
LA IGLESIA EN ESPAÑA: PROBLEMAS DE SUPERFICIE- PROBLEMAS DE FONDO

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal*

INTRODUCCIÓN¹

Las intervenciones anteriores: hechos sociales, jurídicos, históricos

Las intervenciones anteriores nos han ofrecido los hechos fundamentales de la Iglesia española. En primer lugar, la perspectiva sociológica a través del estudio del profesor J. González Anleo, especialista acreditado en sociología de la religión. Junto a los hechos sociales ha sido analizada la ubicación jurídica y social de la Iglesia por alguien que ha participado en el proceso de la transición a las nuevas fórmulas de relación entre la Iglesia y el Es-

* Sesión del día 23 de junio de 1998.

¹ Dado el carácter de estas páginas, panorámico en un sentido y sintético en otro, no ofreceré ninguna indicación bibliográfica. He acompañado el desarrollo y reflexión sobre estos problemas a lo largo de treinta años en los libros siguientes: *Meditación teológica desde España* (Salamanca, Sígueme, 1970); *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización* (Madrid, Cristianidad, 1977); *Memorial para un educador con un epílogo para japoneses* (Madrid, Narcea, 1981); *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos* (Madrid, España-Calpe, 1984); *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica* (Salamanca, Universidades, 1984); *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia* (Madrid, BAC 1985); *La paz y la palabra. La Iglesia española en transición 1978-1998* (Madrid, PPC, 1998).

tado y que como arzobispo de Madrid y cardenal de la Iglesia de Roma está en situación privilegiada para exponer el tema, Mons. A. M. Rouco Varela. Junto a los hechos sociales y la situación jurídica hemos oído el testimonio histórico de una persona clave en nuestra historia reciente, el Cardenal Primado de Toledo, Don Marcelo González, que nos ha relatado acontecimientos y decisiones de los que él ha sido protagonista en unos casos y testigo cualificado en otros. En este contexto me toca a mí indagar los problemas espirituales que ha vivido la conciencia española a la vez que exponer las tensiones y decisiones que han determinado la vida de la Iglesia tanto en sus guías, los obispos, como en sus miembros, que, unos y otros, han tenido que pasar de una configuración de su fe a otra nueva.

El sentido de nuestra aportación y el horizonte de nuestro título

La formulación que hemos elegido para nuestra exposición quiere ya sugerir que no siempre los ríos que más ruido hacen son los que más agua llevan, que a veces los problemas parecían estar en un lugar y, sin embargo, su raíz originaria y sus frutos duraderos estaban en otro. Los problemas primordiales de la Iglesia española hoy, ¿son los derivados del postfranquismo y pluralismo social político o más bien nacen de las dificultades, tareas, urgencias, conversión y límites que la religión, en primer lugar, y luego las realidades cristianas imprimen a la Iglesia ante una situación histórica nueva?

Nos encontramos aquí de entrada con un problema permanente a la hora de pensar la realidad religiosa y las instituciones derivadas de ella. La religión puede ser pensada y vivida primordialmente en clave funcional social o en clave real personal. En la comprensión funcional se acentúan o valoran sus repercusiones en el orden externo, su eficacia para resolver problemas morales, políticos o económicos, su utilidad en otros órdenes, su rentabilidad, su capacidad competitiva con otras fuerzas para aportar productos a la vida de una colectividad o para la gestión temporal de la propia vida individual. En la comprensión real, por el contrario, la religión es vivida en su orden específico como relación sagrada con el Misterio, es decir, con Dios, como atención, atenuamiento y consentimiento a su ser y a su voluntad respecto de nosotros. Dios es considerado en su orden propio y reconocido por lo que es y vale por sí mismo, no sólo por la función que puede cumplir a nuestro servicio. El creyente le responde con una actitud propia cuyos despliegues fundamentales son la adoración, la confianza, la súplica y la entrega. De él se espera todo en un orden y no se espera nada en los otros. La religión vale entonces por sí misma, por lo que implica esa relación

gratuita y amorosa con Dios, cuya vida y gracia resplandecen entonces sobre nosotros introduciéndonos en la esfera de su santidad e indestructibilidad.

A la luz de la división anterior nos preguntamos si los problemas primordiales que determinan la vida de la Iglesia española hoy son su relación con el poder político, las nuevas instituciones sociales, la cultura dominante y la propia historia hispánica, tal como puede ser inventariados estadísticamente o si, por el contrario, son los problemas de la propia vitalidad religiosa, la verdad con que esa relación con Dios determina las conciencias, la fidelidad a la revelación divina tal como nos está dada en el Nuevo Testamento y la presentación del evangelio de salvación de Dios a unos hombres que han pasado por las crisis profundas del siglo XIX y del XX hasta el punto de dudar de que la religión sea una forma positiva de «verificar» la vida humana y sospechan, por el contrario, que la desnaturaliza, enajenándola a su dinamismo más profundo. De acuerdo con la segunda interpretación lo que hoy estaría en juego no es tanto la *forma hispánica de la fe* sino la *posibilidad misma de la fe*, no la manera más o menos actualizada de la Iglesia católica sino la realización de la fe en una comunidad con autoridad normativa, tradición dogmática y esperanza escatológica.

Nuestra respuesta se sitúa en esta última línea. Las graves cuestiones de la Iglesia española son ya las mismas que las de la Iglesia universal: la fe como forma de ejercitación de la vida humana, la aceptación de la revelación de Dios en la historia como su ruptura plenificadora, su inserción encarnada en la vida de la humanidad desvelando así su filantropía por un lado y por otro explicitando la esperanza absoluta del hombre, que no se contenta ya con menos que con llegar a ser Dios. Esta ilusión por llegar a ser Dios estuvo siempre en las entrañas del hombre. La Biblia la recuerda en las primeras páginas del Génesis, no condenando dicho anhelo sino el querer llegar a serlo por suplantación y rechazo del verdadero y único Dios. Ella propone como suprema tarea para el hombre su divinización por participación en la vida divina que Dios no retiene sino que ofrece. El sentido de la creación es que otros seres, las criaturas, lleguen a compartir la plenitud de Dios.

La inmensa complejidad del problema. Diversidad de lugares, sujetos

Con esta sencillísima enumeración aparece ya la complejidad del problema. Tras siglos de pacífica continuidad hemos asistido en los últimos cuarenta años a un proceso en el que convergieron la transformación súbita, en muchos casos radical de la conciencia hispánica, y la actualización conciliar de la concien-

cia católica. Ese proceso de cambio, maduración y expresión tiene características muy distintas según las capas de la sociedad, las regiones, las generaciones, los grupos ideológicos, el nivel de formación cultural o teológico de cada creyente. Estos cambios se han vivido de manera distinta en el mundo rural y en mundo urbano, en Galicia y en Cataluña, en los intelectuales y en los obreros, en los sacerdotes y en los seglares. No ha significado lo mismo el Concilio Vaticano II y la transición política española para personas de setenta años que para personas de veinticinco; no han reaccionado con la misma actitud quienes se habían preparado para esos dos acontecimientos máximos a partir de los años cincuenta que quienes los sintieron desde el comienzo como una amenaza al destino y a la misión de la que consideraban la única España verdadera. Por todo ello, es muy difícil y delicado emitir juicios generales sobre la situación de la fe y sobre la inserción de la Iglesia en la sociedad española. Hay datos evidentes que permiten hablar de un declinar de lo católico, de un retroceso de la Iglesia en la vida pública, de una insignificancia del cristianismo en la determinación de las conductas, pero no menos existen datos, situaciones y personas que permiten también hablar de una nueva expresión antropológica de la fe religiosa, de una nueva traducción del cristianismo en la historia, de una mayor transparencia de la entraña cristiana en las instituciones católicas, de unos movimientos, ideas e ideales católicos que, dejando de lado el anterior tejido social y político, buscan nuevas mediaciones realizadoras y acreditadoras del evangelio. Debemos llevar a cabo un esfuerzo para entender antes que por valorar, por descubrir lo que hay antes que por establecer una comparación con lo anterior, que nos permita decir si estamos mejor o peor que hace cincuenta años. No hay verdad sin juicio, pero no hay tampoco juicio válido que no presuponga una aceptación y acogimiento, empatía y discernimiento de la verdad previa. Hay que dejar ser a la realidad, verla con ojos ingenuos, sin imponerla medida, y queriendo entenderla. A partir de esa actitud podremos valorarla en sus contenidos positivos y negativos, referirla al pasado comparativamente y al futuro programáticamente.

Las actitudes exigidas a quien quiere entender un fenómeno tan sutil, frágil, vulnerable y admirable de la conciencia humana como la actitud religiosa y la fe cristiana son la limpieza de mirada, la gratuidad en el acogimiento, la memoria de la continuidad con la historia anterior, la apertura al horizonte absoluto al que ella tiende, la esperanza escatológica, el discernimiento crítico y la confrontación con lo que son reclamaciones, temores y esperanzas históricas de la conciencia humana en un momento concreto de su trayectoria.

Nuestra reflexión se articula en tres partes. En la primera hacemos algunas afirmaciones brevísimas sobre la situación de la religión y del cristianismo en la hora actual. Sería un error metodológico querer entender la igle-

sia en la sociedad española al margen de lo que son problemas fundamentales y comunes tanto a la conciencia religiosa como al cristianismo en el mundo, y de manera especial en Europa. Tampoco aquí somos ya diferentes: la intercomunicación mundial, la instantaneidad de la noticia en todo el universo y la facilidad de los viajes nos hacen a todos contemporáneos y solidarios de las situaciones y derechos de todos. En la segunda parte volvemos la mirada a la historia reciente de España y a los momentos críticos en que tanto la Iglesia como la sociedad han tenido que repensar y reorientar su historia a la luz de los acontecimientos nuevos, religiosos, sociales y políticos. En la tercera parte intento hacer sentir lo que son los problemas de la Iglesia vistos desde dentro y pensados con la lógica propia, a la luz de la historia propia. La historia se entiende de verdad cuando se comparte y com-padece la intencionalidad con que la vivieron sus propios protagonistas. Ese conocimiento y com-pasión es el primer paso necesario necesario para un juicio en distancia serena y en proximidad percipiente. El «otro» no nos puede imponer su pensar y sus fines, pero nosotros no podemos entenderlo y establecer una relación verdadera con él, si previamente no hemos aceptado metodológicamente la lógica desde la que él ha pensado y actuado.

I. RELIGIÓN Y CRISTIANISMO EN LA CONCIENCIA CONTEMPORÁNEA

1. La difícil percepción estadística de los procesos de conciencia

El primer acceso obligado a los fenómenos religiosos es el sociológico y estadístico. Las cosas existen y se manifiestan; por ello hay que hacer el inventario de su número, intensidad, frecuencia, aparición y desaparición en la sociedad. Por esta razón, yo rogué a nuestro Presidente, que se elaborase un estudio de esta naturaleza y que fuera distribuido a los Señores Académicos, para que nuestro discurso tuviera unos puntos de referencia en los hechos y cifras verificables por todos. La sociología de la religión, en sus múltiples ramificaciones y escuelas, ha adquirido ya una objetividad tal, que no podemos acceder al estudio de las experiencias, ideas, hechos y comunidades religiosas sin pasar por ella. A la vez que digo sin pasar, digo sin quedarnos en ella. ¿Cuál es el valor y

cuáles los límites de las estadísticas en materia de religión? Si ya es difícil percibir, percatarse y formular determinaciones totalizadoras de la existencia como son las cuestiones de la verdad, el sentido, la esperanza, el futuro y el prójimo, mucho más difícil es todavía percibir y formular aquellas cuestiones que atañen a la raíz de la existencia, a su referencia con el origen, fundamento y fin último, a nuestra relación con Dios como realidad sagrada, evidente en un sentido y absolutamente inobjetivable en otro, a la fe en el Dios encarnado, y a nuestra relación personal con Cristo. ¿Cómo hablar de lo que nos afecta en la raíz del ser y de la palabra, que nos hace posible expresarnos y, sin embargo, en cuanto tal es inexpresable, y no por menos real sino por totalizadamente real? La religión no es sólo ni ante todo función social hacia afuera sino relación sagrada hacia adentro, gratuita en un sentido y absolutamente necesaria en otro; es inseparable de la comprensión del propio sujeto, de la comunidad, de la realidad histórica y del futuro.

