todo el Pueblo de Dios, sino que la protege y promueve, haciéndola más segura, más convencida, más efectiva. Alienta la reflexión común, suscita las cuestiones que el Evangelio plantea en cada momento y señala senderos de búsqueda.

En el interior de la responsabilidad global del Pueblo de Dios de hacer progresar el mensaje de salvación, existe una instancia que, como servicio a la unidad de la fe, declara con autenticidad las soluciones compatibles con el Evangelio en cada época. Es, pues, un servicio de discernimiento y de profecía.

El responder concreta y actualmente a los interrogantes que plantea el mundo moderno urge, sobre todo, ante las personas cultas. Ellas necesitan nuevas formulaciones para entender desde su plataforma científica el mensaje siempre nuevo de la fe. Pero el magisterio debe tener en cuenta también y no menospreciar la crisis que esta adaptación puede causar en la fe de gente más sencilla que, muchas veces, no sabe conciliar la fidelidad sustancial a la verdad con las legítimas variaciones en la expresión, con el proceso necesario de adaptación.

El magisterio pastoral

Cuando hablamos de magisterio pensamos instintivamente en doctrinas de fe o en los grandes principios de la moral cristiana. Así entendido, el magisterio no plantea excesivos problemas.

Pero el magisterio toma determinaciones doctrinales en el orden pastoral. Las determinaciones se fundan en principios doctrinales y morales teóricos, pero no comprenden solo elementos permanentes sino también elementos contingentes, a saber, una confrontación con estructuras sociales del momento, con situaciones de hecho más o menos movedizas.

Las grandes encíclicas de los últimos tiempos van en esta línea y también la Constitución «Gaudium et Spes».

Este magisterio pastoral viene condicionado por las circunstancias y por las intenciones del momento. No es una deducción de un principio doctrinal, sino que supone además una decisión del magisterio en dependencia del análisis histórico de la situación de que se trata. K. Rahner las llama «**directrices pastorales**» (3). Suponen una opción libre por parte del magisterio, se dirigen a la libertad de los hombres como llamada profética y exigen de su parte una apreciación y una decisión personales. Estas directrices son de naturaleza carismática: su origen es la presencia del Espíritu que ejerce su acción en la Iglesia en la trama que constituye su vida en el mundo.

La forma de ejercer esta responsabilidad es como todo lo profético: la de un testimonio de defensa absoluta de la dignidad de todo hombre, de la justicia que le es debida. El magisterio debe ofrecer a todos los hombres de buena voluntad un destello de luz sobre sus problemas de vida en el mundo de hoy.

En este terreno se dará una forma nueva de enseñanza magisterial: aquella a la que se refieren los obispos alemanes en su carta colectiva de 22 de setiembre de 1967 (4): documentos directivos que no pretenden dar una enseñanza magisterial conclusiva sino que proponen una primera reflexión sobre la situación concreta ofrecida a la atención de todos; por tanto, no excluyen una cierta contestación.

La función pastoral tiene siempre en cuenta la autocomprensión del hombre, autocomprensión ligada inexorablemente a la historia. El magisterio pastoral indica la norma cristiana de vivir hoy, en la actual comunidad, en este momento de la historia de la salvación, en tensión hacia la escatología.

De donde se deduce que las directrices pastorales del magisterio deben ser leídas en su situación histórica: tienen un valor para el tiempo en que han emanado (5).

(3) *Schriften der Theologie*, Einsiedeln (Benziger) VIII (1969) 613-636.

(4) Texto completo en *Ecclesia* 27 (1968) 1380, 327-338. La idea indicada en el n.º 18, p. 331.

(5) F. SEBASTIAN, *Reflexiones teológicas a propósito de la encíclica «Humanae Vitae»*, IGLESIA VIVA n.º 19/20 (1969) 26-27.

Las intervenciones en materia de ética y derecho natural pertenecen a este tipo de magisterio pastoral.

EL PROBLEMA DE LA MORAL Y LA LEY NATURAL

Las intervenciones crecientes del magisterio en los últimos tiempos en problemas de ética individual o social han coincidido paralelamente con el momento de secularización y la sacudida de toda tutela eclesial.

El magisterio ha formulado directrices en el orden ético, no sólo recordando los grandes **principios inspiradores** de justicia y de amor, sino enunciando **determinaciones** más precisas en diversas esferas de la actividad humana: economía, vida socio-política, relaciones conyugales, etc. (6).

Esto presupone que el magisterio acepta el reto del diálogo con todo hombre. Si la ley moral natural no es una ley cósmica sino antropológica, es decir, se deriva su sentido de las relaciones interhumanas, el magisterio no puede proclamar nada en nombre de la ley natural que no pueda justificar desde el punto de vista del hombre. Y con ello mismo expone sus interpretaciones al juicio crítico de la conciencia de todo hombre razonable.

Quiere esto decir que el magisterio, para aportar su luz a este mundo, debe primero escucharlo. Debe auscultar el sentir de los hombres, incluso increyentes, antes de formular directrices que conciernen a la política, a la economía, a la vida conyugal... El tomar la palabra en un terreno no estrictamente revelado exige al magisterio un conocimiento mucho más inductivo. El mundo que se construye desde sí mismo impone sus propias categorías. El magisterio, para resolver válidamente, desde su perspectiva de defensa de la excelsa vocación del hombre, los problemas de justicia económica, estructuras sociales, ordenamiento político, moral matrimonial, etc., necesita obtener sus datos de las ciencias profanas, debe recurrir al juicio de los expertos.

Por otra parte, el hombre es un ser histórico, lo que significa que sus pautas de comportamiento ético están sujetas a ciertas variaciones según tiempos y lugares. La ley natural no es un código esculpido en piedra. Es un poder del espíritu humano para discernir el sentido que debe dar a su conducta en una situación histórica concreta.

Lo cual exige al magisterio una actitud despierta y avizor. La historia nos enseña que muchas resistencias de la Iglesia a valores nuevos no procedían de espíritu evangélico sino de enquistamiento en un es-

(6) A. AUER, *Nach der Erscheinen der Enzyklika «Humanae Vitae»*, *Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*, Theol. Quartalschr. 149 (1969) 75-85. El autor parece negar la competencia de la Iglesia para dictar órdenes **concretos** vinculantes de ética intramundana, debido al proceso de secularización del mundo que le ha llevado a la edad adulta. Sin embargo, aquella determinación normativa no implica una negación de la autonomía humana, como lo muestra H. BOUILLARD, *Autonomie humaine et présence de Dieu*, *Etudes* 327 (1967) 696-697.

tadio cultural superado. Las afirmaciones del magisterio se hacen partiendo de una situación histórica; dependen del nivel teológico de la época y de la existencia o no de una sólida experiencia natural de determinados valores (7).

El conocimiento de la situación histórica concreta que forma el marco de las decisiones de la Iglesia es enormemente complejo. Si la situación no se conoce bien, las directrices no serán realistas. En el esfuerzo serio, sincero, humilde para conocer la situación histórica, se manifestará la docilidad del magisterio a los impulsos carismáticos del Espíritu. ¿Quién no ve la ayuda amplísima que el laico cristiano, especialista en las ciencias del hombre, y sencillamente quien oye los signos de los tiempos, puede prestar al ministerio magisterial?

Más aún. No sólo cuando el magisterio explica cuestiones de moral natural sino también cuando explica la Palabra de Dios, necesita de las ciencias del hombre.

Porque las verdades de fe no son intemporales: deben interpretarse en su relación con el hombre. Y el hombre es «espíritu en el mundo», un ser en situación, metido en la refriega de los acontecimientos mundanos. La transformación de la imagen del hombre hoy ha hecho renovar las ideas de salvación, pecado, misión de la Iglesia en el mundo, etcétera.

Por tanto, la búsqueda de una palabra iluminadora para el hombre no es el monopolio del magisterio ni de los teólogos de patente. La reflexión debe nacer en todo el ámbito del Pueblo de Dios encarnado en el mundo.

UN MAGISTERIO REFORMABLE

La asistencia del Espíritu prometida por Cristo no garantiza la perfección absoluta del magisterio sino sólo que la verdad se abrirá paso a través de las limitaciones humanas de los ministros. Las limitaciones provienen de distintos frentes.

El mismo hecho de tener que responder a una pregunta concreta que lanza el mundo. El problema planteado reduce el horizonte; la verdad peligra no ser la verdad **católica**.

Limitaciones provenientes de la cultura de cada época que enfeudan al magisterio en una determinada visión del mundo, con lo que se condiciona la explicación del Evangelio.

Limitaciones propias de la misma finalidad del magisterio: autenticar la fe común. Su tarea no es la búsqueda original, novedosa, atractiva, sino aceptar como válidas las respuestas ya halladas en el seno de la comunidad.

En fin, el pecado. Puede ser que el magisterio, como la Iglesia toda, pase por períodos de menor fidelidad al Espíritu y a la Palabra. Ello se reflejará en su enseñanza doctrinal.

(7) E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, Salamanca (Sígueme) 1968, 304-328.

Por todas estas limitaciones, siempre será necesario interpretar el magisterio. Interpretar, decimos, en el sentido de que cada actuación magisterial debe ser el comienzo de una profunda reflexión en el interior de la Iglesia, a la luz del Espíritu y a la luz de la Palabra de Dios, siempre más grande que cualquier explicación humana, como lo reconoce expresamente el Vaticano II (D. V. 10, 2) (8).

Esto traerá consigo tensiones y hasta disonancias. Pero debemos acostumbrarnos a que tales tensiones no supriman la comunión en la fe. Esto se logrará si la jerarquía, por su parte, no actúa como si el primero y principal deber de los cristianos fuera la obediencia pasiva, y si los seglares, por la suya, no piensan que esta necesidad de juicio personal y crítico significa abrir el portillo a la arbitrariedad o a la rebeldía por sistema.

Grados en la enseñanza magisterial

La mayoría de nuestros cristianos consideran todas las enseñanzas del magisterio como realidades del mismo valor y colocan al mismo nivel de profundidad y de exigencia las afirmaciones dogmáticas más indiscutibles y las orientaciones pastorales o disciplinares reformables. Cualquier texto de teología nos explica claramente que existe una considerable gradación en la certeza de las afirmaciones magisteriales, a la cual debe proporcionarse el asentimiento del creyente. En ocasiones no hemos alcanzado en el Pueblo de Dios aquella certeza absoluta que quita todo sentimiento de inseguridad. Queda siempre la posibilidad de una revisión, precedida de un previo diálogo sereno y constructivo.

Aunque los profanos no tengan demasiadas ganas o tiempo de realizar este esfuerzo de decantación y los educadores de la fe no osen hablar de este tema por miedo a engendrar escepticismos, una de las tareas de formación religiosa más importantes de cara al futuro está en aprender a precisar el valor de las distintas afirmaciones del magisterio.

El número 25 de la Constitución «Lumen gentium» habla de aquel asentimiento religioso del espíritu, aunque no absoluto. En la práctica no es fácil encontrar este equilibrio de la mente y del espíritu. Hemos de indicar, sin embargo, que el reflejo primario del católico debe ser fiarse de los representantes de Cristo, aceptando su enseñanza; a menos que ante Dios, basándose en su competencia o su experiencia, la aceptación de la opinión contraria le parezca un deber de autenticidad. Esta posibilidad de disentir merecerá párrafo aparte.

La doctrina de la colegialidad del Vaticano II ha superado dos actitudes opuestas: una concepción *representativa* de la asamblea episcopal (la del conciliarismo) que subordina el ejercicio del poder papal a la aceptación de los obispos o de la Iglesia toda; y la concepción *monárquica* o ultramontana que considera el poder de los obispos como una delegación del poder papal.

El problema está ahora en el establecimiento de formas técnicas que faciliten el diálogo permanente del colegio episcopal, entre sí y con el Papa. Mientras el principio de colegialidad sugiere formas de consulta del pensamiento del episcopado, es normal que haya crisis. Tardan un poco las estructuras en ajustarse a las intuiciones vitales.

El espíritu de corresponsabilidad que ha suscitado el Vaticano II no sólo es aplicable a los niveles de la autoridad, sino también al conocimiento de la verdad a través del diálogo con todo el Pueblo de Dios y todos los hombres.

Es verdad que hoy algunos están tomando la idea de corresponsabilidad de todo el Pueblo de Dios de forma equivocada: los fieles reivindican una libertad de decisión tal que parece entenderse la idea de Pueblo de Dios en el sentido político del «**pueblo soberano**» que dicta sus deseos a sus representantes.

Pero estas desviaciones no deben frenar, antes al contrario, la puesta en marcha de la verdadera corresponsabilidad en el seno de la fraternidad cristiana, jerárquicamente estructurada. Si, en comunión fraterna, buscamos una percepción más lúcida de la verdad, urge ya crear el montaje que permita esa corresponsabilidad. Estructuras de información mutua: los sociólogos acusan a la Iglesia de falta de canales de información entre la base y la cúspide (9). Estructuras de diálogo: con honradez en el juego por parte de todos. El diálogo es la única forma posible de llegar a la verdad. Estructuras de participación en la elaboración de las decisiones. En este sentido consideramos admirable y ejemplar el segundo reglamento del Concilio pastoral holandés que ofrece a todos los fieles la posibilidad de una colaboración efectiva no sólo con sus oraciones o sus florines, sino con una reflexión y deliberación común (10). La verdad es que el Concilio pastoral holandés es una excepción y que, especialmente entre nosotros, faltan no ya estructuras adecuadas a la intención colegial del Concilio (que son más difíciles de crear) sino incluso métodos concordes con tal mentalidad.

Es un error serio el escamotear a la discusión comunitaria determinadas cuestiones. En primer lugar, es ir contra las intenciones más profundas del Vaticano II acerca de la interacción constante del conjunto de los creyentes y el magisterio. En segundo lugar, es un fallo

(9) F. HOUTART - J. REMY, *Eglise et société en mutation*, Tours (Mame) 1969), p. 279.

(10) P. SMULDERS, *Le concile pastorale hollandais: voix authentique d'une Eglise locale*, Idoc-international n.º 23 (1.5.1970) 84-96.

psicológico: el debate que se quiere evitar procediendo en secreto, se plantea públicamente con mayor virulencia. La cuestión del celibato sacerdotal, últimamente, y la de la limitación de la natalidad, poco antes, son dos botones de muestra. En mi opinión, la famosa entrevista del cardenal Suenens a *Le Monde* de 12 de mayo último que, tres días después, provocó la dolorida reacción de Pablo VI, no es un desafío a la autoridad papal, sino un recuerdo de que la Iglesia es una comunidad de la que todos son responsables a su nivel.

¡Qué lejos nos encontramos aun en la Iglesia española de este planteamiento colegial de las cuestiones doctrinales! Los temas más importantes y candentes para el futuro de nuestro catolicismo se agitan en los tubos de ensayo del episcopado mientras el pueblo cristiano, eterno menor de edad en la fe, e incluso los teólogos (salvo curiosas excepciones), quedan marginados de la reflexión común.

Sin embargo, esta reflexión debe ser un diálogo entre las distintas experiencias de fe; y el magisterio debería ofrecer el ámbito para ese diálogo y confrontación, de forma que se madure una opinión común sobre las cosas de la vida cristiana.

FUNCION DE LA TEOLOGIA

Siempre se ha considerado como tarea propia del teólogo la interpretación de los documentos magisteriales. Para entender el significado de una doctrina ha de situarse en el contexto histórico en que fue formulada. El asunto no suscita preocupaciones cuando se trata de criticar empolvados documentos antiguos para darles su verdadero valor o *cualificación teológica*.

Pero cuando los documentos son recientes quien se atreva a juzgarlos críticamente, será acusado de insubordinación y falta de sentido de Iglesia.

En realidad, la función crítica del teólogo es necesaria a la Iglesia y al magisterio para que el pensamiento cristiano no caiga en un anquilosamiento total. A mi modo de ver, ésta es una de las causas de la pobreza teológica española de los últimos lustros: un exagerado respeto a enseñanzas «intocables» del magisterio.

No sería cumplir la tarea del teólogo ignorar los problemas planteados. Sería poco aprecio del magisterio no tener confianza en él para exponer libremente las cuestiones.

Por otro lado, tampoco cumpliría el teólogo su misión en la Iglesia si no colaborase con el magisterio en la orientación del Pueblo de Dios, buscando motivaciones eficaces para proponer a los cristianos el valor de su asentimiento al magisterio. El teólogo tiene más motivos para dar un asentimiento sólido. Quizá últimamente hemos descuidado bastante este papel de mediación entre magisterio y Pueblo de Dios. Hay que ayudar a los fieles a ver el magisterio dentro de toda la riqueza de la experiencia cristiana, y permitirles así un discernimiento adulto de la

enseñanza magisterial, que sea, al mismo tiempo, expresión de docilidad ante la autoridad y expresión de responsabilidad con la Iglesia entera y con los problemas del mundo.

La forma práctica de proceder no es fácil. Debe existir, por una parte, la auténtica libertad de investigación, una lealtad para con la propia inteligencia que lleve a analizar críticamente los documentos magisteriales. Y sin embargo, debe respetarse la conciencia de quienes no están acostumbrados a sutilezas teológicas, no tienen competencia o posibilidades de dedicar su tiempo a un estudio serio.

Magisterio y pluralismo teológico

Es un hecho tal pluralismo. Y no es sólo un pluralismo al estilo de las diversas escuelas medievales. Sino que el pluralismo teológico actual proviene del contexto filosófico contemporáneo y del contexto cultural, sellados por el pluralismo más absoluto (11). El diálogo teológico es «**multilateral**», con utilización de lenguajes diversos, métodos complejos, solo accesibles a los iniciados.

Por tanto, la reinterpretación de la fe católica para la cultura actual está en un período de tentativa que aún necesita decantarse. La situación es incómoda y muchos creyentes y sacerdotes de vida pastoral formados hace algunos años se sienten desorientados y piden que se clarifiquen las posiciones cuanto antes.

Pero hay que esperar. No se puede acelerar el proceso. Sobre todo, porque esta situación de crisis depende de una crisis más universal y radical: la de una sociedad que sufre un cambio tan rápido y brusco como nunca lo sufrió la historia humana (12).

Ante la multiplicidad de formas de expresión, la función magisterial de velar por la ortodoxia de la fe, se hace muy delicada (13). El magisterio debe respetar tal pluralismo porque es una riqueza para la Iglesia. La ortodoxia se concentra en unos contenidos últimos y esenciales de la fe. Y estos contenidos son interpretados por las múltiples escuelas teológicas. El magisterio debe buscar una expresión común de la fe, pero no imponer una teología única.

(11) Así lo reconocía el mismo cardenal primado de España en una interesante entrevista concedida al Padre Arana, s. j., organizador de la V Semana de Teología de Bilbao. Cfr. *V Semana de Teología*, Bilbao (Mensajero) 1970. Como es conocido por la Prensa diaria, las autoridades retiraron la edición de esta Semana.

(12) M. FLICK, *Teología e magistero nel messaggio dell'episcopato italiano*, Civiltà Catt., 17.2.1968, 337.

(13) K. RAHNER, *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*, Concilium n.º 46 (junio 1969) 438-445.

El «*silentium obsequiosum*»

En nuestros tradicionales libros de teología, a los teólogos competentes que dudaban con serias razones acerca de decisiones doctrinales no definitivas, se les pedía no ya un asentimiento interno, pero sí un «*silentium obsequiosum*», esperando sencillamente que las cosas evolucionaran o, en todo caso, que pusieran en conocimiento de la autoridad secretamente su opinión y sus razones.

Esta exigencia ya no parece posible hoy (14). Por una parte, el progreso doctrinal no es posible en este tiempo de aceleración de la historia por un cambio lento de visión del mundo y de mentalidad en el magisterio. Es decir, que no será posible estar al quite de las llamadas de los hombres si los competentes, con motivos sólidos para desviarse de la enseñanza magisterial, no pueden, en algún momento, empezar a discutir sobre enseñanzas no definitivas, que parecen reformables. O si sólo pudieran hacerlo un par de siglos después de promulgada tal doctrina. Por otra parte, hay que tener en cuenta la forma como se lleva a cabo hoy el trabajo teológico —como en general todo el trabajo científico—: publicaciones, revistas, congresos, foros, etc. Y si tenemos en cuenta el fenómeno de los medios de comunicación que penetran hasta la esfera más íntima y que manifiestan ahora un notable interés por la discusión teológica, la imposibilidad de tal silencio se agudiza. Hoy es una ingenuidad mantener al pueblo fiel en una especie de «silencio paternalista».

Una exposición seria de los resultados seguros de la investigación teológica aportará mayor madurez a la comunidad cristiana. Pero lo deplorable en nuestro ambiente, tan subdesarrollado teológicamente, han sido ciertas publicaciones sensacionalistas que difunden ante el gran público, como resultados definitivos y aceptados universalmente, puras hipótesis de algún teólogo singular.

Un proceder honrado y responsable exige exponer las hipótesis como hipótesis y las certezas como tales, de forma que los no especialistas puedan distinguir la verdad de fe, su interpretación, una opinión probable, una hipótesis aventurada.

EL MAGISTERIO Y LA CONCIENCIA INDIVIDUAL

A partir de la aparición de la *Humanae Vitae* se ha planteado esta cuestión como un choque de derechos cual si uno no pudiera subsistir más que a expensas del otro: la conciencia quiere salvar su libertad; el magisterio la restringe desde fuera; hemos leído y oído muchas afirmaciones unilaterales en ambos sentidos.

Para unos la conciencia sería una facultad puramente mecánica que pusiera en práctica, sin más, las decisiones del magisterio; cualquier

disentimiento sería mala fe y culpa grave. Otros han exaltado los derechos de la conciencia sin precisión, como si ella fuese una especie de instinto que se da a sí misma sus reglas, como si cada uno no fuese responsable de formar su conciencia objetivamente, como si el caso del disentimiento deba ser lo habitual.

Esta idea de un enfrentamiento conflictivo entre autoridad y conciencia en principio, es errónea. El mismo Espíritu Santo que asiste al magisterio, ilumina la conciencia cristiana, que, bajo el influjo del Espíritu, busca expresarse como la de un hijo de Dios, hermano de Cristo y **miembro de la Iglesia**. El juicio de la conciencia cristiana debe ser siempre **eclesial**, es decir, que necesita también del magisterio, puesto que el católico acepta libremente el magisterio en la Iglesia.

El magisterio no sustituye la decisión personal. Su tarea es proponer a la conciencia las exigencias evangélicas para que ella, así iluminada, tome libremente su opción ante Dios, ante Cristo y ante la Iglesia. El magisterio habla a seres libres, no a esclavos; no pretende «mantener el orden público» como la autoridad civil, sino convencer a personas.

El cristiano se ve llamado en su conciencia por los valores del Reino; el magisterio le ayuda en este momento, procurándole un contacto auténtico con la Palabra de Dios. La conciencia se ve confrontada con un criterio objetivo: la Revelación presentada por el magisterio. Nada puede reemplazar la asimilación interior de cada conciencia que debe re-inventar para sí las exigencias cristianas. Como suele decirse, la conciencia es norma última de moralidad. Pero debe ser formada objetivamente; y las declaraciones del magisterio son un elemento objetivo del que no puede prescindir olímpicamente el cristiano (15). La certeza de fe nos dice que Cristo dio a su Iglesia la tarea de proteger la auténtica imagen del hombre. Sin la ayuda de la Iglesia y de su magisterio decidirán a menudo sobre el hombre motivaciones instintivas, tanto a nivel individual como social.

Una actitud cristiana fundamental, que hemos soslayado fácilmente, es la de sentirnos interpelados por la palabra del magisterio; la de preguntarnos qué nos pide Dios a través de esa palabra, sabiendo que la simple opinión personal o la de muchos teólogos es de un orden inferior al de la enseñanza magisterial: el magisterio no habla en virtud de ciencia humana sino en virtud del mandato recibido de Cristo con la particular asistencia del Espíritu.