Los cuestionarios que se proponen en las encuestas sobre religión suelen ser casi siempre lineales y superficiales; reclaman respuestas inequívocas; no permiten la matización y la complejidad; se quedan en lo externo y universalmente verificable; remiten a un lenguaje estereotipado y acreditado desde generaciones anteriores y cristalizado en hechos e instituciones. A ello hay que añadir el encubrimiento automático que la mayoría de los humanos ejercitamos cuando se nos pregunta por lo último, personal e íntimo. El recubrimiento en el orden del espíritu corre paralelo con el cubrimiento en el orden del cuerpo. El pudor es la inclinación originaria del ser humano a proteger y velar aquel ámbito donde cada sujeto es único, irrevelable e indestructible por factores exteriores. Allí donde una violenta «desmitificación» o «ilustración» fuerzan a desvelar todo y manifestar todo, allí hemos reducido la persona a cosa, a materia de laboratorio. Lo que logramos al tratarla como animal de experimento, infligiendo violencia a su persona, es que ella responda con la desfiguración y simulación. Lo que entonces da de sí es lo que le arrancamos o introyectamos nosotros, no lo que ella es. El viejo criterio inglés según el cual por religión, política y sexo no se pregunta, y si uno es preguntado no tiene obligación de responder, remite a esta percepción humana primordial. Sobre lo que no se puede preguntar no se debe responder, siendo la evasión o mentira una forma de escapar a la violencia. Su palabra entonces no es revelación de verdad sino máscara defensiva ante un agente de violencia que ha invadido nuestro ámbito de intimidad. Con esto no estamos negando legitimidad a toda investigación estadística de los fenómenos religiosos, ya que en ellos es posible fijar lo libremente manifiesto por las personas, a la vez que todo lo que de neutro, apersonal y automático los seres personales arrastramos con nosotros; estamos sólo llamando la atención sobre los límites de toda encuesta en materia religiosa.

A este aspecto hay que añadir otro: la variación del lenguaje religioso que ha tenido lugar en los últimos decenios. El cristianismo tiene unos textos permanentes y comunes: los libros de la Biblia, los artículos del Credo, las oraciones fundamentales como el «Padre Nuestro», las fórmulas sacramentales, pero a la vez tiene un lenguaje móvil, que por diversos caminos se orienta como la flecha hacia el blanco. La fe es potencia de realidad, dinamismo de intelección y de amor; no se para nunca ni se agota en los enunciados sino que tiende a la realidad, y la realidad divina es siempre mayor, siempre superior y siempre posterior al hombre. Por eso, el lenguaje vive de escaladas y rodeos, de giros y de inmersiones, de creación de palabras nuevas y de desplazamiento de palabras menos acertadas. Los últimos decenios han creado una terminología teológica más cercana a las expresiones bíblicas, menos hipotecada por una terminología escolástica derivada del aristotelismo, más cercana a la sensibilidad personalista, más preocupada por la historia cotidiana, más significativa para un sujeto histórico que debe ver en Dios un Amor creador y un Padre providente, un Compañero de destino y un Solidario de la muerte antes que un Poder que hace sentir la distancia, un Soberano que reclama servidumbre y un Juez que demuestra su majestad estableciendo sentencias de salvación o condenación.

Las encuestas sociológicas, que uno conoce, arrastran formulaciones y tienen detrás un esquema mental que corresponden a la terminología del catecismo, de la moral y de la teología del mediados de siglo en los países meridionales. Entretanto la conciencia religiosa y la vida cristiana están existencialmente en otro lugar. Entre dolor y tristeza uno comprueba que las preguntas son deudas de una comprensión moralista y judicialista, estática y canónica de la existencia cristiana. Se empeñan en seguir preguntando si se cree en el cielo y en el infierno como lugares geográficos o cósmicos, si se cumple con el precepto de la misa dominical, si no se come carne en cuaresma y cuál es la importancia del sexto mandamiento. Si en cambio se les habla de vida eterna en lugar de cielo, del gozo de poder celebrar la eucaristía comunitaria en lugar de cumplir el precepto dominical, o de ensanchar a toda la corporeidad, la propia y la del prójimo, el respeto que nos inspira la presencia del Espíritu Santo en nosotros en lugar de preguntar por los pecados de lujuria, entonces se sentirán desorientados o decepcionados, sin saber ya los encuestadores qué preguntan y los encuestados qué responden. En la Iglesia siguen siendo afirmadas las mismas realidades, pero hay maneras verbales distintas de remitir a ellas, de orientarse por ellas y de conformar la propia vida desde ellas. El desnivel del lenguaje entre los viejos cuestionarios que presentan las estadísticas, y la configuración expresiva de la conciencia cristiana hoy puede ser tan grande que las respuestas más que orientar sobre la realidad, nos desorientan hasta emitir juicios que no se corresponden con ella.

2. La religión en tránsito de una expresividad histórica a otra

La religión es un hecho universal de la historia humana. Como relación con lo sagrado pertenece no a una fase de su desarrollo o a un estadio de su crecimiento, sino a la estructura misma de la conciencia. Cuando el hombre surge, surgen la capacidad simbólica, el descentramiento de sí hacia otra realidad, el trascendimiento en la invocación, la ofrenda y la entrega. La historia de la religión es así la historia del hombre: con ella comparte sus avances rectos y sus tortuosos rodeos, sus conquistas humanizadoras y sus degradaciones nefastas. Acompaña siempre a la historia del hombre como su redoble, constituyendo el fundamento de la realidad y de su implantación en el mundo. Desde una forma de ser hombre nace una comprensión de lo humano y a su vez desde una comprensión de lo humano se altera la anterior forma de realizarse humanamente. Este mismo proceso de interacción entre realidad-realización por un lado y comprensión-interpretación por otro vale también para la religión. El hombre, que es el animal religioso, va reconociendo esa dimensión constitutiva de su ser e interpretándola en renovadas maneras, como acceso asintótico al objeto sagrado, que lo funda y llama.

En todo tiempo somos hombres y esa indestructible humanidad es el fundamento de nuestra dignidad perenne hasta el punto de que ninguna antropología puede prevalecer sobre la majestad de lo humano real, negándolo o degradándolo. Puede, sin embargo, descubrirlo en pliegues antes desconocidos y ejercitarlo en fidelidades antes insospechadas. Algo similar ocurre con la dimensión religiosa del hombre: ella persiste siempre, pero se deja sentir y se interpreta a sí misma de manera diferente según los tiempos y culturas, prolongando y corrigiendo acentuaciones anteriores, estableciendo relaciones diferentes con las otras dimensiones de la vida humana, creando palabras nuevas que, cual flechas más ligeras o afiladas, tienen mayor capacidad para incrustarse en el corazón del misterio.

Hay fases de la vida humana caracterizadas por la continuidad, el aposentamiento cómodo en las palabras, instituciones e interpretaciones de la existencia recibidas de la época anterior, mientras que, por el contrario, hay otras que no se encuentran a sí mismas «interpretadas», o «realizables», es decir, cómodas en los marcos y esquemas recibidos. Se inicia entonces un proceso de trasterriamiento: salir de unos esquemas y pasar a otros más expresivos, más cercanos a los ideales que puján en la conciencia. Aparecen entonces nuevas palabras, nuevas iniciativas antropológicas y religiosas, cuya característica es el balbuceo y el tanteo. Son como los vagidos de una lengua nueva y las líneas difusas de una

edificación, cuyos contornos, suelos y paredes maestras aún no conocemos. Más que nunca es entonces clara la verdad de ser hombres y la verdad de la realidad religiosa, pero precisamente por la mayor conciencia y el mayor amor a ellas se va a la búsqueda de nuevas expresiones y de interpretaciones más ajustadas a su complejidad y dignidad.

Es muy difícil la percepción y formulación exacta del momento religioso en que vive hoy la humanidad. Es muy peligroso aceptar como definitivos y sin discernimiento previo ciertos fenómenos que llevarían consigo una negación de la verdad originaria del cristianismo y de su expresión comunitaria. Peligroso también es reclamar la identificación de la verdad cristiana con las expresiones teológicas acostumbradas y con todas las instituciones eclesíásticas conocidas, como único modelo posible de expresión y de traducción histórica. En este instante de tránsito actúan conjuntamente viejas y nuevas realidades, viejas y nuevas palabras, viejos y nuevos paradigmas de realización. Los viejos no se fían de los nuevos y los nuevos no se sienten cómodos con los viejos. Por ello, lo que está aconteciendo no hay que verlo como propuestas alternativas e irreconciliables entre sí sino como acentuaciones que pujan por afirmarse, bien introduciéndose de nuevo o bien sosteniéndose para no ser desplazadas. Sólo como indicador de una situación bien compleja, me permito indicar enunciativamente alguna característica de esta modificación de la percepción y expresión de la religión en la vida humana. Estos son algunos de los tránsitos, que me parecen estar teniendo lugar. Pasamos desde una religión o forma de realización religiosa a otra:

a) Visible *a otra* con menos espesor social y por ello, invisible (T. Luckmann).

b) Funcional-social *a otra* que acentúa sobre todo la decisión individual-personal.

c) Conceptual y dogmáticamente configurada *a otra* más sentimental y cordialmente operativa.

d) Moralmente acentuada, en la que la autoridad y la obediencia previas e inmutables ocupaban los primeros planos de la conciencia, *a otra* más inspiradora de motivos, fines y, sobre todo, otorgadora de potencias interiores cualificadoras para la acción.

e) Referida al pasado, transmitido por una tradición y autoridad normativas, *a otra* más referida al presente y al futuro, reconocidos y configurados por el propio individuo.

f) Concentrada en la salvación futura del sujeto individual, *a otra* más referida a la sociedad entera y sensible al prójimo, como aquel que nos está encargado, del que somos responsables y sin el cual no podemos salvarnos.

g) Enfrentada como el Todo a la nada y como la Verdad al error en relación con otras religiones en el caso del cristianismo y a las otras comunidades cristianas en el caso del catolicismo, *a otra* que reconoce los fragmentos de verdad y los logros de religiosidad auténtica existentes en esos grupos, que proceden del único fundamento de toda verdad creada, el Hijo, en quien fuimos creados, y están llamados a formar parte de su cuerpo encarnado en el mundo.

h) Proponente del cristianismo como mera acumulación de artículos de fe, de preceptos morales, de leyes eclesiásticas o prácticas piadosas, *a otra* comprensión más orgánica y más centrada en las realidades esenciales, tras haber descubierto lo que el Vaticano II llamó la «jerarquía de verdades» (UR 11), y desde ahí la jerarquía de realidades objetivas, de intensidades subjetivas, de imperativos morales y de acciones pastorales. Lo mismo que en el hombre todos los órganos y miembros forman su totalidad necesaria, pero no todos tienen la misma función ni todos son igualmente insustituibles, así en el cristianismo todo colabora a constituir su plenitud pero no cualquier cosa es su centro, ni todo tiene la misma importancia.

i) Determinada por una idea de salvación futura, posmortal, con la simple alternativa (cielo-infierno), resultado puntual del último instante de la vida, *a otra* comprensión de la salvación como resultante de todo el vivir y que debe ser ya configurante de la completa vida y acción presentes, donde el imperativo de la moral que nosotros debemos vivir deriva del indicativo previo, es decir, de la revelación y gracia con que Dios nos ha regalado.

Así podríamos seguir enumerando rasgos de esta nueva percepción de la realidad religiosa y de su significación para la vida humana, que es el presupuesto de muchas situaciones nuevas en la Iglesia española y de su reacción a la sociedad ambiente, a la vez que de sus propuestas de acción sobre ella.

3. Los iconoclasmos contemporáneos: para anular o para revitalizar

La búsqueda de una nueva expresión, como intentos de una nueva redescipción o reescritura del cristianismo, puede ser hecha con voluntad crítica e iconoclasta, es decir, para mostrar su invalidez teórica y su insignificancia

práctica ante la conciencia actual. A partir de la mitad del siglo XIX sucesivas relecturas del cristianismo hechas por filósofos, políticos y moralistas proponen una nueva interpretación de su realidad frente a la anterior comprensión que consideran inválida por ingenua o mítica. La obra más significativa de este proceso de trasmutación interna de la religión por un lado y del cristianismo de otro son los libros de Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (1841) y *La esencia de la religión* (1845). Para él la teología no es sino otra manera de exponer y descifrar el enigma del hombre, poniéndolo fuera de sí y constituyendo en sujeto de atribuciones a una realidad divina, que no es sino otra manera de nombrar, exaltar, asumir y reafirmar la propia realidad humana. El secreto, por tanto, de la teología es la antropología. En Cristo tendríamos sólo un exponente supremo de lo que son la realidad, utopía y valor absoluto del hombre.

A partir de este instante tiene lugar el giro más significativo de la historia de Occidente; frente al dilema teísmo-atéismo o impiedad-cristianismo, surge una propuesta nueva: el *postcristianismo*. No se trata de negar a Dios, ni menos de rechazar a Cristo sino de descubrir lo que con ello se quería decir, de heredar lo que bajo sus nombres se ha cultivado, de enclavar en clave ética, estética, política o utópica esos ideales. La fe, esperanza y caridad «teológicas» son sustituidas por unas actitudes «antropológicas» equivalentes. Donde estaba el absoluto Dios, ahora está el absoluto hombre. El cristianismo no es otra cosa que el humanismo conseguido y consumado, una vez que se han conquistado el ideal teórico del conocimiento crítico y el ideal político del ejercicio público de la libertad.

Pero esta redescipción y reescritura contemporáneas de la religión y del cristianismo en muchos casos están hechas también desde la más rigurosa fidelidad a sus exigencias religiosas y a sus imperativos históricos. Nacen de una lúcida conciencia y de una generosa voluntad de descubrir nuevas dimensiones de la revelación originaria, un sentido de los textos bíblicos hasta ahora no percibido; del intento de recuperar perspectivas que ya estuvieron vigentes en la historia de la Iglesia y que han sido olvidadas; de la voluntad de rechazar excesos o absolutizaciones ilegítimas de aspectos que eran perfectamente legítimos; de una mejor intelección tanto de los grandes maestros comunes del pensamiento como de los maestros propios de la teología. Nacen sobre todo de la convicción de que Dios es el destino de cada hombre en cada generación y de que aquél tiene que ser deletreado con el alfabeto que cada generación tiene. Nacen de la voluntad de dar voz alta a una revelación acontecida en un lugar y en un tiempo pero que están destinadas a ser salvación para todo hombre en todo lugar. La revelación divina acontece en forma de diálogo y está consiguientemente abierta hasta que sus destinatarios la han oído y la han respondido. No está a su merced

ni es creación suya, sino dada por Dios cuando y como le plugo, y por ello hay que mirar al tiempo, lugar y mediadores que nos la ofrecieron de una vez para siempre, pero está a su servicio. El teólogo es aquel creyente que tiene como tarea hacer posible que la revelación de Dios, acontecida en aquel tiempo, llegue como logos de verdad a cada hombre en su tiempo, sin tener que exiliarse de él, aun cuando tenga que convertirse de él y de sus idolos al Dios vivo para encontrar en su manifestación la desvelación del propio destino, y en lo que es don absoluto de Dios una absoluta necesidad para ser él mismo.

4. El cristianismo y los retos desde las nuevas culturas y contextos

El cristianismo ha vivido durante ciertas fases de la era moderna en régimen de imposición y de aceptación universal, mientras que en otras ha vivido bajo régimen de tolerancia y de acoso. El cristianismo del siglo XIX, con su punto cumbre en la definición de la infalibilidad del obispo de Roma como supremo maestro de la Iglesia, fue rechazado por la cultura dominante como inaceptable para una razón científica, filosófica o política que tenía en la Ilustración, en la Revolución francesa y en los movimientos sociales sus fuentes de inspiración, de legitimación y de obligación. Una de las características claves del cristianismo en el siglo XX es su voluntad de afirmarse en la vida pública en régimen de la libertad común, de la razón dialógica, de la solidaridad histórica y de la responsabilidad colectiva, más que de privilegios históricos, de reclamaciones divinas o de propuestas de verdad escatológica. No es que renuncie a lo que constituye su tesoro, su verdad y su meta, pero acepta el régimen de existencia nacido del reconocimiento de los derechos humanos universales, de la libertad como condición de toda proposición y aceptación, de la dignidad absoluta del prójimo, aun cuando sus afirmaciones contradigan las propias, del respeto absoluto a quienes no comparten nuestra comprensión de la realidad, ya que el hombre es sagrado por su persona y existencia, antes que por sus ideas y comportamientos.

La Iglesia vive de una fe que le ha sido transmitida y la reconoce como un don de Dios, que no puede construir, destruir o trasmutar por sí misma. Lo que es gracia se puede aceptar o rechazar pero no desnaturalizar. En este sentido la Iglesia es ante todo una comunidad de testimonio, que vive, celebra, expone y propone la fe recibida de Jesucristo por medio de los apóstoles. La iglesia a través de toda su vida es así atestigüadora del evangelio. Dentro de ella los sucesores de los apóstoles tienen la primacía del deber y del derecho de proponerla e interpretarla autoritativamente. Pero toda la Iglesia es también pensadora de ese evangelio en el tiempo; dentro de ella los teólogos tienen la primacía del deber y

del derecho de la reflexión, confrontación y articulación sistemática. Si en la época patrística el obispo y el teólogo coexistían en una misma persona, como en las grandes figuras de San Atanasio, San Basilio, San Gregorio de Nazianzo, San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio el Grande, durante la época moderna las dos funciones (la testimonial autoritativa propia del obispo y la reflexiva interpretativa propia del teólogo) se han separado. La complejidad de la vida de la Iglesia por un lado y la complejidad de la historia y reflexión humanas por otro han obligado a diferenciar funciones. La teología se ha constituido a sí misma en ciencia para poder establecer la comunicación con la racionalidad propia de cada generación, de cada cultura y de cada Iglesia local, ateniéndose a lo que es el nivel de la conciencia histórica, los criterios de nacionalidad y las exigencias del lenguaje.

El cristianismo de nuestro siglo se caracteriza por unir el testimonio del apóstol que transmite los relatos, signos y ejemplos del origen (evangelio, sacramentos, apostolado, Espíritu) con la racionalidad del pensador que presenta esa divina palabra de gracia como palabra de verdad, digna del hombre y necesitada por el hombre. La teología parte de la historia positiva y está enclavada en una comunidad positiva de fe que es la Iglesia, pero se propone mostrar la verdad objetiva y el valor universal de la propuesta cristiana. Su verdad nace no de la perscrutación de la naturaleza sino de la aceptación de una historia: la de los profetas, de Jesucristo y de sus apóstoles, como revelación absoluta del Absoluto, pero no por eso es menos digna y menos real que la verdad que propone la ciencia positiva. La memoria y la esperanza son tan nutrias del ser humano como la razón crítica o la dialéctica. El cristianismo acepta así el régimen de reto y de diálogo con la historia y con la ciencia, remitiendo al hombre como lugar de verificación de cada propuesta. ¿Qué ensancha la conciencia, la libertad y la dignidad del hombre, qué saberes extienden el horizonte del saber, del esperar, del amar, de la confianza en la existencia, del servicio al prójimo, de la defensa de la vida y del respeto a la realidad? Junto a la propuesta de lo que considera su mensaje y su tesoro, el cristianismo ha aceptado públicamente en los últimos decenios el reto de otras formas de racionalidad, los acosos de otras ideologías, que se han presentado como propuestas seculares de redención, las demandas que le dirigen las nuevas culturas y los nuevos continentes que junto a Europa han asumido protagonismo en la dirección de la humanidad. En el mismo instante está aceptando la ciencia y rechazando el «cientificismo». Partiendo de la única razón humana, existen muchas formas de su ejercicio, muchos usos de la razón, y por tanto, no existe «la» racionalidad, «la» ciencia, sino formas de racionalidad y ejercitaciones diversificadas de la ciencia. Se rechaza así el *imperialismo del método* que determinadas ciencias, llamadas «duras», quieren imponer como condición para la presencia de la teología en la universidad o para el reconocimiento público como científica de cualquier reflexión. Hay condiciones de toda racionalidad

dad, y nada es más urgente hoy que diferenciar la razón de la magia, la incondicionalidad del radicalismo, la verdad comunicable de las consignas impuestas, la universalidad del lenguaje de las claves sectarias, el común pensar abierto a la realidad de la apropiación de éste por el poder. Si la teología reclama poder y deber estar en la Universidad es porque está convencida de que tiene entre sus manos una realidad y saber significativos, que no son alternativos a otros saberes de lo humano, que está dispuesta a comunicar a las demás en una ejercitación razonable de la inteligencia, y finalmente porque acepta el reto de los demás saberes, bien de carácter científico estricto, de carácter histórico o metafísico.

Así se entiende que el cristianismo, pese a ser consciente de los riesgos y costes que lleva consigo, ha aceptado el diálogo público con los diversos horizontes de sentido y de racionalidad que determinan hoy la conciencia humana. Para ejemplificarlo en uno de ellos, la Iglesia y de manera vicaria la teología, se ha comprendido y realizado a sí misma por relación, en audición y respuesta a los siguientes horizontes continentales:

a) Europa y Occidente que le presenta múltiples desafíos: el científico, el antropológico, el ético y el ecológico.

b) Asia, con una experiencia secular totalmente distinta de aquella en la que se ha vivido y expresado el cristianismo, donde filosofía y religión han convivido con sistemas como el hinduismo y budismo, que reaparecen en parte como alternativa al cristianismo y en parte como posible mediación asiática para el evangelio.

c) América del Centro y del Sur, donde a partir de una situación de miseria y de la conciencia católica determinante de su población, se ha vuelto a formular la fe como expresión de la justificación que Dios ofrece y de la necesaria justicia que exige entre los hombres, a los que la revelación divina identifica como hermanos. Allí han renacido las viejas cuestiones de relación entre fraternidad y solidaridad, entre fe y justicia como forma real de la caridad, entre esperanzas históricas y esperanza escatológica, a la vez que la cuestión concretísima de las mediaciones históricas (sociales, culturales y políticas), que hacen real la salvación anunciada y que no se agota en esas expresiones pero que las reclama como condición de su credibilidad, para que la promesa de la vida eterna no sea sentida como la añagaza que se nos tiende en el tiempo y nos torna insensibles o indiferentes a sus imperativos.

d) Mundo judío y mundo islámico, que tienen en común la afirmación del único Dios creador (monoteísmo), la dimensión profética y ética de la vi-

da humana, pero frente a las cuales se diferencia por su comprensión trinitaria de Dios, su universalismo salvífico, su diferenciación de órdenes de la realidad (fe y política, patria y ética, iglesia y Estado) y su rechazo de todo integrismo y fundamentalismo, ya que la exigencia sagrada de la verdad la irrenunciable búsqueda del fundamento y la aserción de los «fundamentos» no pueden llevarse a cabo sin el respeto sagrado a la persona humana y al ejercicio de su libertad, que tiene en la libertad del prójimo y en el bien de la comunidad su límite y su meta.

5. Factores históricos inmediatos determinantes del cristianismo en España

La situación cultural y espiritual de la Iglesia española hay que entenderla también a la luz de la evolución interna de la sociedad española. La trayectoria interior de España ha sido un tanto diferente del resto de los países de Europa, ya que en ella no se dieron las guerras de religión en un sentido, la revolución francesa en otro y los movimientos sociales en otro, tal como todos ellos tuvieron lugar en países como Alemania, Francia e Inglaterra. El siglo XIX español estuvo determinado por la invasión de Napoleón, más no sólo en cuanto gesta bélica invasora y gesta nacional liberadora sino sobre todo porque él era exponente de los nuevos ideales, despertados y afirmados públicamente con la revolución francesa. El rechazo de Napoleón en nombre de la independencia patria arrastró consigo el rechazo de los ideales anudados a la Enciclopedia, los Derechos humanos, la participación del Pueblo, la separación de trono y altar, la superación del clericalismo, la eliminación de los poderes espirituales interviniendo como poderes temporales.

El sentido religioso se unió en España al sentimiento patriótico en el rechazo del invasor y con la expulsión del advenedizo se expulsaron las ideas, pretensiones o libros que de alguna forma reflejaban lo que la nueva Francia significaba en la historia. Ser «afrancesado», «liberal», «librepensador», «ateo», «perseguidor de la fe y de la Iglesia», todo fue identificado y rechazado con el mismo empeño. Frente a todo ello se apeló a la anterior historia de España (Reyes Católicos, Siglo de Oro, los grandes místicos, misioneros, conquistadores,...) pero ahora ya eran leídos con una punta polémica y crítica respecto de estos factores modernos. Y lo que es peor se reafirman instituciones políticas y religiosas, partidos y movimientos, que son la expresión pura y dura del integrismo, de la unión de trono y altar, del reaccionismo cultural. Este sector de la política y de la Iglesia logran imponerse como la expresión auténtica del catolicismo, relegando a grandes figuras sacerdotales e intelectuales, que eran sensibles a la historia espiritual de Francia y que estaban dispuestas a asumir las legítimas conquistas de la

razón, de la ciencia y de la conciencia social, diferenciándolas respecto de otras propuestas que implicaban la negación de la fe, de la revelación y de la Iglesia.

Esa es la cuna del drama espiritual de la España moderna, que va de finales del siglo XVIII a finales del siglo XX. Con la invasión francesa España se repliega sobre sí misma, iniciando la legítima defensa; luego se enquistaba en una actitud antimoderna que dura a lo largo del siglo XIX y que tiene su expresión dolorida y acomplexada en la crisis de fin de siglo, determinante primordial de la generación del 98 y que se alarga como una sombra funesta durante el siglo XX. En la segunda mitad de éste con el Concilio Vaticano II, la modernización política y la integración en la nueva Europa, logra España recuperar oficialmente ese retraso secular. Pero este desenlace final, llevado a cabo por minorías críticas y creyentes, no significa la maduración de toda la conciencia hispánica como pueblo, ni la sutura de esa trágica sima abierta entre las dos Españas, ni el olvido de los enfrentamientos civiles.