Hemos de considerar además, para no pecar de ingenuos, que muchos fieles, por defecto de formación o de cultura, son incapaces de momento de elaborar un juicio personal, con toda la exigencia de seriedad que se requiere. ¡Con cuánta superficialidad hemos fomentado, en lugar de la sencillez receptiva ante la voz de los pastores, el nacimiento de modas fáciles que siguen opiniones incompetentes!

Es cierto que la verdadera libertad cristiana no es la liberación de toda obligación, sino libertad para asimilar interiormente y aceptar

(15) Véase la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa, 14, 3.

la llamada de Cristo que propone la Iglesia. Pero la aceptación del magisterio no suprime el propio riesgo. Hay que reconocer que el individuo puede quedarse en una delicada situación de conciencia, solo ante Dios y ante sí mismo. Porque según la tradicional doctrina católica, ninguna instancia humana suprime la decisión de la propia conciencia.

Es fácil decir estas ideas. Pero aún estamos lejos de que lleguen a regir la mentalidad católica común. Los fieles lo comprenden mal; los obispos parecen no aceptarlo. Y aún seguimos prisioneros de la doble unilateralidad a que antes me refería.

Posibilidad de disentir

El extremo límite de esta reflexión interpretativa y crítica sobre la enseñanza magisterial es la posibilidad de disentir del magisterio en las doctrinas no definidas, aun las expuestas con autoridad. Esta afirmación es conocida de cualquier estudiante de teología.

Quien cree que debe disentir lo ha de hacer bajo ciertas condiciones. Estas condiciones parecen lógicas cuando la cuestión se enfoca con espíritu de fe, pero creemos que no se han mantenido en muchas reacciones airadas, por ejemplo, a raíz de la *Humanae Vitae*.

En primer lugar, cara a su propia conciencia, debe preguntarse con un examen crítico sincero de sí mismo, si puede responsablemente delante de Dios sostener su punto de vista. Si está libre de presunción, superficialidad, autosuficiencia. Si tiene información suficiente, si tiene competencia en la materia. Si está dispuesto a no retener su convicción como definitiva y a continuar su búsqueda para comprender y profundizar la enseñanza magisterial.

En segundo lugar, cara a la Iglesia, debe estar dispuesto a respetar las leyes del diálogo en la misma. Lo que incluye el evitar el escándalo, el no sembrar confusión entre los más débiles en la fe, el mantener sinceramente la adhesión y fidelidad a la comunidad total y el no cuestionar el principio de la autoridad magisterial.

Esto supuesto, tiene derecho a seguir su propia convicción.

Una palabra final sobre la actitud de aquéllos que han recibido en la Iglesia una especial encomienda: la educación de la fe. Los educadores de la fe (sacerdotes, catequistas, predicadores) que tras seria reflexión se han formado en conciencia una opinión contraria, en su función eclesial pública deben exponer la doctrina del magisterio, no la propia. Esto no es falta de honradez ante sí mismos. Lo que no es honrado es usar los medios eclesiales oficiales como medio para transmitir los sentimientos personales. Quien ha recibido una misión pública no debe sustituir las directrices doctrinales de la Iglesia por las individuales (16).

(16) La carta colectiva del episcopado alemán, citada en la nota 4, y dirigida justamente a los educadores de la fe, tiene ideas valiosísimas al respecto. A ella me remito.

INTRODUCCION A
LA CRISTOLOGIA
DE D. BONHOEFFER

José J. Alemany Briz

A.—SITUACION DE LA CRISTOLOGIA EN LA EVOLUCION TEOLOGICA DE BONHOEFFER: LAS FUENTES

EN su lección inaugural como profesor adjunto de la Universidad de Berlín, Bonhoeffer pasa revista a algunos de los grandes nombres del firmamento filosófico y teológico de la época: Heidegger, Barth, Gogarten. Al citar a su profesor Karl Holl, no puede evitar que la reverente mención («un impresionante prototipo de una abrumadora mayoría en la teología actual») vaya acompañada de una nota negativa, más que reproche, expresión de nostalgia por una deficiencia hondamente sentida: Holl no había mostrado casi ningún aprecio por la cristología de Lutero (1).

No había de ser la única ocasión en que Bonhoeffer constata una laguna en materia para él de extraordinaria importancia. Nueve años más tarde, en el momento en que su vida tomaba el giro decisivo que le había de conducir al patíbulo de Flossenbürg, escribe al regreso de su viaje a los Estados Unidos un largo informe sobre la situación de la teología americana. En él subraya de nuevo la ausencia de una cristología y soteriología verdaderamente representativa en la producción teológica de aquel continente; ausencia que no duda en caracterizar de fallo lamentablemente significativo (2).

(1) «Holl hat Luthers Religion als Gewissensreligion bestimmt. Damit ging... eine merkwürdige geringe Einschätzung der Christologie bei Luther zusammen» *Die Frage nach dem Menschen in der gegenw. Phil und Theol.* (1930), Gesammelte Schriften (GS) Munich 1965-1966, III 75-76.

(2) «Das Versagen an der Christologie ist bezeichnend für die gesamte gegenwärtige amerikanische Theologie... Es fehlt aber auch hier noch eine Lehre von

Con estas premisas, no nos causará extrañeza que la presencia de las referencias cristológicas a lo largo de su propia obra sea una de las constantes que más contribuyen a caracterizarla. El interés por el tratamiento teológico de la figura y misión de Cristo constituye una espina dorsal desde sus primeros trabajos académicos del joven doctorando berlinés hasta las últimas páginas del prisionero de Tegel. Es preciso dar la razón a J. Godsey cuando afirma que «el elemento unificante en la teología de Bonhoeffer es su cristología; y es precisamente la cristología quien impulsa su evolución teológica» (3). No cabe duda de que Bonhoeffer respondía a una íntima exigencia de lo que él consideraba elementos fundamentales de una construcción teológica seria.

Evidentemente, esta coloración cristológica no se manifiesta con igual intensidad en cada uno de los momentos de la teología bonhoefferiana. Está presente habitualmente como un tácito presupuesto; aflora con frecuencia en alusiones y desarrollos explícitos y sobre todo cristaliza en algunas ocasiones particulares con la exposición deliberada y más o menos extensa de temas cristológicos. Estas exposiciones mayores, mojones de una trayectoria rectilínea, van señalando las cotas alcanzadas por Bonhoeffer en su evolución teológica. Al mismo tiempo condensa los hallazgos dispersos que las han precedido y establecen una base firme para ulteriores avances.

Lo que al comienzo de esa trayectoria fuera la denuncia a nivel académico de un vacío doloroso, se convierte al fin en la interrogación básica para la existencia creyente, sobre todo si ésta es consciente de hallarse en un punto cuya actitud respecto de los valores cristianos está sufriendo una alteración radical. En la primera de las cartas que constituyen el núcleo explosivo de *Widerstand und Ergebung* y señalan al mismo tiempo el comienzo de su última etapa, Bonhoeffer formula su inquietud de la manera más expresiva.

«Lo que no me deja punto de reposo es la cuestión de qué significa hoy para nosotros el cristianismo, o también *quién es para nosotros propiamente Cristo*» (4).

Esta cuestión no es provocada ni por una estéril curiosidad intelectual ni siquiera por una experiencia espiritual ajena a las circunstancias de la vida en prisión. Es la cuestión de toda su vida, la pregunta a la que explícita o implícitamente se afana en encontrar respuesta desde Berlín a Flossenbürg. Subyace en el fondo de sus tareas ecuménicas como en su dedicación a los jóvenes pastores de Finkenwalde y Köslin. Se encuentra en su adhesión a la Bekennende Kirche y motiva la decepción que ésta le produjera. En una palabra, es «el tema teológico básico de la vida y obra de Bonhoeffer» (5).

1) En un momento de esa vida, la respuesta fraguó a un nivel de alta consistencia sistemática: el curso de cristología pronunciado en la Universidad de Berlín durante el semestre de verano de 1933. Fueron en total dieciocho clases, que no bas-

der Person und dem Versönungswerk Jesu Christi» *Protestantismus ohne Reformation* (1939) GS I 352-353.

(3) J. D. GODSEY, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Filadelfia 1960, 264. En el mismo sentido A. DUMAS: «La christologie est ainsi le coeur de la pensée théologique de B». *Une théologie de la réalité: D. Bonhoeffer*, Ginebra 1968, 215.

(4) A. E. Bethge, 30. 4. 44. *Widerstand und Ergebung* (WE) Munich 13, 1966, 178. (Subrayado mío).

(5) H. OTT, *Wirklichkeit und Glaube. I: Zum theol. Erbe D. Bonhoeffers*. Zurich 1966, 147.

taron para desarrollar todo el programa que el joven docente se había propuesto. Una tercera parte sobre «El Cristo eterno» quedó sin ser leída. Culmen de la corta vida académica de Bonhoeffer, su texto constituye también, al decir del editor, el trabajo cumbre de los contenidos en el tomo III de los *Gesammelte Schriften* (6). No es extraño que la conciencia del importante cometido que emprendía urgiera a Bonhoeffer a un particular esmero en su preparación, con el esfuerzo y dificultad consiguientes (7). Bethge ha expresado la razón última que confería trascendencia a la delicada tarea: todo el pasado teológico de aquel profesor de veintisiete años gravitaba sobre sus explicaciones de aquel agitado verano:

«La tarea de ese curso de dos horas (semanales) le pareció más difícil que todas las que le habían precedido. No porque se acumularan las interrupciones, sino porque todo lo que hasta ahora se había pensado, dicho y experimentado tenía que ser aquí concentrado, sometido a prueba y examinado acerca de su último fundamento» (8).

El esfuerzo no quedó sin fruto. Un aula repleta de oyentes siguió las clases con la máxima atención. «Nunca he oído un curso —comentaría más tarde uno de ellos— que ni de lejos me haya impresionado tanto como éste».

2) Como una paráfrasis de algunos puntos ya tratados en el aula berlinesa se pueden considerar las grandes cartas cristológicas que en 1939-1940 se añadieron como suplemento al boletín mensual distribuido por el Consejo rector de la Iglesia evangélica en Pomerania. En realidad estos escritos carecen de estilo epistolar; más bien son auténticos tratados teológicos, en que toda referencia personal desaparece para ceder el puesto a un rigor en el desarrollo ideológico apenas suavizado por consideraciones de orden kerigmático o ascético. Aunque no se puede decir que añaden algo nuevo, su interés es doble: Ante todo por el carácter básico de los temas estudiados (Encarnación, Epifanía-Bautismo, Eucaristía, Resurrección, Ascensión), que tocan aspectos medulares de la cristología. Y en segundo lugar, por la época de su composición, que le confiere el carácter de eslabones entre el curso de 1933 y la *Etica*, que en este tiempo comenzaba a tomar forma (9).

3) La serie incompleta de trabajos editados bajo el título de *Ethik* constituyen una aportación cristológica de características propias. A pesar de su inevitable fragmentarismo, en ellos adquieren apretada consistencia y un alto nivel de densidad cristológica ideas que Bonhoeffer venía madurando desde muchos años atrás. El interés que le hacía ver en la composición de una *Etica* la tarea de su vida le permitió recoger a lo largo de ésta los elementos que cada una de sus etapas le podía brindar. Así confluyen en los doce capítulos que se han conservado corrientes procedentes de todas las experiencias teológicas precedentes: la dimensión crístico-eclesial de *Sanctorum Communio* y la exclusividad del señorío de Cristo que acentuara *Nachfolge*; la importancia central concedida a la Encarnación junto al papel de la

(6) No se conserva el manuscrito original de este curso. E. Bethge ha compilado diversos apuntes tomados en clase por los alumnos. Este texto, reconstruido tan acertadamente que a uno de los antiguos oyentes le parece escuchar en él «hasta la voz de Bonhoeffer», ha sido publicado en GS III 166-242.