Junto a esos factores de largo alcance tendríamos que enumerar las situaciones más cercanas, que en parte endurecieron los factores negativos de aquella historia a la vez que por otras razones suscitaban admirables frutos de vida cristiana, esfuerzo apostólico y santidad personal. Esta coincidencia de una inmensa generosidad y heroísmo religioso por un lado y por otro la extemporaneidad y antimodernidad de las ideas dirigentes y de los poderes establecidos es una de las características de la historia espiritual de la España reciente. Ella hace más difícil el juicio, porque junto a la sinceridad y autenticidad personal de muchos hombres y mujeres hay que plantear la pregunta de la verdad objetiva, de la significatividad histórica y de la adecuación cristiana. Todo ello arrastrará consigo una confusa y violenta interacción de fuerzas cuando, instaurada la democracia, aparezcan las nuevas ideas, que reclaman primacía, junto a las anteriores que se resisten a su eliminación. En este orden enumeramos sólo algunos factores históricos determinantes:

a) La clausura intelectual de España durante los decenios 1940-1960 a las creaciones intelectuales y a la producción editorial de Europa, teniendo que hacer los libros un largo rodeo por México o Argentina para llegar a España, y no sólo los libros políticos sino también los teológicos.

b) La concentración en un tipo de filosofía y de teología escolástica, a las que se consideraba el fundamento necesario tanto de la nueva política como de la nueva Iglesia, a la vez que se elevaba con el Concordato de 1953 la relación instaurada entre el régimen político de Francia y la Iglesia española a modelo de la relación entre iglesia y sociedad, que el catolicismo postulaba.

c) La inundación de literatura primero existencialista y luego marxista, que bajo la fascinación de lo prohibido ofreció a las generaciones universitarias españolas el alimento a sus anhelos de libertad política y de modernización cultural. Lo antes prohibido era ahora recibido con la ingenuidad, fascinación y adoración ofrecidas a lo que antes se consideraba factores de modernidad prohibida y ahora imperada. El que la fe hubiera estado del lado de la política y cultura impuestas por el régimen de Franco llevó consigo para muchos su desacreditación automática y el enfrentamiento con los nuevos valores e ideales.

d) El marxismo, que en un principio era leído bajo el señuelo de los ideales políticos socializadores, arrastraba consigo en España toda la crítica de la religión surgida en el siglo XIX y que entre nosotros no había tenido una recepción masiva. El materialismo, positivismo y cientifismo eran el presupuesto de la concepción antropológica del marxismo socialista, y ni siquiera se discutía su validez, porque ello hubiera significado el cuestionamiento del marxismo en cuanto tal, que en ese momento gozaba en Europa de una evidencia moral, y al que sin confesarlo se le reconocía como el futuro, deseado o inevitable, de Europa primero y luego del mundo. El telón de acero no sólo impidió la huida de los moradores de los países socialistas hacia Occidente sino el ocultamiento a éste de lo que el marxismo instaurado en la Unión Soviética significaba espiritual, cultural y políticamente. La traición de los intelectuales, por fascinación o por cobardía ante el poder, es uno de los dramas mayores de nuestro siglo.

e) El giro político de España en el decenio 1970-1980 se hace a la sombra de los ideales cristianos, y es impulsado por grupos cristianos, que podían estar en el Gobierno o en la decidida oposición, bajo el amparo de la Iglesia que busca una salida digna a su enfeudamiento anterior con el régimen franquista y que desde una sincera voluntad de fidelidad al Vaticano II quiere realizar los ideales de libertad, solidaridad, igualdad y justicia. Pero a la vez no se ofrece una formación política de fondo y cuando se llega a la democracia la cultura dominante se presenta como una cultura laica, que reclama la superación del cristianismo al menos en su forma tradicional, como condición de la modernización, liberación e integración de España en el mundo nuevo. El socialismo se presenta a sí mismo como el agente histórico de la modernización política y religiosa de España, porque en él coincidirían los políticos progresistas y los cristianos progresistas. La presencia de éstos en el partido socialista nunca fue significativa, porque los reales dirigentes no conocían, no valoraban o rechazaban expresamente la significación de la fe para la historia. Los propios cristianos en el partido socialista elaboraron una teología para su uso particular, que terminaba seccionándoles las venas de su posible aportación a la vida pública y remitiendo todo lo relativo a la vida de fe e Iglesia a lo particular privado, a lo íntimo per-

sonal, y como tal fue considerado históricamente insignificante. La teoría de la no confesionalidad del Estado primero los llevó a negar la significación real para la sociedad de la presencia pública de la Iglesia. El partido socialista dio por supuesto que en unos decenios la Iglesia desaparecería realmente de la sociedad, o que su presencia quedaría reducida a un diez por ciento de la población, que ellos tolerarían como signo expresivo del pluralismo que proclamaban. Por esta razón no elaboraron nunca un programa para tratar realmente con la Iglesia, no tomaron en serio las Comisiones creadas para el diálogo con ella, y sólo la tomaron en cuenta cuando su presencia o su voz pudo convertirse en un problema político, que minaba su credibilidad o ponía en peligro los votos de las elecciones cercanas. En un segundo momento algunos, considerados públicamente como cristianos y miembros del partido socialista, elaboraron una teoría sobre la relación entre verdad y libertad, que termina declarando a la Iglesia incapaz de democracia real, enemiga del pluralismo y un peligro para la concordia. La suspensión de toda pretensión de verdad en el orden último era y sigue siendo reclamada por algunos de estos políticos como la condición de credibilidad de la Iglesia y de su reconocimiento por el poder público.

f) En fases más recientes la fascinación ante el llamado marxismo científico dio paso a la fascinación por el marxismo con rostro humano y de aliento utópico, tal como era representado por hombres como Ernst Bloch y su «principio esperanza». Este marxismo humanista fue un catalizador de muchas generosidades cristianas al presentarse como superador del marxismo puro y duro. Entre nosotros tuvo sus altavoces, pero era demasiado sutil para los celtiberos, que se inclinan siempre a soluciones de signo radical y extremo, oscilando entre tradición seca y dura o revolución total y definitiva. Por su parte el mismo Bloch seguía manteniendo los últimos presupuestos positivistas del marxismo. La persona, como sujeto en libertad y definitividad, no llegaba a ser el centro de la reflexión y todo el destino humano quedaba pendiente de un futuro, de un «novum» final, al que sólo llegarían los remanentes de las anteriores conquistas históricas, pero ellos mismos serían finalmente engullidos por la muerte. ¿Cuál es entonces el sentido, belleza y grandeza de la historia humana si su final es la soledad inerte y muda de un campo de cadáveres, huesos primero, ceniza después, nada final?

g) Una suma de socialismo y marxismo, de humanismo y esteticismo, fue la ofrecida por cierta clase intelectual española, que necesitaba ser o aparecer moderna, pero que quería mantener su tono burgués y, por tanto, aborreía las revoluciones sangrientas, ya que en el fondo despreciaba al pueblo, que para ella estaba en el borde de manifestarse siempre como el populacho. Enrique Tierno, con su catecismo radical, pese a su aparente inocencia, *¿Qué es ser agnóstico?* se convirtió en el símbolo de esta actitud. La segunda edición (1976)

se cerraba con estas palabras: «El capitalismo tardío agoniza y la secularización, es decir, la subsunción de valores religiosos en valores mundanales, es casi absoluta. En estos momentos el agnosticismo parece el único camino para devolver al hombre la seguridad y el entusiasmo frente a tantos millones de cristianos decepcionados para los que Dios es, aunque muchos no lo admitan, tan sólo un juguete roto». Su serenidad estoica y la relación educada con los creyentes no lograban ocultar el radicalismo de su postura teórica frente al cristianismo: Dios es un juguete roto, la revelación un sueño imposible, Jesús sólo un humano admirable, la Iglesia aceptable colaboradora de los nuevos ideales si desiste de ciertos presupuestos. Las clases dirigentes de la sociedad española y los funcionarios, diplomáticos, profesores de universidad y de enseñanza secundaria sobre todo en las áreas de historia y de ciencias formados entre 1965 y 1980, encontraron en el marxismo una ideología de recambio y en este agnosticismo sus referencias fundamentales. De la vieja escolástica saltaron sin mediación intelectual ninguna a las nuevas concepciones materialistas, embadurnadas con propuestas utópicas o revolucionarias. Entretanto se había instalado en el poder el pragmatismo puro y duro.

h) En 1987 tenían lugar el derrumbamiento del muro de Berlín y de los regímenes socialistas, que arrastraron consigo la puesta en cuestión primero y la desacreditación final de los ideales marxistas en la única realización política que habíamos conocido. Las clases dirigentes de la cultura española viraron hacia una mezcla de liberalismo laico, de secularismo estético y de pragmatismo estoico que no podía ocultar el inmenso vacío espiritual en que se habían quedado. Las reformas educativas se habían hecho a la luz de las propuestas socialistas, que aún eran portadoras de unos ideales de solidaridad y de igualdad. La escuela era pensada como el puente hacia la liberación real de todos más allá de los límites de naturaleza, de clase y de familia en que el individuo naciera. Todo proyecto educativo presupone una comprensión del hombre. Hasta nosotros han llegado dos antropologías fundamentales claramente diferenciadas: una derivada de la revelación bíblica sumada con el humanismo grecolatino, que comprende al hombre como imagen de Dios, cualificado por su inteligencia y libertad, desde las que se abre, enfrenta y encuentra con el mundo como responsable en un sentido y señor en otro. La otra comprensión del hombre, acentuada en los siglos recientes, pone al hombre sobre todo en relación con la naturaleza y el reino animal, subraya sus determinaciones biológicas y bioquímicas, sus instintos y dependencias, su inserción en el mundo y en la masa, hasta el punto de hacerlo un objeto más de la naturaleza y de la historia antes que destino de la evolución y sentido del mundo.

La concepción marxista era portadora en clave secular y política del fermento bíblico y helénico, releído en clave meramente humanista y sin referencia

ninguna a Dios. Pero todavía había un ideal normativo y exigente; todavía el prójimo era destinatario de nuestro trabajo y digno de nuestra renuncia hasta poder reclamar nuestra vida y nuestra muerte; todavía había absolutos por los que merecía la pena vivir y morir. El «héroe rojo» sucedía al profeta bíblico, al mártir o santo cristianos. Con la caída del marxismo y el advenimiento del pensamiento débil; con la recepción de Nietzsche pero ya no en la clave heroica de un nihilismo militante sino de una resignación indolora; con la postmodernidad instalada; con el rechazo casi universal de toda imposición de la autoridad; con la no directividad y la afirmación indiferenciada de los derechos del individuo; con todo esto ha tenido lugar en España lo que considero el problema máximo de nuestro país; *la educación en los centros públicos se ha tornado imposible y con ello la total desmoralización de los profesores*. Nadie se atreve a proponer ya ningún ideal de vida y se ha hecho total silencio sobre lo esencial, porque cualquier propuesta que despegue de los datos verificables y accesibles a todos es considerada como indoctrinamiento, militancia, dogmatismo, fundamentalismo. Ya sólo es posible la mera instrucción, la transmisión de técnicas y fórmulas, el adiestramiento en saberes eficaces sin pretensión de normatividad. Los profesores quedan reducidos a técnicos de unos saberes eficaces o útiles, ante unos alumnos obligados a perdurar en las clases como campo de concentración hasta cumplir determinada edad y a soportar saberes que no les interesan. La sociedad, por su parte, se afirma desde el poder en sus diversas formas, bien sea del dinero, de los votos, de la influencia o de los saberes, sobre todo cuando se convierten en dictámenes o peritajes que inclinan balanzas judiciales.

En una cultura semejante son imposibles la educación del hombre y la transmisión de la fe. Las propias escuelas católicas están siendo vaciadas desde dentro al tener que ofrecer sus contenidos específicos de valor, ilusión y fe en unos contextos en los que cuentan sobre todo la verificabilidad, la utilidad y la inmediatez. Con ello están puestas ante un dilema que amenaza unas veces su existencia y otras su mismo sentido: por un lado, acceder a la tecnificación estricta renunciando a ofrecer ideales, valores y un proyecto concreto de humanidad; y por otro, reducirse exclusivamente a aquellos alumnos que se inscriban en ellas porque buscan esa oferta específica y se comprometen a su recepción y realización mientras están en la escuela, y a las que se obligan también los profesores, como condición de su docencia en ellas. La dificultad teórica y las complicaciones prácticas de ambas soluciones son manifiestas.

El resultado de esta confluencia de factores es la perplejidad en que vive la conciencia española, que en esto ya no se diferencia de la europea. El fantasma de las dictaduras y de los totalitarismos de signo diverso nos torna hipersensibles a toda propuesta que reclame sentido último y valor universal. Toda lla-

mada a la ilusión común es sospechosa de ser una incitación larvada a la obediencia y a la militancia, percibidas en el fondo una y otra como forma de esclavitud. Todas las proclamas son rechazadas instintivamente como soflamas. Detrás de toda propuesta espiritual y religiosa se teme una intención política o económica. En este contexto las masas se han vuelto escépticas unas y ciegas otras, anestesiadas unas y alérgicas otras. Las minorías eligen sus caminos propios en una difícil singladura entre la secta y la masa. El cristianismo se propone andar ese difícil camino, sin renunciar a llegar a todos pero recuperando persona a persona, mostrando la fe como una aventura personal, que merece la pena y el esfuerzo, ya que no siendo meramente racional es, sin embargo, razonable. La fe no es ni un grito que nace de la real gana ni un silogismo que nace de la real evidencia; y sin embargo, es portadora de sentido, de verdad y de futuro. Por todo esto en una sociedad como la nuestra la Iglesia tiene que comenzar por reconstruir una humanidad a la vez que construye una existencia cristiana. Para esta tarea no sólo encuentra situaciones o factores negativos sino también una inmensa esperanza y una inmensa generosidad dispersa en acciones que aparentemente nada tienen de religiosas, una actitud de solidaridad y una voluntad de servir al prójimo aun cuando sean diversas las razones teóricas con que fundamentan los derechos humanos, un silencio respetuoso ante todo lo que nos desborda y que se convierte no pocas veces en una invocación muda o verbalizada que comienza siendo súplica, luego se hace renuncia y se consume en entrega. No hay ninguna cultura que sea del todo impermeable a la fe, ninguna situación histórica ni ninguna tierra en las que la nave que porta el evangelio no pueda echar ancla. La Iglesia, sin ignorar los hechos negativos, otorga primacía a las nuevas posibilidades históricas de humanización y de evangelización, y desde ellas, a la vez que con ellas, quiere cumplir su misión.

6. El «exceso» objetivo de estas mutaciones sobre la conciencia

El conjunto de transformaciones y de innovaciones, tanto de orden demográfico y social, como técnico y político, cultural y religioso, que han sobrevenido y caído en forma tan acelerada en las conciencias españolas y sin tener la preparación necesaria para integrarlas en los esquemas anteriores, ha operado lo que yo llamaría una situación de «exceso objetivo», de «desbordamiento espiritual» de las masas, y dentro de ellas, de la mayoría de los individuos. Estos se sienten incapaces de integrar todo lo nuevo en su autocomprensión anterior y de superar la disonancia cognitiva entre lo que ellos piensan y creen por un lado y, por otro, lo que generalmente «se» piensa, lo que «vige» en la sociedad, lo que «rige» la publicidad anunciadora.

La consecuencia de ese «exceso» es una perturbación, cuando no la destrucción de su identidad cristiana. La sociedad y la Iglesia ya no son capaces de ofrecer a cada uno de sus miembros los medios intelectuales, las experiencias vitales y las instituciones concretas con cuya ayuda fueran capaces de integrar las distintas dimensiones de la realidad, logrando que no vayan disociadas experiencia histórica y experiencia cristiana. La pérdida o destrucción de la identidad cristiana de los cristianos unas veces es causa y otras es efecto de su distancia a la Iglesia concreta. El edificio, o local «iglesia», estaba siempre en el centro de cada pueblo y la torre era la referencia que desde lejos identificaba a cada aldea y dentro de ella a cada hombre. Ese edificio era a la vez el lugar de congregación de la comunidad creyente y orante; el lugar de los sacramentos de la vida y de la muerte, de la primera comunión y de la confirmación, del matrimonio y de los funerales de todos los miembros de la comunidad. Todo esto en una España donde la mayoría de su población era rural, situaba también a la Iglesia como realidad espiritual en medio de la vida de los hombres. El trasterramiento de la población a medios urbanos ha alejado y enajenado a muchos hombres y mujeres de la Iglesia, si bien hay que reconocer que su presencia en los barrios de las grandes ciudades y en las nuevas poblaciones industriales ha hecho de ella el primer factor creador de convivencia, fuente de arraigo e identidad, reestructora de la memoria e iniciadora de tradición para las nuevas generaciones, cuya fe está ya determinada por otras experiencias, exigencias y esperanzas.

El católico normal, el de a pie en medio de su trabajo y de su responsabilidad diaria, no ha tenido la capacidad o el tiempo necesarios para ir discerniendo e integrando lo que le pasaba. La Iglesia anunció los cambios, pero no siempre ofreció la iluminación apropiada para que los fieles se percataran de los fundamentos desde los que se hacían y de las consecuencias que implicaban. La no integración de lo nuevo en el proyecto anterior o la extrañeza sentida ante ello ha provocado un sufrimiento profundo en muchas conciencias, que las ha sumido en la perplejidad, las ha aferrado violentamente a lo anterior en la forma en la que lo habían vivido o las ha lanzado directamente a una situación que supone de hecho una renuncia a su fe. Muchos católicos españoles han sufrido lo que con palabras tomadas de otras disciplinas podríamos llamar una: a) *Agnesia* (desconocimiento real de lo que pasaba en la Iglesia y de lo que les pasaba a ellos). b) *Afasia* (incapacidad para formular sus problemas o para buscar la persona o lugar de su solución). c) *Apraxia* (perplejidad ante las nuevas situaciones morales sin saber lo que en cada caso se debía hacer en coherencia con criterios objetivos). d) *Aeclesia* (distanciamiento o ruptura con una Iglesia en la que ya no se encontraban como en su casa propia bien porque no les daba respuestas a sus necesidades espirituales o porque proponía ideas y criterios de acción que ellos no compartían).

7. Respuestas de la conciencia católica española a los nuevos retos

A la luz de lo anterior tendríamos que hacer una tipificación de las «salidas» o «soluciones» que han intentado los católicos españoles para instaurar coherencia con lo anteriormente vivido y las rupturas que han llevado a cabo, bien con el núcleo mismo de la fe y de la Iglesia o con las formas institucionales y las expresiones culturales anteriores. Al hacer esta tipificación sólo nos referimos a las generaciones que rondan los cincuenta años o los superan, ya que los que vienen detrás están influenciados por otros factores, han recibido su iniciación en la fe de otra forma, incluso la han recibido a medias en unos casos, dentro de unas familias, afectadas por las rupturas anteriores y las sospechas consiguientes. La consecuencia ha sido que ya no se sintieran capacitadas o confiadas vitalmente para transmitir la fe y para bautizar a sus hijos. Para los españoles nacidos antes del decenio 1940-1950 el problema era «cómo» expresar, transmitir y realizar la fe en la vida. Para las generaciones nacidas después del decenio 1960 el problema es «si» transmitir la fe, la legitimidad y el momento del bautismo: si tras nacer o cuando llegando a madurez por sí mismos y en libertad pidan la integración en la Iglesia, prometiendo fidelidad a sus orientaciones doctrinales y morales. Todo esto es lo que se convertía ahora en problema.

El Concilio Vaticano II es el punto divisorio de la historia espiritual de España, de la Iglesia primero y como consecuencia también de la sociedad. Su novedad e incisividad fue tanta que para no pocos fue causa de perplejidad y de sufrimiento. Enumero una tipificación de las reacciones fundamentales ante él:

a) Atenuamiento al catolicismo preconiliar, con distancia y sospecha frente a lo que el Concilio estaba diciendo y significando. Muchos no lograron ver la real continuidad y homogeneidad entre las afirmaciones consabidas desde su catecismo y las afirmaciones conciliares, sobre todo en temas como la revelación divina y su relación con la historia, el lugar de la Sagrada Escritura en relación con el magisterio eclesiástico, la conjunción entre el primado del Papa y la colegialidad de los obispos, el decreto de libertad religiosa, la nueva forma de entender la relación de la Iglesia con la sociedad, la manera de enjuiciar la significación del ateísmo para los creyentes con las posibles responsabilidades que éstos han tenido en su surgimiento.

b) Adhesión fiducial y asentimiento teórico inmediato, más otorgamiento de confianza al Concilio, en cuanto órgano supremo de autoridad en la Iglesia, que por reflexión propia, tras haber asumido los contenidos y las razones de fondo que llevaron a las nuevas formulaciones y a las nuevas decisiones,

tales como el ecumenismo, el diálogo con las otras religiones, la valoración de los llamados «signos de los tiempos». Esta generosa adhesión y este otorgamiento de confianza tenían que haber ido parejos con un análisis detenido de las innovaciones para mostrar que no estaban en contradicción con lo anterior ni eran el resultado de un concordismo fácil con la cultura general, ni del plegamiento a presiones exteriores. En España no era evidente dejar de considerar a un protestante como «hereje» (designación tradicional) en perspectiva eclesial y como enemigo de la verdadera España de Trento para comenzar a considerarlo como un «hermano separado» (designación usada desde el Concilio Vaticano II), porque comparte con nosotros elementos esenciales del cristianismo (confesión trinitaria, evangelio, bautismo, voluntad de perfección, acción misionera...), aun cuando nos separen otros dogmas para nosotros irrenunciables.

c) Entusiasmo inicial, unido a una reticencia de fondo al considerar que el Concilio se había quedado a medio camino en la aceptación de la cultura moderna y en la superación de ciertas afirmaciones teológicas, exigencias morales e instituciones eclesiales que estos grupos consideraban superadas. Lo aceptaron como una ventana abierta a la modernidad en espera de que tras la ventana se abrieran todas las puertas. Por eso, apenas pasados unos años tras su clausura, se comenzó a hablar de la necesidad de un Concilio Vaticano III, que llevase a cabo la tarea iniciada en el Vaticano II y que tuviera el coraje de tomar decisiones que éste no se habría atrevido a tomar. El nombre de Hans Küng es un símbolo de esta actitud, hecha a la vez de entusiasmo y de reticencia. Él incluso escribió ya su tratado sobre «La Iglesia» como propuesta alternativa a la eclesiología de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Vaticano II.

d) Aceptación confiada y serena de su doctrina y de las actitudes que el mismo hecho del Concilio implicaba, junto con el espíritu que alentaba detrás de los textos, sin por ello separar la letra del espíritu ni el espíritu de la letra. Esta fue la actitud mayoritaria entre los sacerdotes y guías intelectuales de la Iglesia. Eran conscientes de la dificultad de informar la vida de la Iglesia por esos nuevos principios y criterios, trasformando costumbres y posiciones inveteradas de los creyentes. La liturgia, celebrada en la lengua propia y participada por todo el pueblo, fue el primer factor conformador de la nueva conciencia eclesial y el transmisor de las directrices conciliares. Por ósmosis de vida, por la predicación cuando ésta estaba a la altura de la doctrina del Concilio y por los nuevos grupos surgidos, la recepción conciliar se convirtió para muchos en España en el apoyo de su fe y la ayuda para un encuentro más auténtico con el mundo. En este orden algunos sufrieron un espejismo, creyendo que cuando la Iglesia se reformase a sí misma, presentando una faz más limpia, y dialogase de forma más ecuánime con el mundo, éste se iba a convertir inmediatamente al evangelio. Una Iglesia más

conforme a Cristo, reformada en sus instituciones e ilustrada en sus creyentes supera las objeciones que algunos tienen contra ella, pero suscita un rechazo más radical en otros. La dificultad para creer es la fe misma; no sólo ni primordialmente la Iglesia. Ella reclama del hombre el reconocimiento absoluto de Dios como el único Absoluto y con ello la relativización ontológica del hombre con la simultánea negación de todos los ídolos, los que el hombre se encuentra fuera de sí y los que se crea dentro en sí. El cristianismo es un humanismo; pero no cualquier humanismo es coherente con el cristianismo. Mejor ilustración y mayor libertad le ofrecen mayores y mejores posibilidades para creer pero también para no creer. La fe nace como ejercicio de la libertad y del amor, del conocimiento y de la predilección propias, pero no menos de la gracia de Dios que hay que reconocer como tal, consentir a ella y responderla. Todo esto se da normalmente en la Iglesia, pero viene de más allá de ella y va más allá que ella. Cuando la Iglesia esté más purificada, más dura será la fe, porque entonces nos aparecerá como puro don de Dios, puro reto y pura respuesta de nuestra libertad. La Iglesia se debe esforzar en eliminar los escándalos que ella supone por sus pecados para los hombres, pero no debe esforzarse en superar el «escándalo» objetivo que implica saltar sobre la propia finitud y creaturidad hasta Dios, porque en ese salto es como llegamos a nuestra verdad más propia. Sobre todo no debe encubrir los hechos fundantes del cristianismo: (la revelación, la encarnación, la crucifixión) que son escándalo y locura, para quien no es iluminado y fortalecido por el don de la fe. El hombre se logra en el trascendimiento no en la retención; la vida se salva en la donación a Dios y al prójimo, no en la guarda para uno mismo.

e) Apropiación del Concilio por parte de personas, poderes y grupos que intentaron ponerlo al servicio de determinados ideales políticos y culturales de naturaleza no religiosa. En España hemos asistido en los últimos dos decenios a la propuesta de un cristianismo, alternativo al presentado por la autoridad pontificia o episcopal y al realizado en la comunidad eclesial tradicional. Ha tenido lugar una convergencia de dos progresismos: uno intraeclesial teológico, otro extraeclesial político o cultural. Cada uno ha reclamado al otro y se ha apoyado en el otro, utilizándose mutuamente, ya que es difícil que cada uno de ellos no se percatase de la diversidad de fines tanto últimos como penúltimos, aun cuando coincidieran en su programa para derribar propuestas actuales, que a ambos les eran adversas. Un cierto progresismo laico se ha presentado en España como el auténtico exponente y defensor del Concilio Vaticano II frente a la Jerarquía católica, los obispos y el propio Juan Pablo II, que habrían dimitido de su responsabilidad y habrían traicionado al Concilio, defraudando las esperanzas de los cristianos más lúcidos y proféticos. Progresismo político y progresismo eclesial juntos y potenciados recíprocamente reclamaron ser los exponentes fieles del mensaje conciliar, sofocado según ellos por la Iglesia oficial en su di-

mención profética. Como suele ocurrir en los choques históricos, ciertos endurecimientos se potencian recíprocamente. Una ceguera para ciertas realizaciones legítimas en España por parte de algunos dicasterios en Roma han impedido reconocer la conveniencia y fundamento de ciertas reclamaciones de esos grupos mientras que la exacerbación provocadora de éstos han sido también una causa más para cierto repliegue por parte de la autoridad episcopal.