(7) «He confessed it to be the most difficult lecture he prepared» E. BETHGE, *The Challenge of D. Bonhoeffer's Life and Thought* en R. G. SMITH, *World come of Age. A Symposium on D. B.* Londres 1967, 38. Véase una declaración similar en GS III, 9.

(8) E. BETHGE, *D. Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse.* (BB) Muniés 1967, 265.

(9) Estas cartas están publicadas en GS III 382-415.

cruz como juicio y reconciliación. A estas aportaciones se suman los nuevos juicios de vista asimilados durante las reflexiones de los últimos tiempos, que prestan a la imprescindible trama cristológica acentos peculiares. Bethge ha resumido muy acertadamente los aspectos que revistió la concentración cristológica de la *Ética* en las diversas fases de su composición:

«En los tres años que trabajó en la *Ética*, Bonhoeffer comenzó con la idea de la amplitud del señorío de Cristo; después ocupó la conformación con Cristo el lugar central; en tercer lugar colocó al mundo, en cuanto «penúltimidad», bajo la justificación; y por último consideró la responsabilidad histórica desde el punto de vista de la Encarnación. Cada nuevo impulso profundizó por su parte ambos aspectos: un cristocentrismo más resuelto y una apertura al mundo más realista» (10).

4) Por último hay que mencionar también la inserción de capítulos de contenido cristológico en trabajos preparados por Bonhoeffer en unión con otros colaboradores. Tales son, por ejemplo, la Confesión de Bethel (con H. Sasse), que había de jugar un papel tan decisivo en los avatares de la Iglesia evangélica alemana de los años treinta (11) y el catecismo luterano (con F. Hildebrandt) concebido principalmente como ayuda para la formación de los confirmandos (12). Al mismo género pertenece otro trabajo debido sólo a Bonhoeffer, un segundo catecismo para confirmandos que su autor expuso en un retiro dado a sus alumnos de Finkenwalde en otoño de 1939 (13). La finalidad de estos escritos determinan manifiestamente su línea estilística (programática en el primero, didáctica en los otros dos), pero ni su carácter más o menos oficial e impersonal ni su elaboración en común impiden el reconocer con claridad las huellas de la intervención de Bonhoeffer. Véase por ejemplo esta respuesta característica a la pregunta: «¿Puede la comunidad amar al mundo?», en que resuena ya íntegro todo el contenido de *Nachfolge*, de inminente publicación: «Está prohibido a la comunidad amar al mundo de forma distinta a como Dios lo ha amado, es a saber, por Jesucristo» (14).

Tales son, pues, los principales grupos de obras en que han quedado fijadas las aportaciones cristológicas de Bonhoeffer. Quizá cause extrañeza el que no mencione entre ellas *Sanctorum Communio* y sobre todo *Nachfolge* y *Widerstand und Ergebung*. Es indudable que estos libros contienen elementos importantes para un estudio de la cristología bonhoefferiana, hasta el punto de que éste quedaría decisivamente mutilado si no se los tuviese en cuenta (15). Me ocuparé de ellos más adelante, al establecer relaciones entre la cristología y otros temas de la teología de Bonhoeffer. Si de momento los dejamos de lado es porque en ellos no se busca explícita y deliberadamente el tratamiento del tema cristológico, como sucede en las obras que he citado

(10) BB 809-810.

(11) *Erstform des (Betheler) Bekenntnisses* (1933) GS II 91-119.

(12) *Glaubst du, so hast du. Versuch eines Lutherischen Katechismus* (1931) GS III 248-257.

(13) *Konfirmanden-Unterrichtsplan* (1936) GS III 335-367.

(14) GS III 361. Las referencias cristológicas de estos documentos se hallan en GS II, 105-106; III, 253-255; 351-358.

(15) Por lo que respecta a *Nachfolge*, su interés queda taxativamente subrayado por E. Bethge cuando afirma que este libro es importante porque representa «Bonhoeffer's first great authentic unfolding of the christological concept» *The Challenge...* 51. Expresión similar en BB 525.

más arriba. Más bien son reflexiones que —y esto les confiere su valor— se fundan en una determinada cristología, presupuesta como punto de partida. En este sentido son más reveladoras de una mentalidad de su autor que transmisoras de un desarrollo ideológico ceñido a la exposición de contenidos cristológicos.

Un estudio absolutamente exhaustivo de la cristología de Bonhoeffer —que nosotros evidentemente no pretendemos en estas páginas— no debería olvidar los innumerables pasajes dispersos a lo largo de toda su obra, en las cartas y en los sermones, en conferencias y en trabajos exegéticos. Son tan diversos en extensión como en género literario y la densidad de su contenido es igualmente varia (16). Quede únicamente constancia de la amplitud de un campo por lo demás extraordinariamente sugestivo.

B.—INCIDENCIA DEL TEMA CRISTOLÓGICO EN LOS OTROS TEMAS BONHOEFFERIANOS

La presencia del tema cristológico en cada una de las etapas recorridas por Bonhoeffer es, pues, tan innegable como llamativa. Sin embargo, no debemos ceder a la concepción superficial e inexacta de una cristología monolítica que, adquirida y establecida al principio de una vez para siempre, apareciera con idénticos rasgos a lo largo de la evolución posterior. Es típica de Bonhoeffer la capacidad de integrar las nuevas adquisiciones en esa gran corriente subterránea, de forma que ni ésta quede embrocada, ni aquéllas deban renunciar a sus peculiaridades. J. Godsey ha analizado la relación en que se encuentran la constante línea cristológica y los acentos condicionados por cada nueva situación:

«Durante el primer período, su pensamiento se centró en *Jesucristo en cuanto realidad que se revela en la Iglesia*. Durante el segundo, insistió sobre *Jesucristo como Señor sobre la Iglesia*. En el tercero, Bonhoeffer concentró su atención en torno a *Jesucristo en cuanto Señor sobre el mundo*. Por supuesto, hay que admitir desde el principio que todos estos aspectos de la cristología se hallan en cierto grado en cada período, pero la tesis que aquí se propugna tiene esta doble consecuencia: primero, que uno de los aspectos era dominante en cada período, y segundo, que cada período sucesivo representaba una expansión de la comprensión cristológica de Bonhoeffer» (17).

Todo esquematismo es peligroso. Por eso, si ahora intentamos poner de relieve los elementos cristológicos de cada período, no debemos perder de vista ese carácter de preponderancia a que alude Godsey, en oposición a una exclusividad que ignorara las interferencias obvias en toda evolución teológica. Por otra parte no se trata de llevar a cabo un estudio exhaustivo, sino de establecer brevemente algunas referencias que nos ayuden a comprender la multiplicidad de estos temas dentro de su unidad, su interdependencia y condicionamiento mutuo, compaginables con la libertad de una evolución siempre en busca de respuesta a la exigencia teológica del momento.

Esta búsqueda situó a Bonhoeffer en contacto con tres complejos principales: La Iglesia, la realidad y el mundo «mayor de edad». En cada uno de ellos se puede verificar una relación con la cristología no sólo estrecha, sino indisoluble.

(16) Entre ellos destaca la conferencia *Dein Reich komme!* (1932) GS III 270-285.

(17) J. GODSEY, *The Theology...* 266 (Subr. del autor).

Al comienzo de su actividad teológica, Bonhoeffer centra su atención sobre todo en la Iglesia. Y ya en su primera obra de envergadura *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1930) aparece la frase que sinteriza todas las adquisiciones de este período. Hegel había formulado «Gott als Gemeinde existierend». El joven doctorando la transforma significativamente en «Christus als Gemeinde existierend» (18), superando así, «por cristologización», la alternativa ofrecida por la sociología de Troeltsch y la teología de la Revelación de Barth.

La expresión o sus equivalentes volverán con frecuencia a los labios o la pluma de Bonhoeffer durante estos primeros años, hasta constituir casi un estribillo. No nos extrañará encontrarla en su lección inaugural en la Facultad berlinesa:

«...Misterio de la comunidad, que Cristo está en ella y sólo a través de ella alcanza al hombre. Cristo existe entre nosotros como comunidad, como Iglesia en el ocultamiento de la historicidad. La Iglesia es el Cristo oculto entre nosotros... Por eso el hombre no puede comprenderse a partir de sí mismo, sino a partir del Cristo que existe como comunidad, a partir de su palabra, que sustenta a la comunidad, y sin la que la comunidad no existe» (19).

Pasado el tiempo nos llegan todavía ecos intensos del realismo cristológico, encarnatorio, de la eclesiología bonhoefferiana:

«La Iglesia no es una asociación de almas, como hoy se pretende, la Iglesia no es tampoco sólo predicación del evangelio; esto es, la Iglesia no es sólo púlpito, sino que la Iglesia es Cuerpo real de Cristo en la tierra» (20).

Entre los testimonios primerizos y el texto tardío de sabor catolizante, Bonhoeffer acude a expresiones similares para mantener enérgicamente su enfoque profundamente cristológico y cristocéntrico de la Iglesia, por ejemplo frente a la concepción de su antiguo profesor K. Heim:

«La Iglesia es más que profetismo (¡no menos!), pues ella es el Cristo presente, desde luego en la carne, en forma de organización humana; pero con todo, Cristo presente» (21).

Y casi literalmente, en un contexto distinto de aquella misma época: «La Iglesia es la presencia de Cristo en la tierra, la Iglesia es el Cristo presente» (22).

Como una depurada condensación de toda esta línea de pensamiento se alza el capítulo consagrado a «Christus als Gemeinde» en el curso de 1933 (23). Por el hecho de integrarlo en su «corpus christologicum», Bonhoeffer da a entender que lo

(18) La expresión se encontraba ya entre las tesis de doctorado defendidas por Bonhoeffer en Berlín el 17-12-1927. Véase también la parte II, B: «Kirche und Christus», del curso profesado por B. en 1932 sobre «Das Wesen der Kirche» y añadido por Bethge como apéndice a su biografía, BB 1061-1063, así como, sobre todo este tema, H. ORT, *Wirklichkeit...* 194-200.

(19) *Die Frage nach dem Menschen...* GS III 83-84.

(20) *Unser Weg nach dem Zeugnis der Schrift* (1938) GS II 327.

(21) A. H. Rössler, 25-12-32. GS I, 64.

(22) *Zur theol. Begründung der Weltbundarbeit* (1932). GS I, 144.

(23) GS III, 193-194.

considera una adquisición definitiva. Pero al mismo tiempo, esa integración señala la divisoria entre dos vertientes. Al principio, la cristología había quedado absorbida por la eclesiología. En adelante, la relación se invierte. Ha cumplido ya su función de afianzamiento en lo concreto, evitando «las fáciles especulaciones metafísicas sobre un Dios trascendental y evanescente» (Bethge). El descubrimiento de Cristo presente en la comunidad prepara el terreno para la asimilación de las nuevas perspectivas que se anuncian. El horizonte cristológico no quedará ya confinado en los límites relativamente estrechos de la comunidad creyente. El ámbito que le concierne por derecho propio es el mundo entero, todos los niveles de la realidad.

2.—El Cristo de la realidad

El camino desde la concentración comunitaria del *Christus praesens* a la amplitud cósmica de la «Wirklichkeit Christi in der Wirklichkeit der Welt» pasa insoslayablemente a través del seguimiento de ese mismo Cristo. Entre *Sanctorum Communio* y la *Ethik*, el papel de *Nachfolge* (Seguimiento, en esp. «El precio de la gracia») es algo más que alegórico: viene reclamado por una especie de necesidad intrínseca. Solamente la fe en el Cristo concreto, plasmada en forma de seguimiento incluso en la austeridad de las exigencias ascéticas, podía ofrecer la garantía de que la dimensión terrena de la trascendencia y el redescubrimiento de la «mundanidad del mundo» iban a ser algo más que concesiones «al vulgar y banal afianzamiento en el más acá del sabihondo, del afanado, del comodón o del lascivo» (24).

Cada uno de los pasos de esta evolución fue cediendo ante el siguiente con la espontaneidad de una dinámica connatural:

«En 1927, Bonhoeffer se había interesado por la esencia concreta del Cuerpo de Cristo en la Iglesia en cuanto organismo sociológico... En 1932 investigó la relación del Cuerpo de Cristo con el mundo al plantear interrogantes sobre el cumplimiento concreto del mandamiento de Cristo. En 1933 intentó presentar la estructura de la cristología, que ya se hallaba ocultamente en el fondo de su pensamiento precedente. Y ahora advertimos cómo levanta a esa cristología de su féretro académico interpretando la fe en Cristo como seguimiento» (25).

Nachfolge señala el camino a los que desean tomar en serio el seguimiento de Cristo. En la dialéctica entre separación e inserción, entre concentración e irradiación, entre negación y afirmación, lo que de todas formas obtiene la primacía es el indiscutible señorío de Cristo, aceptado hasta sus últimas consecuencias. La luz que recae sobre el Señor y su llamada es tan intensa, que el mundo en torno permanece en sombra. No se ven todavía sus valores afirmables; es preciso atravesarlo, sometiéndolo a las exigencias de la «gracia cara» y del Sermón de la Montaña. La posibilidad de ejercer este influjo sobre el mundo implica con todo una apertura al mismo; la dimensión cristológica, lejos de cerrarse en el regusto de la contemplación exclusivista, se dilata en una perspectiva de funcionalidad y servicio (26).

(24) A. E. Bethge, 21. 7, 44. WE 248.

(25) BB 526.

(26) En 1935, Bonhoeffer solicita de sus superiores en la Iglesia evangélica prusiana autorización para abrir su soñada casa para la formación de jóvenes pas-

Las primeras páginas de la *Ética* hablan todavía el lenguaje de *Nachfolge*. Pero pronto se abren nuevos horizontes. El proceso que tendía a colocar primero a la comunidad y luego al mundo bajo el señorío de Cristo posee una fuerza de expansión interna que le impulsa a adueñarse de ámbitos cada vez más ilimitados. «La concentración en la glorificación de Cristo por medio del seguimiento en la tierra llevaba consigo el «progresivo proceso de afianzamiento del mensaje frente a regiones del ser todavía no ocupadas» (27). Así reaparece el concepto de realidad, enriquecido con toda la profundidad de acordes que le confiere la cristología. «La realidad es siempre el mundo que ya ha sido aceptado en el Dios hecho hombre» (Bethge). Esta constatación justifica el interés creciente y cada vez más respetuoso con que Bonhoeffer considera a la realidad a lo largo de su desenvolvimiento teológico. «En 1932, la realidad era una dimensión que había que predicar. En 1935, la realidad era una estación de paso. Ahora es la realidad un compañero inseparable para el hombre que vive de hechos» (28).

En otro trabajo tendremos oportunidad de estudiar detalladamente esa impregnación cristológica de lo real. Baste por ahora el llamar la atención sobre el difícil y sugerente reto provocado por correlaciones aparentemente tan obvias como la que formula Bethge: «No hay ya ninguna realidad sin Dios en Cristo, y no hay ya ningún Dios en Cristo sin la realidad» (29). La realidad se convierte así en el campo de resonancia privilegiado de la cristología bonhoefferiana. Pero la cumbre de este tratamiento cristológico de lo real lo constituye el hallazgo que Bonhoeffer presenta como médula y sostén de la «estructura de la vida responsable»: que *la realidad* ante todo y sobre todo no es algo abstracto, sino *el real*, esto es, el Dios hecho hombre. La importancia de esta afirmación es indudable:

«Esta es, si se quiere, la tesis teológica fundamental de Bonhoeffer sobre Jesucristo, la tesis teológica básica de toda su obra. Una tesis a mi juicio insoslayable para nosotros los cristianos, pero difícil de explicar teológicamente: Jesucristo es el real. El es el real en todo lo real. Todo lo demás de Bonhoeffer confluye en este punto» (30).

Intensificación cristocéntrica y apertura a la realidad, colocada bajo el signo de Cristo, son desde ahora binomio inseparable. No es posible acentuar uno de los miembros sin que el otro quede a su vez más plenamente iluminado. La estructuración cristológica que se venía edificando desde «Sanctorum Communio» alcanza aquí su última y definitiva madurez.

tores en Finkenwalde. En una frase sintetiza la orientación de la nueva Bruderhaus, regida según el espíritu de *Nachfolge*, varios de cuyos capítulos se escribirán en ella: «La meta es, no un retraimiento monacal, sino las má íntima concentración para el servicio hacia fuera». GS II, 449.

(27) H. BURKLE cit. por BB 805. Por lo demás, ¿no es precisamente una ética que se pretenda absolutamente cristiana el primero de esos ámbitos que reclama una nueva y vigorosa acentuación cristológica? «La cuestión ética se decide en la cuestión de Cristo...» *Ethik* (E) Munich 1966, 343.

(28) E. BETHGE, *The Challenge...*, 73.

(29) BB 808. Cfr. E, 207-208.

(30) H. OTT, *Bonhoeffer: der Wirkliche*. En J. LEHMANN (Ed.) *Motive des Glaubens. Eine Ideengeschichte des Christentums in achtzehn Gestalten*, Hamburgo 1968, 150.

La realidad, tal como se presentaba a los ojos del prisionero de Tegel, revestía unas apariencias tristemente concretas. Era un mundo en disolución, abocado a una catástrofe de signo apocalíptico. El juicio y el perdón de Dios se inclinaba sobre un caos en que responsabilidades históricas, errores personales, sufrimiento de inocentes e incitaciones a la desesperanza, ocaso de civilizaciones cristianas y liberación de fuerzas destructoras se unían en una hora de tinieblas e incertidumbre.

Pero el rasgo más definido de este mundo en convulsión era igualmente ambivalente. Por una parte, el mundo ofrecía síntomas de una mayoría de edad que le impelia a emanciparse de todas las tutelas religiosas. El hombre intensificaba la conciencia de su autonomía y se preguntaba para qué necesitaba ya acudir a instancias superiores, extraterrestres. Pero por otro lado, ese mismo hombre permaneció hondamente adherido a unas estructuras religiosas empobrecidas de sus elementos más vitales y dinámicos, a cambio de los cuales habían asimilado las impurezas de lo mágico, lo individualista y lo metafísico. En la religión veía con profundo desasosiego este atento observador de su época la ocupación de unos cuantos innobles buceadores de fondos turbios; su práctica quedaba reservada a una clase privilegiada, a la vez explotadora y explotada por lo «religioso».

De cualquier manera que se quiera interpretar esta antinomia, lo cierto es que daba origen a una creciente dificultad para un enfrentamiento serio con los contenidos de la fe. Al ser éstas objeto de una óptica falseada, dejan de ser deseables para el hombre, que acabará por ignorarlos o reemplazarlos por decadentes sucedáneos.

En el corazón de este problema hace diana la preocupada pregunta de Bonhoeffer: «¿Cómo puede ser Cristo también Señor de los no religiosos?» Ese «también» es elocuente. Denota que lo que aquí se trata es en realidad el reavivamiento de una vieja inquietud. Cristo, Señor del mundo, Cristo, Señor de la realidad, parecían adquisiciones definitivamente aseguradas; ¿cómo afianzar «también» el señorío de Cristo en esta parcela de la realidad que parece destinada a escapársele irremediablemente? ¿Dónde encontrar el punto de apoyo que haga de Cristo «no ya objeto de la religión, sino algo enteramente distinto, verdaderamente Señor del mundo» y de los que se ven inclinados a dar al mundo un sí total?

Sobre la existencia de unos derechos por parte de Cristo no surge la menor duda:

«Jesús reclama para sí y para el reino de Dios toda la vida humana en todas sus manifestaciones...

Permíteme formular una vez más rápidamente el tema que me interesa: la reivindicación del mundo llegado a la mayoría de edad por Jesucristo» (31).

Pero la dificultad reside en llevar a la vida esos derechos. Bonhoeffer intentará un conato de respuesta en una doble dirección complementaria. Jesús, «existencia para los otros» y Jesús «manifestación del desvalimiento de Dios» serán los polos de una nueva epifanía de la trascendencia. Ante todo, la dimensión horizontal y la apertura fraterna de Jesús se presentan como consecuencias de la Encarnación:

(31) A. E. Bethge, 30.6.44. WE 231. El pensamiento, por lo demás, no es nuevo en Bonhoeffer. Doce años antes lo había expresado así: «Lo que pertenece a Cristo no es un distrito santo y sagrado del mundo, sino el mundo entero» *Zur theol. Begründung...* GS I, 144.

«Encuentro con Jesucristo. Comprobación de que aquí se da una reversión de toda forma humana del ser por el hecho de que Jesús es sólo «el que está para los otros». ¡El ser-para-los-otros de Jesús es la experiencia de la trascendencia!... Fe es la participación en ese ser de Jesús... Nuestra relación con Dios es una vida nueva en «la Existencia para los otros», en la participación en el ser de Jesús... ¡Dios en forma humana!... el hombre para los otros, y por eso el crucificado. El hombre que vive de lo trascendente» (32).

Pero esa participación en el ser de Jesús es una aproximación a quien ha llevado su apertura a los hombres hasta el extremo de la crucifixión. En Jesús sufre se revela el desvalimiento de un Dios que ya no domina por su potencia y sus intervenciones «ex machina».

«La potencia de Dios —comenta A. Dumas con su habitual penetración— a que se refiere la religiosidad del hombre según el esquema clásico, no ayuda, porque se opone a la mayoría de edad humana, y, al oponerse, le permanece extraña. Un Dios fuerte no es jamás, en medio del mundo, ni un Dios concreto, ni realizado. Continúa siendo un Dios abstracto e idealizado. Ahora bien, la cristología cruza el sin Dios de la resistencia responsable con el ante Dios de la sumisión creyente. En la cruz, que realiza la Encarnación, cesa el recíproco carácter extraño de Dios y la realidad. Aquí la alienación suprema del Dios despojado, en sentido positivo, destruye las alienaciones exteriorizantes, en sentido negativo, del Dios demasiado fuerte y del hombre demasiado débil» (33).

La «religiosidad» de hombre «arreligioso» en un mundo emancipado deberá ser, por tanto, participación en ese sufrimiento, dejarse arrastrar por el suceso mesiánico que prenunciara el Siervo de Yahvé. Porque «lo que hace el cristiano no es el acto religioso, sino la participación en el sufrimiento de Dios en la vida mundana» (34). La insistencia de Bonhoeffer en su intuición básica es la despedida de entre los hombres de quien supo ser hasta el final testigo de Jesucristo, en el lúcido ardor de su entrega como en la dolorosa gravidez de sus interrogantes.

De esta forma, los últimos testimonios del pensamiento teológico de Bonhoeffer nos transmiten, como los primeros, ecos de su inquietud cristológica. A pesar de todas las variaciones de acento, al cerrarse el amplio círculo se puede comprobar que el tema continúa siendo el mismo. En la Iglesia, el autor de *Sanctorum Communio* había visto la visibilización sociológica de Cristo. Frente a la realidad, la Encarnación le había mostrado a Cristo como el único real, «de quien aquella recibe su sí y su no-su derecho y sus limitaciones». A los hombres embriagados por la emancipación de un mundo mayor de edad, para quienes la idea de Dios es más problemática que convincente, Bonhoeffer no podía dejar de presentar los inalienables derechos del señorío de Cristo; pero de un señorío desprovisto de toda ostentación de poder, vivido en el reconocimiento de los más profundos y concretos condicionamientos humanos.

(32) *Entwurf einer Arbeit*, WE, 259-260.

(33) A. DUMAS, *Une théologie...*, 208.

CUATRO LIBROS
DE SAGRADA
ESCRITURA

Gregorio del Olmo

J. JEREMÍAS, *Palabras de Jesús*. (Actualidad bíblica, 7). Madrid, 1968, Ediciones «Fax».

P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*. (Actualidad bíblica, 12). Madrid 1959, Ediciones «Fax».