II. LA IGLESIA VISTA EN LA SOCIEDAD E HISTORIA ESPAÑOLA RECIENTE

1. Un hecho histórico fundante: convergencia de ciudadanía y fe

Todo juicio sobre la Iglesia en la sociedad española de hoy tiene que partir de la historia fundacional, de lo que ha sido una determinación constituyente de nuestra idiosincrasia hispánica: desde la constitución originaria y luego definitiva de España como nación, la fe católica, expresada en Iglesia y religada al centro de ella en Roma, has sido considerada como perteneciente al ser de España. Identidad nacional e identidad católica, ciudadanía y cristiana han ido juntas. Las minorías desidentes han terminado siendo un elemento reafirmador de la catolicidad. La tensa convivencia de judaísmo, cristianismo e islamismo ha sido un hecho determinante a lo largo de la Edad Media, atravesada por profundas crisis, rechazos mutuos y situaciones violentas, para terminar desapareciendo tras la expulsión de los judíos, la victoria sobre el último reducto del Islam en Granada y la expulsión de los moriscos.

En el origen formativo y en los momentos cumbres de nuestra historia, bien como afirmación directa o bien como defensa hacia afuera, la fe e iglesia católica han sido incuestionadamente hasta el siglo XVIII los pilares de la identidad nacional. En los momentos críticos, uno de los cuales fue el siglo XVI en el que la amenaza de los grupos protestantes se convierte en una nueva posibilidad cristiana distinta de la que había ofrecido la Iglesia católica, el rechazo de lo que se consideraba negador de nuestra realidad nacional terminó endureciendo a la vez que fortaleciendo esa determinación religiosa originaria. De esta forma fe e iglesia católicas, que por definición son realidades no de naturaleza sino de his-

toria y, por tanto, fruto siempre de una libertad electiva, se convirtieron casi en un elemento de naturaleza para los españoles, que no las miraron como un ribete lateral o un bordado superpuesto al tejido nacional sino como la trama y urdimbre de nuestra identidad. El arte, la lengua, la música y la pintura han tenido en los textos bíblicos, en la celebración litúrgica y en la experiencia cristiana su matriz de nacimiento, su lugar de forja y su hontanar de vida permanente. De ahí que siendo la confesión de fe y la pertenencia a la Iglesia hechos libres y liberadores pasaran a convertirse en hechos naturales y naturalizadores. Este es un fenómeno anterior y diferente de lo que van a significar los nacionalismos en el siglo XIX, donde un romanticismo y concepción cuasibiológica de los pueblos forzó a la religión a identificarse con el destino de la nación, legitimando el rechazo o la agresión a los pueblos circundantes, ya que de lo contrario hubiera aparecido como ajena al destino de la nación y enemiga del pueblo.

2. Hecho refundador: diferenciación teórica y destrenzamiento práctico de esa unidad

Tras anteriores intentos parciales no logrados por falta de madurez colectiva, tanto en la conciencia nacional como en la conciencia eclesial, o abortados por la forma violenta u ofensiva en que se intentó llevarlos a cabo, en nuestros días hemos asistido a una diferenciación teórica y a una separación práctica entre ciudadanía y cristiana, iglesia y sociedad, autoridad eclesial y poder político. Cada una de estas realidades es reconocida en su constitución propia y, por tanto, diferente e independiente de la otra. Pero esta diferenciación teórica, con el correspondiente destrenzamiento jurídico, es una gesta de tal magnitud objetiva y de tal incisividad para la vida espiritual, que fue difícil integrarla en su momento. La reacción ha sido múltiple: desde quienes no han acabado de aceptar la separación hasta quienes, una vez que el orden político ya no incluye el orden moral y religioso, dejan de contar con estos y reconocen como real y vinculante sólo lo que la ley establece. El derecho positivo termina siendo para muchos españoles la única norma y referencia en su comportamiento moral y personal. La ética y la religión se quedan sin soporte social y como muchas personas no las habían tenido como propias, ya que no había existido una ética civil ni una libertad religiosa, entonces fe y moral dejan de existir como determinantes reales de su existencia cotidiana.

El ordenamiento jurídico y la cultura dominante, como reacción comprensible a siglos de conjunción indiferenciada entre religión y política, derecho y moral, tienden hoy a acentuar la diferencia y a subrayar la separación, a postular incluso el apoyo privilegiado a otras formas religiosas existentes en nuestro

país como símbolo de su no enfeudamiento en la iglesia católica, a la vez que a favorecer actitudes morales disonantes como muestra de la aceptación por parte del poder político de toda interpretación ética de la existencia, sin otorgar especial protección a la moral judeocristiana, a la que de manera insidiosa cierto laicismo hace culpable de todos los males, retrasos o complejos psicológicos del alma europea.

Llevar a cabo pacíficamente la diferenciación teórica, la separación práctica y la correlación cooperativa entre fe y ciudadanía, Iglesia y Estado, en poco menos de dos decenios ha sido una gesta espiritual, teórica y práctica, de tal magnitud, que aún no nos hemos percatado tanto de su dificultad como de la grandeza moral que presupone en quienes la han realizado. Ambas partes y posturas en juego practicaron el diálogo, eligiendo la concordia como meta, y el consenso como método para llegar a la solución teórica y a los pactos positivos. Como casi siempre ocurre en tales negociaciones, ninguna de las partes quedará satisfecha del todo. En nuestro caso ciertos sectores políticos y culturales, con inclinaciones laicistas, seguirán pensando que la separación no fue suficientemente radical, que aún sigue habiendo situaciones privilegiadas y presencias calificadas en favor de la Iglesia católica y que ésta debería haber quedado reducida al ámbito de lo estrictamente privado e individual. Otros sectores, por el contrario, piensan que la diferenciación teórica no puede convertir en inexistentes ciertas presencias e instituciones, que el Estado no es dueño de la realidad, que la legislación no instauro el derecho sino que lo reconoce, que la ciudadanía se constituye no desde el vacío de las ideas o desde unas impuestas por el poder sino desde la concreta comprensión que los ciudadanos tienen de la vida y de la muerte, que en España de hecho todos esos factores están cristianamente constituidos y que, por tanto, como puro reconocimiento de realidad, el Estado debería atenerse, defender, promover y salvaguardar privilegiadamente con el derecho lo que privilegiadamente existe en la sociedad.

Si existen los milagros en la historia de los pueblos, en cuanto realización de algo para lo que no existían las condiciones previas de posibilidad y contra lo cual hablaban los hechos recientes, es decir, el logro práctico de algo que en teoría parecía antes imposible, la mutación política y espiritual de España, pasando de una sociedad religiosa, política y culturalmente uniformada a una nación democrática, en libertad y concordia, sin ni una sola muerte motivada por estos cambios a lo largo de todo el proceso de la transición, el caso español es uno de esos milagros. A nosotros nos falta perspectiva para valorar la profundidad del cambio y la grandeza moral tanto de sus dirigentes como del resto de la sociedad que fueron capaces de llevarlo a cabo. Este juicio personal se apoya en dos convicciones: una es la comprobación del retraso de la conciencia española

a partir de comienzos del siglo xvii ante los procesos de modernización, con las profundas divisiones y choques de la inteligencia en el xix provocando la escisión de la sociedad en dos actitudes contrapuestas y amenazándose de muerte una a la otra. La segunda convicción deriva de mis propias experiencias en los años 1970-1978: todo estaba abierto en aquel momento, todo era pensable, desde la concordia pacífica al estallido violento, desde el diálogo humilde que reconoce al prójimo diverso al rechazo mortal de quienes se consideraba enemigos seculares, desde la aceptación del que pensaba o creía de manera diferente a la reclamación de su eliminación física por considerarlo desnaturalizador de la historia, identidad y verdad de España. Ambas, la paz y la guerra, estuvieron entonces en el horizonte de lo posible y de lo pensable. Las generaciones futuras valorarán toda la novedad e importancia de esta mutación hispánica; mutación que, por supuesto, es algo mucho más hondo y decisivo que la mera transición política, y que se extiende a un período más amplio que el trienio que desemboca en la Constitución de 1978, a la vez que va más allá de esta fecha. La aceptación del Concilio, el texto de la Constitución y la llegada al poder de un partido de izquierdas, concluyendo pacífica y democráticamente su mandato, son los tres hechos constitutivos de esa mutación a la que me vengo refiriendo.

3. Percepción y valoración contrapuestas de esta diferenciación

Esta diferenciación en teoría tenía que ir acompañada de unas decisiones políticas que la convirtiesen en separación práctica. Ahora bien, el desentramamiento jurídico-social en la práctica es difícilísimo, ya que están en juego muchas instituciones de la Iglesia y no pocas del Estado. Por otro lado la Iglesia no puede quedar reducida, dada su actual magnitud cuantitativa, su presencia cualitativa y su lugar en nuestra historia española a una asociación de derecho privado, como cualquier otro grupo. Es un hecho público cualificado, tiene que tener un reconocimiento de derecho público que corresponda a su efectividad social, sin que ello se base en ninguna idea de privilegio por ser la verdadera religión y ni siquiera por haber sido la Iglesia que ha determinado la anterior historia de España sino por su peso real hoy. Ahora bien, como todos los hechos de naturaleza espiritual, ese peso puede ser conocido o desconocido, reconocido como positivo o rechazado como negativo, acogido como una gloriosa herencia que nos dignifica o desechado como un lastre del que por fin nos liberamos. Consiguientemente la Iglesia católica, en cuanto tal institución de naturaleza religiosa en su identificación desde el evangelio, estará siempre en el aire, apoyada siempre desde su propia libertad en la valoración que ella hace de sí misma, pero desvalida y a merced de la valoración que cada poder político vaya haciendo de ella.

El juicio sobre ese proceso de diferenciación teórica y de separación práctica ha sido distinto en los diversos sectores de la sociedad y de la inteligencia española. La mayor parte no se ha percatado realmente todavía de la innovación constitucional; ha aceptado los hechos y ha reaccionado a las leyes, quedando muchas veces a merced de una desmoralización real. Al dogmatismo anterior, que desde la ley proponía la moral y la religión, ha sucedido la desmoralización correspondiente de aquellos a quienes ya no les era dado desde el poder nada más que la libertad para votar, sin saber a qué atenerse, porque no había precedido la elección personal de una moral y de una religión propias. El instinto moral y la verdad vivida de la fe orientaron, sin embargo, a la hora de encontrar los comportamientos concordes con la razón y la justicia por un lado y por otro de ejercer la fe cristiana a partir de las nuevas determinaciones sociales y políticas.

Para unos sectores de la inteligencia ese cambio histórico fue la tardía y corta realización de algo que consideraban debería haber tenido lugar hacía siglos, la ruptura con algo que nos ha separado de las naciones modernas y que consideran la suprema causa del retraso cultural, económico y político de España. Otros sectores, en cambio, lo han vivido como la inevitable pérdida de una peculiar riqueza espiritual de nuestro país, como el repudio de la específica identidad hispánica, como la instauración de otra España. Los primeros piensan desde el principio siguiente: ninguna historia pasada se puede imponer a la voluntad presente de los ciudadanos y sólo puede permanecer viva y vinculante en la medida en que ellos se sientan religados u obligados por ella y movidos por esta convicción la reafirmen y reclamen por cauces democráticos. Implícita o explícitamente afirman que hubo mucha realidad no católica en la España anterior, que una inteligencia laica y una creatividad no impulsada por motivaciones religiosas habían sido reprimidas por los poderes de la Inquisición, que esa España tiene tanta dignidad como la otra España; y que si el pasado de hecho fue de ambas, de ambas en igualdad de parte ha de ser el presente y el futuro. Los segundos están convencidos de que hay momentos, hechos, personas y experiencias fundantes en la vida de un pueblo sin los cuales éste ya no es pensable, y que olvidarlos o dejarlos a merced de una decisión popular es «renegar» de ellos y «negar» la propia historia, sobre la que hay que construir todo presente. Todo lo demás equivale a instaurar un desarraigo y desfundamentación resultantes del rechazo de la historia anterior.