H. HAAG, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*. (Actualidad bíblica, 18). Madrid 1969. Ediciones «Fax».

L. ALONSO-SCHÖEL (ed.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la Divina Revelación*. Madrid 1969, BAC.

De entre los libros de Sagrada Escritura publicados en España últimamente presentamos a nuestros lectores cuatro que estimamos especialmente interesantes y útiles. Los tres primeros son traducciones incluidas en la colección *Actualidad Bíblica*, que publica la Editorial «Fax», el cuarto es un Comentario a la Constitución *Dei Verbum*, de la serie que la BAC dedica a los textos conciliares.

Palabras de Jesús de J. Jeremías recoge dos opúsculos del autor sobre el Sermón

de la Montaña y el Padre Nuestro. Se trata de dos estudios de alta divulgación bíblica, típicos del método exegético y de la intención del autor de alcanzar las *ipsissima verba* de Jesús a través de un original arameo que precedería a nuestro texto griego del Nuevo Testamento. En esta edición española se les ha antepuesto un prólogo de J. Leal que presenta la personalidad del autor y su obra.

En la interpretación del *Sermón de la Montaña* J. descarta tres teorías: la que ve en él un programa de perfección, una nueva ley; la que lo entiende como una meta imposible que pone de relieve la

necesidad de la fe como única vía de salvación; y la que dice se trata de la exigencia de un esfuerzo póstumo en una situación de escatología inminente y válido sólo en ella. Antes de exponer su propia opinión, estudia J. el origen del Sermón de la Montaña. Postula para él un original arameo que recogía una serie de sentencias sueltas, del que son traducción el Sermón de la Llanura de Lucas y el de la Montaña de Mateo. Su género literario, tal como ahora se presenta, es el de *didaché*, enseñanza o catecismo para neófitos, más amplia que el *kérigma* o instrucción para quienes no tenían aún la fe. En él se dan diversas categorías de palabras, pero predominan las que describen el comportamiento de los discípulos de Cristo. Para entenderlas correctamente hay que situarlas en el contexto evangélico propio del que han sido sacadas al agruparlas en este catecismo. Todas suponen algo previo: la aceptación del evangelio, el perdón y la gracia obtenida por el discípulo de Cristo. Resultan así un esbozo del Reino de Dios que se ha acogido en el corazón. No representan ningún programa de una nueva ley que hay que cumplir, sino la expresión de la fe que se tiene. En consecuencia, no cabe la pregunta de cómo se podrán cumplir. El Sermón de la Montaña es el resultado del don de Dios. De este modo J. supera la anttesis fe-obras, al hacer a la misma fe expresión operativa, vida, en una palabra.

En la Iglesia primitiva la oración del *Padre Nuestro* aparece intimamente unida al Banquete eucarístico y reservada a los fieles. Las fórmulas con que se la encabeza dan idea del profundo respeto en que se la tenía. La doble versión que poseemos corresponde a la catequesis de dos Iglesias diferentes, provenientes del judaísmo (Mateo) y de la gentilidad (Lucas). Al parecer, la recensión de Lucas representa el texto más genuino en su conjunto, más breve y menos elaborado; la de Mateo, sin embargo, ofrece giros particulares más primitivos y próximos al original arameo que J. reconstruye.

Como fórmula de oración constituye el distintivo del grupo de Jesús y el resumen de su mensaje. Su estructura es muy simple: a) la invocación, que utiliza un concepto —padre— desde muy antiguo usado para designar a la divi-

nidad. Existía en Israel y en las religiones orientales. La peculiaridad cristiana está en el uso del término *abba*, que en arameo es el término con que el niño pequeño se dirige a su padre y como tal no es usado en el oracional judío. Jesús lo usa y lo trasmite a sus discípulos como expresión de su íntimo abandono en Dios. b) Siguen dos peticiones referentes al nombre y reino de Dios. Literariamente dependen de la oración judía denominada *qaddish* y su sentido es escatológico. El matiz es naturalmente diferente como oración de la Iglesia, que se sabe ya la incoación de esa escatología. Mateo añade aquí una tercera petición. c) Tenemos luego dos súplicas relativas al sustento y perdón del que ora. La primera supone un original arameo que ha de traducirse: «nuestro pan de mañana dánosle hoy». Esta, como la siguiente petición, suponen un horizonte escatológico, el de la irrupción en nuestro «hoy» del «mañana» definitivo con su sustento y perdón decisivos. Esto no anula, con todo, la significación de lo cotidiano, sino que la profundiza. De este modo, esas dos peticiones actualizan las súplicas anteriores. d) La petición final, de contenido y fórmula exabrupta, tiene su antecedente en una plegaria judía de la noche. Se pide que Dios nos libre durante la tentación, nos saque victoriosos de ella, no que nos la ahorre. De nuevo su sentido es escatológico: se refiere a la gran tentación en la que vive implicado el cristiano en su enfrentamiento con el Mal, el Anticristo, la tentación de la prevaricación. Esta petición es así como el grito final que brota de su amenazada existencia y no le permite escudarse en una escatología lejana. El sentido último del Padre Nuestro puede resumirse para J. en la idea de escatología iniciada, de la irrupción de Dios en nuestra vida a través de Cristo.

Como puede apreciarse por este resumen del contenido, el libro se presta a una provechosa utilización pastoral y catequística. La versión es fluida y la holgada disposición tipográfica hace descansada su lectura.

La *Teología del Antiguo Testamento* de Van Imschoot es hoy por hoy la obra más recomendable en su género dentro

del campo católico. Proyectada según el esquema clásico: teología, antropología, soteriología, esta tercera parte no llegó a publicarse; por lo que la presente versión española ofrece sólo las dos primeras. Esto no deja de ser un serio inconveniente. La tercera parte habría de contener la escatología general del Antiguo Testamento.

En las dos partes en que se divide la obra se trata de la concepción de Dios y del hombre en el Antiguo Testamento, siguiendo un esquema temático próximo al de la teología dogmática. Igual proceder utilizan autores protestantes como Jacob y Eichrodt. Del punto de vista de la Teología bíblica esa metodología resulta discutible, pero no cabe duda que facilita mucho la consulta de los diversos temas bíblicos con vistas a su utilización dogmática o pastoral.

En primer lugar se trata de *Dios en sí*, nombres y atributos; de la creación o de *Dios en su relación con el mundo*, donde se incluye igualmente el tratado de los ángeles; finalmente de la elevación, que comprende la *revelación* en todas sus modalidades y la *elección* del pueblo de la alianza. La segunda parte a su vez considera al *hombre en sí*, origen y naturaleza; el *fin de la vida humana* y la escatología individual; y el consiguiente *comportamiento humano*, que incluye la relación del hombre con Dios y con su prójimo y que lleva consigo el desarrollo de todo el código moral y cultural del Antiguo Testamento; como su contrapartida se termina con una consideración del *pecado* y su expiación.

Es imposible entrar en una discusión detallada de los puntos de vista expuestos a lo largo de la obra, por eso me limitaré a describir sus características generales. Se trata de una síntesis en la que los diversos temas, aun dentro de la conexión lógica que supone el esquema descrito, mantienen una fundamental autonomía. De ese modo la enorme gama de subtítulos que dividen las secciones, constituye un auténtico *diccionario bíblico* en el que se analizan el sentido y evolución semántica de los temas decisivos del Antiguo Testamento.

La exposición se hace a partir de una discusión directa de los textos bíblicos y con la aportación de los paralelos pertinentes. A la edición española se le ha añadido un valioso índice de lugares

bíblicos, sumamente útil, que ocupa unas cien páginas. Gracias al mismo es posible una consulta rápida de los problemas concretos de exégesis.

Este carácter sintético de la obra hace que no se hallen en ella aportaciones propias del autor, pero sí una buena exposición de las opiniones y corrientes aparecidas con anterioridad a la misma. El único inconveniente se halla en lo inactual de algunas de esas discusiones, a la vez que en la no completión respecto a otras que han surgido posteriormente. Esto se nota igualmente en la Bibliografía, que no supera el año 1955.

No obstante estas limitaciones impuestas por la evolución de la exégesis, la obra mantiene todavía su interés y puede ser consultada con fruto por los teólogos que deseen una fundamentación bíblica de sus exposiciones, como los pastores en el ministerio de la palabra.

Es de esperar que una próxima edición revise a fondo la transcripción de los vocablos hebreos, que deja frecuentemente que desear. Pero, sin duda, esto no representará problema especial para el lector medio que busca una información segura y suficiente, no precisamente técnica, sobre problemas y temas de exégesis. No dudamos de que aquí la encontrará. La traducción es generalmente buena. El esfuerzo que se ha impuesto Ediciones «Fax», al ofrecer esta obra al público español, merece todo nuestro reconocimiento; esperamos que una acogida entusiasta lo compense.

Sobre el tema del pecado original ofrece Haag una síntesis sugestiva: *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*. El título alemán indica más bien una contraposición entre la doctrina bíblica de la creación y la eclesial sobre el pecado original.

Como punto de arranque hace Haag una síntesis de la doctrina teológica clásica, tal y como la ofrecen hoy día teólogos como Schmaus, Scheffczyk, Feiner, Rahner y Auer. En ella toca sistemáticamente todos los puntos conexos con el dogma: dones preternaturales y estado primordial del primer hombre, historicidad del primer pecado, su transmisión y consecuencias en los demás hombres, monogenismo. Advierte una evolución

en la concepción de los dones preternaturales (inmortalidad, impasibilidad, ciencia), que pasa de una noción física de los mismos a otras más antropológicas suponían más bien una diversa actitud del hombre frente a realidades como el dolor y la muerte. Asimismo, los teólogos se muestran cada vez más recelosos respecto del concepto de «herencia» aplicado al pecado original; sin embargo, son intransigentes en reclamar su historicidad, según el dato bíblico, y su imputación a todos en Adán; lo que reclama ineludiblemente el monogenismo, según ellos.

Considera luego la exposición catequética del dogma en los catecismos más corrientes de lengua alemana. Quizá hubiera sido preferible seguir aquí a la versión inglesa de esta obra, que ha sustituido dichos catecismos por los correspondientes de la propia lengua. De todos modos, sirven para hacerse una idea de lo que ha sido la catequesis normal de este dogma, mucho más fija y apegada a la formulación de Trento que la exposición dogmática. Sólo Manuales recientes de catequesis bíblica se han permitido abrir nuevas perspectivas.

Hoy comienza a delinearse un cambio en el enfoque de diversos aspectos del problema: culpabilidad del pecado original, unidad monogenética del hombre, estado preternatural primitivo, esencia y transmisión del pecado de origen. Para dar una respuesta satisfactoria se impone estudiar el dogma desde la nueva comprensión del dato bíblico que proporciona hoy la exégesis. Esta podría resumirse diciendo que la Biblia pretende describir «el estado teológico de la humanidad fuera de Cristo». El pecado, que entra y crece en la creación, sólo puede ser vencido por una fuerza superior y esa fuerza es Cristo. Para H. la idea de una transmisión hereditaria del pecado es ajena al pensamiento bíblico.

En la segunda parte analiza ese pensamiento tal como aparece en Gn 1-II. Aquí se distinguen dos fuentes. La primera, la sacerdotal, enseña simplemente la creación del mundo por Dios, sin explicar su modo; en ella el pecado aparece de súbito (6,11) e ignora una primera culpa. El pecado aparece simplemente como obra del hombre en la creación de Dios. Conoce, con todo, la

segunda fuente, la yahwista, por ser posterior, y resulta así su comentario o interpretación. Esta segunda es mucho más popular y, lo que la primera simplemente lo constata, la irrupción del pecado en el mundo, ella lo describe, lo plastifica, según su técnica descriptiva usual. Pero el contenido es el mismo: el hombre —todavía colectivo— es creado del barro, mortal. No es lícito concluir de aquí que pretenda enseñar el monogenismo, como tampoco lo hizo el sacerdotal; simplemente, el origen de la humanidad de Dios creador. Añade la creación de la mujer, en cuanto la necesita para organizar la escena del pecado.

La existencia preternatural del primer hombre choca con la imagen que nos ofrece del mismo, cediendo a la tentación. Por otra parte, los «castigos» que se le imponen, son simplemente la descripción de su condición real como expresión de la tragedia de su existencia, de su necesidad de redención. No suponen un estado anterior de impasibilidad. Mucho menos de inmortalidad, pues la muerte no es conminada como castigo ni en 2,17 ni en 3, 19. Por su parte los teólogos no insisten hoy en la muerte física, sin sentirse por eso en contradicción con la expresión del dogma.

En resumen: la historicidad de estos relatos está en el común denominador que retiene el redactor sacerdotal, sin los detalles narrativos del yahwista, de los que por otra parte no puede darse tradición histórica desde los orígenes. Además, ni la idea de la muerte castigo del pecado, ni la de una culpa primordial y su transmisión por generación tienen repercusión alguna en el resto del Antiguo Testamento. Es cierto que conoce el concepto de solidaridad en la culpa, pero es mucho más amplio que el de pertenencia física, como aparece igualmente en la teología paulina de la incorporación a Cristo.

En Rm 5, 12-21, pasaje que analiza la tercera parte del libro, tenemos la respuesta salvífica a la situación de pecado que constata el Antiguo Testamento. Aquí se supone únicamente la causalidad moral de Adán en el pecado y muerte de los demás hombres, no la unidad biológica entre ellos; asimismo, es ajena al texto la noción de herencia. La muerte es sinónimo del pecado y

antítesis de «vida eterna»; de esa muerte nos libra Cristo, no de la física.

En cuanto a la interpretación del «in quo omnes peccaverunt», debe entenderse del pecado personal: la muerte les alcanza «por que todos han pecado». Una participación pasiva en la culpa de Adán no se afirma en nuestro texto. Cristo con su obediencia es ahora el principio salvador para los que aceptan su gracia. Estos se hacen justos, como antes por el pecado de Adán se hicieron pecadores; pero en ambos casos desde una asimilación personal, no desde una herencia previa.

Desde esta nueva perspectiva exegética debe enfocarse la doctrina tradicional que arranca de San Agustín y se consuma en Trento. Se puede así aislar lo que hay de obligatorio en tal doctrina de lo que es condicionamiento histórico, incluso mala versión del texto clave, Rm 5, 12. La Escritura atestigua la irrupción del pecado en el mundo, a cuyo influjo nadie se sustrae; nacer es quedar sometido a ese influjo y en ese sentido se ha transmitido el pecado, muerte del alma. En esta situación el hombre sólo se salva por la gracia de Cristo. El ha expiado el pecado de Adán, el pecado del mundo. Aquí está el centro del dogma.

La exposición me parece fundamentalmente válida, sobre todo en su aspecto exegético. Con todo, creo que H. se sitúa a veces excesivamente en una perspectiva literalista de los textos, con el intento de demostrar «lo que no dicen» y de ellos se ha sacado. Si no lo dicen, lo suponen y se les puede dejar que lo digan. Lo decisivo está en no tomar un texto parábólico y dramático por una descripción y análisis detallado de la realidad. La literatura bíblica hay que entenderla desde sus propias categorías y su uso dogmático exigirá siempre una trasposición.

Los *Comentarios a la Constitución DEI VERBUM*, editados por Alonso-Schökel,

no pretenden ofrecer un estudio literal del texto de la Constitución conciliar, sino que siguiendo el orden de sus capítulos, analiza los temas básicos que en ella se anuncian. Resulta así una reelaboración, a la luz de la discusión conciliar y de las vicisitudes por las que pasó la redacción de los sucesivos esquemas, de los problemas clásicos del tratado de Revelación y de Introducción a la Escritura.

Se inicia con un interesante estudio histórico de la Constitución, al que siguen la sinopsis de los cuatro esquemas previos y el texto de la misma con su versión castellana. A. se preocupa de estudiar la «unidad y composición», tanto de la Constitución en su conjunto como de sus respectivos capítulos, proporcionando así una coordinación al desarrollo del conjunto.

Entre los temas que se estudian por los diversos colaboradores, cabe enumerar: «Carácter histórico de la Revelación», «Cristo, mediador y plenitud de la Revelación», «La Tradición según la Escritura», «El dinamismo de la Tradición», «La comunidad portadora de la Revelación», «La Inspiración de la Escritura», «La verdad de la Escritura», «Interpretación de la Escritura», «El Antiguo Testamento», «Los Evangelios», «Los escritos apostólicos» y, por fin, una serie de temas de carácter práctico y pastoral: «El Pan de Vida», «Escritura y teología», «El ministerio de la Palabra», «La lectura de la Biblia». Es discutible la inclusión de trabajos como: «Carácter personal de la fe», «La evolución del Dogma» y «Traducciones de la Biblia», dado el tono que se concede a su desarrollo.

La obra, que en su conjunto es valiosa, se resiente de la inevitable desigualdad de esta clase de colaboraciones, especialmente acentuada en el caso de trabajos que resumen otros ya publicados previamente; asimismo, se nota bastante iteración, sobre todo en el desarrollo histórico de la cuestión.

«HACIA EL
VERDADERO
CRISTIANISMO»

«LA AUDACIA
DE CREER»

Vicente M.^a Pedrosa

J. GÓMEZ CAFFARENA, «*Hacia el verdadero cristianismo*». Curso Universitario de Teología I. «Razón y Fe». Madrid 1968.

J. GÓMEZ CAFFARENA, «*La audacia de creer*». Curso Universitario de Teología II. «Razón y Fe». Madrid 1969.

Los intentos de solución que la Iglesia española está ensayando en la formación religiosa universitaria, hacen que todo *esfuerzo serio*, que se haga en favor de una más eficaz pastoral en la Universidad, sea necesariamente bien recibido por los responsables de esta área pastoral de la Iglesia. Esto es lo que ha sucedido con las dos obras del P. Gómez Caffarena, que vamos a presentar.

I.—Los autores de la «*Encuesta Fecum 1967*» sobre la actitud religiosa del universitario español, concluyen su estudio sociológico-religioso diciendo: (Pág. 191)—. «Estamos en unos años decisivos para el futuro de la Religión en la

Universidad y, consecuentemente, para el futuro religioso de España» (1). Pero lo más importante de esta encuesta religiosa científica es que nos *confirma* en la existencia de datos sociológicos muy a tener en cuenta en el planteamiento de la acción pastoral en el campo universitario y, en concreto, del servicio eclesial para la formación religiosa.

1.º—Es muy problemático hablar de *unidad religiosa* en la Universidad española cuando hay de un 12 % y un 17 % que se muestran reticentes frente a la necesidad de la práctica religiosa y a la necesidad de Dios para el hombre de hoy respectivamente, y un 13 % reconoce

(1) *Alberdi y Pintos, S. J.* «Actitud religiosa del universitario español. Encuesta Fecum 1967». Razón y Fe. Madrid 1967.

no saber exactamente qué pensar acerca de Dios. Sin duda el porcentaje de «reticentes» habrá subido en estos tres últimos años, en que el proceso de secularización sigue su curso acelerado y las soluciones pastorales han permanecido prácticamente en un «statu quo». El pluralismo es un hecho en la Universidad española.

2.º—Un 95 % de los estudiantes admite la necesidad de un *planteamiento de sus creencias religiosas*. Es consecuencia lógica de la apetencia de autenticidad, sobre todo en el marco de una civilización, en donde lo científico y lo técnico «no parecen» coonestarse con el mundo religioso y, por tanto, le provocan a una justificación.

3.º—En el aspecto moral, *la familia* del universitario le asegura un influjo positivo. Pero, otros aspectos tan importantes como la aceptación de la necesidad de Dios, la imagen que se tiene de El, y el fundamento, real o mítico, de la religión no reciben el impacto de la convivencia familiar. Esto es un signo de crisis religiosa grave, porque el desarraigo religioso de la familia va a impedir una evolución relativamente serena, (siempre será dolorosa) de la fe adolescente a la vivencia adulta de la misma.

4.º—La crisis *se agrava*, según la Encuesta, *con el paso de la edad y de curso*. Con el arraigo en la Universidad, se observa una creciente emancipación de las vivencias e ideas religiosas de etapas anteriores de la vida. Crece el agnosticismo.

5.º—Sólo el 47 % de los universitarios *concibe a Dios*, y tiene relaciones con El, como «un Padre que me ama».

Más del 50 % tiene un *juicio peyorativo de los que practican*: lo «hacen por costumbre»; para ellos el valor principal del cristianismo son «los mandamientos», etc.

6.º—Para ser fieles a los datos sociológicos, hay que afirmar que *hay grupos de universitarios*, que, dentro de su desorientación religiosa y de su actitud reticente frente a muchos contenidos cristianos y frente a la vivencia misma de la fe, buscan luz y sentido religioso a su vida y a la vida. La crisis no excluye, más bien corre pareja con un interés por lo religioso, que va en aumento en los cursos superiores. Parece como que el espíritu del universitario, todavía hoy, florece una añoranza de lo religioso per-

dido o minusvalorado, pero con un anhelo de descubrirlo según su sensibilidad de joven de hoy, y «en la óptica de la nueva cultura».

7.º—Ciertas insistencias del cristianismo «viejo»: el moralismo «católico», la predicación del temor a la condenación; el espíritu legalista de la práctica litúrgica, el «miraculismo» piadoso, la oración «interesada», el individualismo, la evasión hacia la vida eterna, etc., no van con la sensibilidad de la nueva civilización. Más aún, no pocas formulaciones del Mensaje Cristiano no resisten hoy el análisis de una crítica fundamentada en principios científicos recién conquistados.

II.—Precisamente, para este mundo universitario religiosamente invadido de sombras y de luces; con plena conciencia y conocimiento del terreno que pisa, ha escrito el P. Gómez Caffarena sus dos libros: «Hacia el verdadero cristianismo» y «La audacia de creer».

8.º—La tarea que se ha propuesto el autor es, precisamente, apoyarse en *esa apertura* de todavía no pocos estudiantes a la religiosidad cristiana, re-formular el Mensaje Cristiano y fundamentar la misma actitud de fe, a la luz de las Fuentes Cristianas, de la Teología actual, y del Magisterio de la Iglesia, teniendo como horizonte permanente los problemas religiosos de los jóvenes universitarios.

9.º—Medido y comedido en todos sus trabajos, el P. Gómez Caffarena concibe una *síntesis teológica para universitarios* con los contenidos siguientes:

a) Una visión sintética de lo que creemos y de lo que nos sentimos obligados a practicar: qué es lo que creemos.

b) Una reflexión sobre la estructura misma de la Fe: en qué consiste el creer y en qué nos basamos para creer.

c) Una visión teológica de algunos problemas específicos del mundo de hoy, «de las realidades terrenas».

d) Una reflexión sobre la Iglesia, como realidad misteriosa y humana; sobre sus Sacramentos y su Liturgia.

e) Por fin, una exposición de problemas concretos de Moral familiar, profesional y social.

III.—«*Hacia un verdadero cristianismo*» aborda el primer contenido teológico (9, a) una visión de conjunto de lo que es Cristianismo. He aquí tal vez el acierto pedagógico más importante del libro.

10.º—Con frecuencia se dice que nuestro Cristianismo adolece de ignorancia religiosa. Sin embargo está comprobado históricamente que cualquier universitario de nuestros días tiene un saber religioso superior al saber teológico del sacerdote medio en la época medieval. ¿Existe de verdad en el universitario medio ignorancia religiosa? Hace veinte años Jungmann contestaba a esta pregunta: *Hay una ignorancia de la Unidad*, de la visión de conjunto del Plan de Dios: esa comprensión global y unitaria del Mensaje de la Gracia.

11.º—Este primer Curso Universitario de Teología pone en juego este principio pedagógico de la «visión unificada a partir de un principio simple, desde el que todo se ilumine y cobre sentido. Sólo así podrá la religión dar esa unidad integral a la vida, que precisamente es lo que más se pide de ella» (pág. 14). Ese principio es: *el amor cristiano universal*.