4. Dos decenios (1960-1980) y dos acontecimientos claves

Los dos decenios 1960-1970 y 1970-1980 realizan la convergencia de una doble maduración hispánica. El Concilio Vaticano II, por fidelidad a los idea-

les del evangelio y recogiendo la mejor tradición eclesial, reformula la identidad y la misión de la Iglesia en sus dos grandes Constituciones: la Constitución dogmática: «*Lumen gentium*» y la Constitución pastoral: «*Gaudium et Spes*». A la vez publica la «*Declaración sobre la libertad religiosa*» y sobre «*Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*». Esto significa la proclamación fundamental de las libertades primordiales del hombre, que son indivisibles. Si es legítima la libertad máxima, para buscar y servir a Dios, también lo son otras expresiones de la libertad histórica en orden a realizar los fines constitutivos de la existencia humana en la sociedad y en el tiempo, en la vida personal y en la abertura al Futuro absoluto. En esa actuación y decisión del Concilio Vaticano II estaban implicados de hecho el reconocimiento teórico y la aceptación práctica del pluralismo y la democracia. El hecho conciliar de naturaleza religiosa se convierte en ejemplo y fundamento para nuevos hechos de naturaleza social y política. Si la participación es posible en la Iglesia, por ejemplo en la liturgia, ¿no lo va a ser en la sociedad? Si la libertad para buscar y encontrar a Dios es necesaria, ¿no lo será también para elegir las personas que nos representen y para instaurar formas de gobierno?

A la luz de esta gesta conciliar los católicos españoles descubren la posibilidad y reconocen la responsabilidad de emprender una nueva forma de acción política. Esta responsabilidad tiene caracteres de gravedad y de urgencia, por haber sido grupos católicos de diversa índole los que habían ofrecido apoyo técnico y legitimación moral al régimen dictatorial de Franco. Urgía rehacer la historia anterior, salvar la hipoteca de la fe y de la Iglesia, anticiparse a un futuro donde todo estaba abierto y todo era posible. Aquí tuvieron lugar muchas veces saltos en el abismo por parte de quienes, habiendo militado en partidos de derecha pura y dura, pasaron a formaciones radicales de izquierda.

Los no católicos, por su parte, pudieron reconocerse a sí mismos en igualdad de dignidad nacional y en igualdad de derechos con los católicos a la hora de pensar España y de presentar proyectos políticos desde su propia comprensión teórica de la historia y de la realidad humana. El Concilio Vaticano II y la Constitución española, cada cual desde su perspectiva y con sus motivaciones específicas, habían afirmado que el futuro histórico está en manos de la libertad de los hombres. El futuro absoluto nos está sustraído; para los creyentes coincide con el ser y el designio de Dios para nosotros. Y mientras el marxismo todavía lo había identificado con un proyecto de sociedad futura y de praxis presente, la Constitución española renuncia a hablar de él, en sentido religioso tal como lo había hecho el Concilio o en sentido ideológico tal como lo había hecho el marxismo. La Constitución una propuesta de ideales sino un marco jurídico y un programa de convivencia. Si retiene un impulso moral éste es sólo el sedimento de lo que la compleja historia occidental ha destilado de todos sus componentes,

desde el cristianismo y la ciencia, hasta la ilustración y el socialismo, como ideales, valores y derechos humanos.

Reconocida la dignidad de la persona y el idéntico valor cualitativo de cada hombre, remitidos todos a la naturaleza, la historia y al prójimo, ya nada podrá ser impuesto por mera autoridad, simple tradición o real gana de nadie. El presente y el futuro son de la libertad de los hombres no de la tradición recibida, de los dogmas impuestos o de las conquistas bélicas. La historia ya pertenece a todos en cuanto personas, más allá de las ideas. Estas mantienen su legitimidad pero ya no pueden imponerse por la fuerza sino proponerse como racionalmente aceptables hasta lograr su aceptación teórica en el diálogo y su aceptación política en las urnas. La religión no queda expulsada de la conciencia social o nacional, sino puesta en otro cauce de afirmación: la conciencia y libertad tanto de los individuos como de los grupos, que desde ella pensarán y organizarán también sus acciones y sus opciones políticas. No se acepta, por inverificable, la presencia real de Dios en ningún texto ni institución común del pueblo y sólo se reconoce su eficacia en la medida en que los hombres, en el ejercicio de su libertad ciudadana, reclamen espacios de reconocimiento para él, otorgando igual dignidad a quienes disientan de la actitud confesante. Ningún absoluto inverificable y particular tiene derecho de intervención directa en la historia común y universal, hasta que no pasa por la conciencia y libertad de los hombres y se articule dentro de los cauces que el derecho y el respeto comunes han establecido. Los profetas y los apóstoles de toda posible religión tienen que atenerse a lo que la sociedad humana ha establecido y cuando la consideren inhumana o antidivina tendrán que actuar frente a ella, poniendo su vida en juego. La historia avanza por superación de lo presente tras descubrir sus errores, límites o violencias y tras manifestación de algo antes insospechado por el hombre y ahora manifestado por Dios. Los profetas verdaderos ponen su palabra, su acción y su persona en juego para manifestar ese error humano (véase Sócrates) o para acreditar esa revelación divina (véase Jesucristo).

Esta situación nueva se convierte para todos, no sólo para los hombres religiosos y para los católicos, en un inmenso problema moral. La democracia y el pluralismo han instaurado la libertad como principio indiscutible de toda relación humana y de toda propuesta política. Ningún poder neutro puede aplastar a la persona, que es siempre masculina o femenina. Pero el sujeto individual en libertad no es la realidad común, no es la verdad universal, no es la justicia eterna. Estos son los nuevos problemas gravísimos de la democracia, que sólo es un marco para insertar un cuadro. ¿Cuál es el cuadro real, el valioso y fecundo para que el hombre se encuentre con la verdad, bondad y belleza que le alumbran, sanan y santifican y no con la mentira, maldad y fealdad

que le envilecen hasta la degradación personal? La democracia es el primer paso, necesario pero insuficiente para la constitución de una sociedad moral. Su problema o carencia más grave es que se alimenta de frutos que por mí misma ni engendra ni decanta. Dentro de ella tienen que surgir, acogidos y protegidos, grupos que hagan propuestas teóricamente válidas e históricamente realizables para encontrar la justicia, el sentido y la esperanza. Minorías cognitivas, desiderativas, memoriosas, utópicas, morales y técnicas son la condición para que la democracia no convierta la población viva en masa muda, sorda y ciega al quedar a merced de los poderes del dinero, la información, la venta y la propaganda.

El ser humano es constitutivamente moral, tiene que elegir y preferir, tiene que realizarse a sí mismo desde lo que le precede y le sucede pero no instaaura su realidad, ni funda sus leyes, ni construye al prójimo, ni asegura el futuro, ni es soberano de la verdad, de la belleza y del bien. ¿Qué ocurre cuando la libertad individual no se funda en la justicia sino en la violencia, no en la verdad sino en la mentira, no en la bondad sino en la maldad? La relación entre verdad y libertad, entre conciencia y poder, entre rostros personales y poderes anónimos, entre posibilidad fáctica y posibilidad moral, entre poderío técnico, científico y político por un lado y dignidad humana por otro: he ahí las grandes cuestiones comunes que esperan solución y retan a la responsabilidad a hombres creyentes y no creyentes. Lo que está en juego y en peligro es, primero, la humanidad de todo hombre y, al mismo tiempo, la fe del creyente. Este no es un problema exclusivo de nadie sino inclusivo de toda persona humana que quiera ser moderna permaneciendo humana, sin desmesura, violencia o insolencia. La responsabilidad moral primera de los Gobiernos hoy día es mantener y promover la democracia frente a todos los asaltos de los poderes económicos, políticos o integristas que la amenazan y salvaguardar así a la persona; pero a la vez tienen que configurar la democracia de tal forma que en ella se mantengan vivas las eternas cuestiones del hombre, que no cesa de interrogarse por el sentido, la verdad, el prójimo y el futuro. Ellas son las que conmueven las conciencias y cuando son reprimidas por el ruido social, la política imperante o la cultura teledirigida se convierten en heridas abiertas, de las que manará unas veces el resentimiento y otras la acción subversiva. La democracia tiene que alimentarse de hechos naturales y de productos fabricados, de leyes y de procesos, pero a la vez de esperanzas y de ilusiones, de memorias y de relatos, de belleza absoluta y de gratuidad iluminadora. Para ello tiene que abrir cauces públicos en los que se pueda manifestar con dignidad y acoger con respeto a la otra voz: la poética, la profética, la teológica, la utópica, la mística. Los poetas, los músicos, los santos, los monjes nos han acercado a lo invisible y al Invisible; en sus espejos del Absoluto hemos conocido nuestro ser y vocación, nuestra dignidad

y grandeza. Un pueblo que no ha sido educado para hablar y rezar, para contemplar y esperar, terminará convirtiendo esos impulsos profundos de su ser en gritos violentos en vez de habla viva, en fanatismos profundos en vez de plegaria serena, teniendo que sorber légamos y cienos en vez de abrevarse en fuentes de aguas cristalinas.

5. Dos criterios eje: «Antes la concordia que la guerra». «Antes la verdad que la paz»

El ordenamiento jurídico, creado en España entre 1976 y 1982, es resultante y expresión de una convicción moral, que logró primacía absoluta a la hora de pensar cambios, redactar leyes y crear instituciones. Esa convicción actuaba en la conciencia de la mayoría de los españoles y no sólo de los gobernantes respectivos: la voluntad de concordia, de paz civil y religiosa, de superación definitiva de las consecuencias de una guerra entre los ciudadanos del mismo país. Prevalció ante cualquier otro objetivo particular el deseo de un futuro reconciliado entre los españoles más allá de las procedencias y de las pertenencias anteriores, de las convicciones ideológicas y religiosas, de las preferencias por unas u otras fórmulas políticas. Esto llevó a una especie de pragmatismo consciente, que no renunciaba a las grandes cuestiones teóricas pero que prefería atenerse a aquellas soluciones que fueran fruto de concordia o fermento de convergencia. Hechos tan significativos como la aceptación y la persistencia actual de la monarquía tienen, sobre todo, este fundamento real: con monarquía por medio iba a ser más fácil la adhesión de poderes y fuerzas influyentes; sin monarquía se iban a desencadenar muchos demonios de sospecha y muchos rechazos al proceso constitucional y modernizador de España.

Si las ideas propias de unos grupos o bandos, enfrentadas con las de otros, habían terminado en guerra civil, ahora la paz propuesta como necesidad y objetivo de todos tendría que subyugar los intereses particulares a los generales, ahorrar las ideas de cada uno al proyecto aceptable para toda la nación. Con ello se estaba introduciendo en las conciencias un lema que sería fermento de concordia y de consenso, de renunciaciones y de esperanzas para el futuro. Estábamos asistiendo a la inversión del lema de vida que guió todas las hazañas intelectuales, literarias y políticas de Unamuno, y que todavía hoy podemos leer grabado en la fachada de lo que fue su casa rectoral en la Universidad de Salamanca, convertida ahora en Casa-Museo: «Antes la verdad que la paz». Por supuesto, que él se refería con esta frase primordialmente a la verdad personal, a la búsqueda de soluciones para el destino de su existencia, a la necesidad de velar y no quedar

amodorrado ante las grandes cuestiones humanas, a la incesante guerra consigo mismo. En este sentido ascético individual la frase tiene un antecedente en Newman: «Antes la santidad que la paz». Ambas tienen un antecedente en la afirmación de Cristo: «Quien retiene su vida la pierde y quien la arriesga la gana».

En ese decenio tuvo lugar una inversión de la frase en la conciencia colectiva, empujada por el recuerdo de la guerra y sus consecuencias irreconciliadoras a lo largo de dos decenios. De ahí la fórmula nueva: «Antes la paz que la verdad». No se trataba de una afirmación teórica general sino histórica y particular. No era el enunciado de un principio metafísico sino la propuesta de una supremacía moral para esta situación. La versión exacta de la frase es la siguiente: lo primero hoy es la paz, es decir, el respeto a la vida e integridad personal de todos, la aceptación del prójimo diverso, la no exclusión del adversario convirtiéndolo en enemigo, el rechazo de todo lo que pueda volver a ponernos en peligro de guerra civil. Con la paz como presupuesto y camino avanzaremos hacia la verdad común, sin negación o exclusión previa de la verdad que reclama cada uno.

Ahora bien, este lema: «La paz antes que la verdad», que es comprensible como propuesta de salida de una cárcel histórica, suscita graves problemas cívicos, éticos y religiosos. La paz se fundamenta en la justicia y en la verdad, no sólo en los hechos impuestos o en los derechos legislados o en los otorgamientos concedidos generosamente por el prójimo. La verdad no puede nunca ser fuente de tiranía y de violencia, pero tampoco está a merced de los fuertes, poderosos o violentos. Machado nos recordó en su *Juan de Mairena*: «La verdad es la verdad, la diga Agamenón o su porquero». La débil y limpia figura de Antígona, plantándose retadora ante Creonte, reclamando cumplir la obligación sagrada de dar tierra a su hermano como algo exigido por las sagradas leyes eternas anteriores y superiores a las leyes positivas, sigue resonando en la conciencia occidental como exponente de la justicia primera, de la dignidad inviolable, de la paz que está más allá del poder del tirano o incluso del legítimo gobernante. Por su parte el teólogo no puede olvidar las palabras programáticas de Cristo, que al abrir un horizonte nuevo se convierten en reto y llamada a superar las situaciones presentes para conquistar el tesoro y la perla, que es reino ofrecido por él: «No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz sino espada» (Mateo 10, 34).