12.º—Después de una exposición sucinta de las Fuentes Cristianas, a donde retornará el autor a lo largo de su obra, para descubrir el Mensaje Cristiano en toda su cristalinidad, todos los temas del manual se desarrollan con una dinámica circular convergente. Esto es, la línea del pensamiento cristiano tiene un punto de partida en el 2.º y 3.º capítulo; «*El Amor como exigencia*», para volver al mismo punto de partida, en mayor profundidad y precisión de los capítulos 13.º y 14.º; «*El Amor como vida*». Entre ambas partes, a través de los capítulos 4.º al 12.º se enebra un rosario de temas evangelico-teológicos bajo el epígrafe: «*El Amor como verdad última*», jugosas reflexiones sobre Dios Padre; Jesús, Redentor, Señor e Hijo de Dios y el Misterio de la Persona de Jesús; reflexiones sobre nuestra filiación divina, el «Plan Salvador de Dios en Cristo»; sobre la Iglesia y María y sobre la Gran Familia Trinitaria.

En toda esta temática van apareciendo distintos armónicos del tema central de cada capítulo: Fe y obras; amor y libertad; el pecado y el egoísmo; la Resurrección y la Kénosis; «el hombre asumido»; la sicología de Jesús; «hijos en el Hijo»; el Espíritu y la «gracia santificante» etc.

13.—A nuestro modo de entender el libro, como tal en su conjunto, es un logro.

Una verdadera Teología para universitarios. Como fundamento: *el dato revelado* bien seleccionado. Este es otro de los aciertos de la obra, ya que su metodología, en gran parte, descansa en una selección de pasajes neotestamentarios de cierta amplitud, cuyos encuadramientos histórico-literarios y cuya exégesis sobria y lúcida vertebran los grandes capítulos de la obra. Además, esta cercanía a las fuentes bíblicas, da frescor a todo el libro, que así viene a ser también un excelente «guía» para leer la Sagrada Escritura.

14.—Y, a esto, añádanse las reflexiones teológicas *justas*, a la luz de los principios filosóficos personalistas y «existencialistas» más al día, con las últimas aportaciones de la sicología religiosa, de la antropología, de la historia de las religiones, de la literatura moderna, de la sociología cristiana, etc. He dicho reflexiones teológicas «*justas*», es decir, fuera de algún caso aislado (por ejemplo, a mi modo de ver, la reflexión sobre la «personalidad humana» de Jesús, págs. 196-208), la profundización se hace a base de unos análisis sucintos y suficientes y de una conceptualización dinámica, en general, muy en la longitud de onda con el pensamiento moderno juvenil. Dicho de otra manera, es una Teología *sapiencial*, en la que el dato revelado se profundiza lo suficiente como para que quede iluminado e integrado dentro de la síntesis vital cristiana, invitando así, por su coherencia con el Plan de Dios en Cristo, a la admiración, a la alabanza, a la acción de gracias, a la conversión, a la integración, a la acción, en una palabra, a *la fe viva*.

15.—«*Hacia el verdadero Cristianismo*» trata de desenmascarar, con guante blanco, sí, pero con posturas muy claras del autor, los falsos cristianismos que laten larvadamente en la «vivencia cristiana» de los universitarios. En este sentido también es un verdadero alabonazo para la conversión.

Esta *síntesis cristiana, polarizada en torno al amor universal*, no será útil sólo para los universitarios «oyentes» o los «lectores» del libro, sino también para Catequistas de adultos, Formadores o Educadores de la Fe en los últimos cursos de Bachillerato, para militantes, religiosos, religiosas y aun sacerdotes, que tengan interés por descubrir una síntesis dinámica del Cristianismo.

IV.—«*La audacia de creer*». El tema de este segundo tomo del Curso Universitario de Teología es arduo: aborda el segundo contenido de la *síntesis teológica*, indicada más arriba (9,b): ¿*En qué consiste la fe y en qué se basa la fe?*»

16.—Por dos o tres veces anuncia el P. Gómez Caffarena, en el primer tomo, la urgencia de hacer esta reflexión teológica sobre *la fe misma y sus fundamentos racionales*. Es necesario coger el toro por los cuernos, llegar a la raíz fundamental de las crisis de fe en los universitarios y en todo hombre culto, que es *el origen y la estructura misma del acto y de la actitud de fe*.

17.—En esta obra, *sobre todo*, la actitud del autor está, desde la introducción, perfectamente definida: «Quisiera ser un cristiano honrado, que, fiel a la vez al cristianismo y al siglo XX, intenta vivir su síntesis» (pág. 5). El autor es consciente de dos cosas, al abordar este tema:

a.—Que la pregunta que lanza el hombre culto, de ambiente universitario: ¿Es posible ser todavía un creyente sincero en el siglo XX?, exige una *respuesta urgente*.

b.—Que la contestación a esta «cuestión urgente» hunde su raíz en la vivencia de *su propia fe* y ha de ser la proclamación honrada y reflexionada de esa vivencia. «No puedo entender aquí la Teología como separable del testimonio personal. Es *mi fe* la que voy a presentar» (pág. 11). «Cada cristiano tiene su fe. Pero hay unas estructuras que pueden destacarse en un estudio general: hay unas motivaciones que pueden presentarse en líneas generales, aunque cada creyente luego las haga suyas de modo personal» (pág. 10).

18.—En esta tesisura de «autodesvisceración reflexiva», el P. Gómez Caffarena aborda los seis densos capítulos. He aquí su línea de reflexión:

19.—La fe es un acto o una actitud profundamente enraizada en el hombre (el *polo humano* de la fe). Con ella el hombre tiende a *dar sentido a su vida*, es decir, a encontrar *el porqué y el para qué último de todo*.

El hombre de todas las épocas ha descubierto en Dios el término supremo al que se orientaba su búsqueda de sentido. Existe en el hombre una *apertura radical* a Dios, cuya «tematización consciente» son las «pruebas de la existencia de Dios» o «preámbulos de la fe».

20.—Con una honradez escrupulosa, el autor va matizando las «pruebas» del *orden del mundo*; del *Primer Origen*, del *fundamental proyecto vital* que se revela dotado con una cierta infinitud; de una *inquietud esencial*, que busca el bien más allá de todas las fronteras...

21.—El autor va a preferir, como más viable, la salida hacia Dios desde la *experiencia del amor*, en la que se descubre enviscerado el *Amor Originario*, la *Libertad Originaria*, que puede manifestar al hombre una ulterior revelación de la destinación que haya podido dar a su obra.

He aquí al hombre a la expectativa de *algo más*, que por proceder de la *naturaleza personal*, el hombre no lo encontrará sino en su *historia personal y comunitaria*, es decir en el santuario de su conciencia y en una comunidad histórica.

Ahora bien, dado que el vínculo fundamental de esa comunidad histórica es el lenguaje, el hombre estará a la expectativa de *una palabra*, palabra sobre Dios, sobre su Plan, sobre el Amor.

22.—El Cristianismo dice que esa Palabra de Dios está ya en la Historia y se prolonga en la Comunidad que fundó Jesús y su Comunidad ¿serán el *otro polo* (divino) que fundamenta la «chispa» de la fe?

23.—Jesús es el *signo* de la realización de esa expectativa de un Dios-Amor que intuye el hombre: pues la colma plenamente. En efecto, El es la realización vivida del amor en un grado que nadie pudo soñar y ese amor es *la filtración* de Dios, Amor Originario, al que Jesús refería siempre su doctrina y acción en el fondo espiritual del ser.

En Jesús, pues, encontramos un SI definitivo a nuestro atisbo de un Dios-Amor y de la posibilidad de nuestro propio amor, como llamada trascendente a vivir en el amor. ¿Nuestra respuesta? *La fe*.

24.—Hoy Jesús, Signo interpelante de Dios-Amor, continúa sus llamadas en la Iglesia, a pesar de las deficiencias de ésta. ¿Qué es fe? «Descubrir en Jesús de Nazaret la Palabra de Dios encarnada

y en su Comunidad, la Presencia Vivificante de Jesús, siempre invitante a vivir en el amor y entregarse a la llamada».

«La coherencia entre las más íntimas aspiraciones del hombre y lo que en Jesús se nos ofrece es rotunda. Los dos polos verdaderamente conectan: así ha podido saltar la chispa de la fe» (pág. 158).

25.—La fe es un *acto personal*, con el que damos sentido último a nuestra vida en Cristo. Es un *acto intelectual*. Es un *don de la gracia*. Es *oscura*, es decir no evidente, pero *razonable* y, por tanto, *libre*. Creer es un *riesgo*, una *audacia*, un *salto*, sólo posible o *salvable en la base de un amor* que suple de algún modo la *evidencia*. La fe religiosa es *inseparable del amor*. Tiene más cercanía con el *encuentro amoroso* o amor interpersonal que con un diálogo por intercomunicación de ideas.

26.—El autor completa su reflexión sobre la fe cristiana con la dimensión comunitaria de la misma y sacando algunas conclusiones pastorales *muy sugestivas* sobre la oscuridad y la gratitud de la fe (Capítulos V y VI).

V.—«*La audacia de creer*» también es otro logro del P. Gómez Caffarena. En este segundo tomo ha tenido más oportunidad de sacar todos los registros del bien pensar sobre temas fronterizos entre la Filosofía y la Teología.

27.—El capítulo II: «Hacia Dios desde el hombre» es un análisis fino de la apertura radical del hombre a Dios a través de una discreta, por pedagógica, valoración de los filósofos de toda ideología. Ello hace que a pesar de lo denso del tema, sea más viable al universitario medio seguir el hilo de la reflexión.

No obstante creemos que este capítulo y el siguiente: «Eres tú el que ha de venir?», serán difícilmente asimilables en su conjunto sin la explicación del Profesor o de unos coloquios a nivel de grupos.

VI.—Antes de acabar esta presentación nos hacemos *algunos interrogantes*, que sin duda, no está en la mano del autor solucionarlos, pero valen como reflexión para los responsables de la Pastoral Universitaria.

28.—Dada la formación religiosa de nuestros universitarios en los cursos de Bachillerato: ausente de un contacto vivo y habitual con la Sda. Biblia, incluso con una sensibilidad anestesiada

a la Palabra de Dios y, quizá, hasta con dudas de fe sobre el Texto Sagrado, ¿se podría hacer una verdadera Teología ante ellos?

29.—El mismo interrogante nos hacemos con respecto al planteamiento del origen y bases de la fe. La filosofía que los alumnos aprendieron en la Enseñanza Media o que hayan ido asimilando *personalmente* en cursos posteriores (a excepción de los estudiantes de filosofía y materias afines) ¿será suficiente para seguir el hilo de la reflexión de los primeros capítulos de «La audacia de creer»? En este punto estamos seguros de que el «maestro de la fe» puede superar bastante esta deficiencia.

30.—Yendo a un nivel de fondo, ¿no será aplicable para muchos de los universitarios religiosamente inquietos y alumnos tal vez asiduos, pero sin nivel de fe suficiente, el criterio de «una acción evangelizadora», más que unas exposiciones-coloquio de síntesis teológica, que, en principio, suponen la fe de los participantes?

31.—Por fin, dado que la promoción de la fe está orientada a su profesión pública en los Sacramentos de la Iglesia o, al menos, en Celebraciones de la Palabra, habría que procurar que en un momento o en otro, los alumnos que hacen los Cursos Universitarios de Teología tuvieran la experiencia de la fe *celebrando alguno de los misterios*, cuya profundización se va haciendo. La dimensión *comunitaria* de la fe y del Misterio de Cristo exigen como *condición sine qua non* para el arraigamiento de la fe, el ejercicio de la misma en una Comunidad que Celebra, en la fe, algún aspecto del Misterio de Cristo.

32.—Para terminar, queremos mostrar nuestra admiración al P. Gómez Caffarena, por su valiosa aportación a la formación religiosa del joven universitario, fruto de muchas horas dedicadas a la reflexión filosófico-teológica y a las urgencias siempre variables de la Universidad, y resultante, a la vez, de su cariño por la juventud estudiante, de su honradez profesional a ultranza, de su comprensión y respeto por todas las situaciones religiosas y de su esperanza en el hombre. La audiencia de que se ven concurridas sus clases son ya un signo de fecundidad de su tarea como educador de la fe.