Hay una paz que es fruto del orden y otra paz que es fruto del desorden; una que proviene de una previa justicia fundante y otra que es resultado de una injusticia impuesta. Hay una voz que apoya la justicia y hay una verdad que desenmascara la injusticia y que como resultado altera la paz. No se puede,

por tanto, apelar al mantenimiento de ésta para negar aquella. Hay innovaciones históricas, rupturas de las convicciones e instituciones establecidas, derivadas de un ensanchamiento del horizonte, de una desvelación de profundidades antes desconocidas o encubiertas. La verdad entonces niega la paz injusta abriéndola hacia otra forma más verdadera, altera la paz de unos pocos, poseyentes o dominantes, para llegar a la paz de todos, comenzando por la de aquellos que yacen bajo la necesidad primaria no saciada, la injusticia padecida o la carencia de libertad. Los casos de Sócrates y de Jesucristo, a que antes aludimos, hacen patente hasta dónde puede llegar la injusticia cuando la paz establecida no se deja corregir, ensanchar y juzgar por una propuesta mejor. En otro orden, las grandes dictaduras de nuestro siglo han justificado el exterminio de millones de hombres apelando a la necesidad de mantener la paz, evidentemente «su paz», la que ellos decretaban desde la arbitrariedad o el dogmatismo.

Esta situación hispánica, que hizo del consenso el método para encontrar la verdad, y de la paz el supremo objetivo, a la vez que consiguió entonces algo sagrado e irrenunciable, ha legado a la conciencia española algo gravemente ambiguo: pensar que todo es lograble por el consenso, que nada hay previo a la decisión de los hombres, que lo que se logra por los votos es ya verdadero y moral, que el hombre es soberano y no servidor o colaborador de una verdad que en un sentido le precede y en otro la encuentra él ejercitando su inteligencia y la edifica con los actos de su voluntad. Otros por el contrario piensan que allí donde se reconoce una verdad como norma absoluta se hace imposible la convivencia cívica y se pone en peligro la democracia. La verdad de Dios, y de su revelación en el caso del cristianismo, es referencia última para el creyente, criterio permanente de sus decisiones y luz diaria para su acción, pero no se sitúa en el mismo nivel que el resto de verdades, no entra en concurrencia con ellas, no es una alternativa de la misma naturaleza. La verdad de que habla el cristianismo es una verdad trascendente y revelada por Dios, ordenada a la salvación de la vida personal, asumida desde la libertad y realizada en comunidad, desde la que se descubren aspectos esenciales e innegables del ser, del destino y de la responsabilidad humana, tanto en perspectiva individual como social. Pero el cristiano reconoce a la vez el carácter sagrado de la libertad tanto para acceder a esa verdad como para permanecer en ella o para no reconocerla. Por ello, no la impone a los demás, a la vez que reclama guiarse por ella en todos los órdenes de su existencia.

Los grupos aludidos arriba sitúan al cristianismo entre los fundamentalismos y dogmatismos, que en nombre de una verdad absoluta exterior y anterior al hombre cercenan su libertad; de esta forma están llevando a cabo una relativización absoluta al no reconocer nada que pueda convertirse para la liber-

tad en fundamento y criterio absolutos desde los cuales se pueda orientar la entera vida, también en el orden político.

Una sociedad, que renuncia tanto a la libertad como a la verdad, está amenazada en sus mismas bases. Sin libertad no hay persona y sin verdad no hay garantía de que la persona pueda defenderse frente a los poderes que la amenazan y contra los cuales no podrá defenderse si no se acepta un orden objetivo y una racionalidad universalizable, en la que las inteligencias puedan encontrarse desde sí mismas pero llevadas más allá de sí mismas a lo que objetivamente las funda y en lo que se encuentran todas sin someterse ninguna a las otras. La ciencia, la dignidad, la excelencia, la bondad y la belleza no son objeto posible de decisión democrática, de establecimiento por autoridad o de imposición social.

Es España estamos ante imperativos especialmente graves en el orden moral: sumar la memoria de un pasado ejemplar e irrenunciable con la asunción de todo ello desde el presente en la libertad, conjugar la iniciativa individual con la expresión social de la libertad mediante grupos e instancias intermedias que articulen la sociedad y sean los mediadores reales entre un Estado absoluto y un individuo desvalido frente a él; educar para la creatividad individual a la vez que para el reconocimiento de la excelencia, para el acceso a las creaciones supremas de nuestra historia a fin de tener pesas y medidas en la valoración de cada día; abrir el horizonte más allá de nuestra geografía local y de nuestra historia hispánica en este siglo para poder sentirnos ciudadanos del mundo, conociendo y reconociendo las otras culturas, literaturas y formas políticas. Dentro de ese marco ensanchado se sitúa la educación que debe conjugar la afirmación de la libertad con la búsqueda de la verdad.

6. La Iglesia y su influencia en el giro constitucional y moral

La maduración de la conciencia de innumerables católicos, realizada como consecuencia de la apropiación del Concilio Vaticano II, fue la preparación providencial que les permitió en un sentido y los hizo sentirse obligados en otro sentido a sacar las consecuencias políticas del Concilio para España. Aquel había establecido unos principios generales sobre la persona, la sociedad, la cultura, la familia, el trabajo, la comunidad internacional, la libertad religiosa y la empresa. Tales principios tenían unas repercusiones inmediatas sobre España. Y si ésta en su legislación fundamental se había declarado conforme a los principios católicos, era el momento de integrar aquella inspiración, justamente por coherencia con lo afirmado, en su ordenamiento jurídico. La verdad real era que

aquellos principios conciliares no sólo obligaban a una corrección del curso legislativo y social sino a su cambio básico. El choque interior entre un Estado que había apoyado y se había apoyado en la Iglesia católica durante 25 años era inevitable. La distancia de la Iglesia en un momento y la ruptura, tan delicada y silenciosa pero real, respecto del franquismo, fue comprensiblemente sentida como una infidelidad. La jerarquía eclesiástica en sus hombres más significativos durante el Pontificado de Pablo VI, sin negar la historia anterior ni renegar de las propias acciones previas, rompe con el pasado y se dispone a pensar otra forma de presencia y colaboración suya con las nuevas fuerzas políticas, a las que presta cobijo material y legitimidad moral, desde la cesión de edificios para reunión hasta la presencia líderes sindicales, que provenían de las nuevas formaciones sindicales y políticas de la Iglesia.

Los seglares católicos comenzaron a pensar la transición como la trascripción política y social a nuestra realidad española de lo que eran afirmaciones concretas e ideales generales expresados en el Concilio, especialmente en la *Declaración sobre la libertad religiosa* y en la Constitución pastoral «*Gaudium et Spes*». Ello les permitió asumir la bella y arriesgada tarea de pensar y realizar una España moderna y secular, sin por ello tener que dejar de ser católica, sino precisamente para serlo en clara conciencia y en decidida libertad. Sobre todo se propusieron como objetivo supremo que el llamado «problema religioso» no se convirtiera de nuevo en causa de discordia a la hora de crear una legislación válida para todos los españoles y que de esta forma no se despertasen todos los demonios familiares a la España decimonónica y a los años de la segunda República.

Del Concilio derivaba también la libertad de los católicos para elegir su forma de acción política, mientras guardasen los elementos esenciales de la confesión de fe y de la pertenencia a la Iglesia. Estábamos ante el final de una, más o menos obligada, pertenencia de los católicos a un partido y con ello de la unidad política de los católicos. Esta autonomía de acción de los católicos frente a las direcciones de la Jerarquía y su colaboración con los no católicos en este orden era ya sentida no como una traición a la España católica de siempre sino como la única forma hoy creíble y creadora de pensar no sólo el futuro cívico sino incluso el futuro religioso de nuestra nación. La libertad apareció como un elemento esencial de la ciudadanía de la fe. Y es comprensible que en un país donde la determinación tanto de la fe como de la ciudadanía había venido dada desde el polo de la autoridad, ahora se llevase hasta el extremo máximo posible de la reclamación de la libertad. Es verdad, que la fe no crea su objeto (la revelación divina) ni se instaura por real gana sino como resultado de una llamada y de un don de Dios (la «luz» y el «instinto» que Dios nos da para hacernos posible

la adhesión), pero el ejercicio de la libertad es condición esencial e indispensable para que ella se realice como un acto digno del hombre, por un lado humanizador y por otro divinizador de su existencia.

De esta forma la Iglesia, a través de los innumerables católicos en su ejercicio profesional y en su participación política directa y no sólo por medio de las Declaraciones oficiales de cada obispo o de la entera Conferencia episcopal fue, de manera decisiva, creadora de la nueva sociedad española. Esta Iglesia pensó y quiso la nueva España sin que ello supusiera un desconocimiento de las tareas y problemas nuevos que iban a surgir para ella. Pero estaba en juego su credibilidad moral y por ello se apresuró a manifestar su voluntad de colaboración. Cualquier interpretación de nuestra historia reciente que desconozca o rechace esta influencia decisiva del factor católico en la modernización de España no responde a la realidad. Las fuerzas reales de la transición política española (aparte de los hechos primordiales que la decidieron: el crecimiento económico, la modernización inmanente y el reemplazamiento biológico de las generaciones) fueron fundamentalmente tres: 1. La maduración intelectual de las minorías pensantes que se expresaban a través de la universidad o de la prensa. 2. La colaboración directa de la Iglesia a través de sus innumerables grupos, publicaciones e instituciones. 3. La acción política directa de los grupos reales de izquierda, no los llegados después al poder, como resultado de una construcción internacional, que decidió instaurar en España un régimen de social democracia que no fuera peligroso para sus intereses. Estos grupos entonces eran mínimos y la verdadera izquierda quedó desplazada cuando aquellos llegaron al poder. Entre la herencia franquista y las veleidades revolucionarias del socialismo soviético se buscó un término medio, que al final se inclinó lógicamente hacia quienes lo habían diseñado y financiado.

La Iglesia estuvo en medio de toda esa amalgama de grupos que luchaban por superar la fase anterior, sin que entre ellos hubiera claridad plena sobre el modelo político para España. Casi todos se apoyaban en ella como cobertura ante los peligros de la policía o de las fuerzas integristas, pero pocos tenían algo en común con ella. Esa diferencia se puso de manifiesto cuando llegaron luego al poder. Los grupos utópicos de la Iglesia y los grupos utópicos de la política se apoyaron fraternalmente, mientras éstos necesitaban a aquellos. El nuevo partido en el poder, una vez que tuvo los votos y las leyes, los relegó o utilizó vilmente. En 1982 el PSOE se consideró portador de la revolución social, humanista y utópica. El cristianismo de la Jerarquía concreta de España y de los cristianos normalmente identificados con ella, les pareció a sus ideólogos y dirigentes un freno a sus pretensiones, totalitarias en el fondo, y se vengaron de ella desacreditándola como anticonciliar, reaccionaria y negadora de su anterior apertura, con Tarancón como símbolo.

7. ¿Cómo entró y cómo salió la Iglesia en la Constitución de 1978?

La Iglesia entró y salió en la Constitución española de 1978 sencillamente «como pudo», cumpliendo la máxima de A. Machado en su poema «*Las Encinas*».

*«Brotas derecha o torcida
con esa humildad que cede
sólo a la ley de la vida
que es vivir como se puede.»*

La Iglesia se comportó con verdad y humildad, sin bravuconería celtibérica y sin espasmos progresistas, ateniéndose por un lado a su condición sobrenatural como comunidad de fe, suscitada por Dios y encargada con el evangelio para la salvación de los hombres; y, por otro, lado ateniéndose a lo que de hecho era la realidad española, en un momento en que los ciudadanos estaban llamados a tomar su destino en propia mano. La mayoría de los miembros significativos en la Iglesia durante ese decenio se percataron de la importancia del momento a la vez que permanecieron serenos en el ejercicio de su responsabilidad. Eran conscientes de que la Iglesia podía ser factor de concordia o agitar viejas sombras. No faltaron individuos que quisieron hacer de las antiguas glorias o de la sangre derramada en decenios pasados nuevo motivo de enfrentamiento; tampoco faltaron quienes se aliaron con fuerzas políticas de signo radical.

La transformación intelectual que el Concilio había llevado consigo inclinó a la Iglesia a buscar la humilde verdad de Dios y de los hombres, pensándolos no en alternativa sino en convergencia, y a la luz del Verbo encarnado que por nosotros y por nuestra salvación asumió nuestro destino y murió nuestra muerte. Los vericuetos de Dios y los del hombre no siempre coinciden, pero no por ello Dios deja de salirle al encuentro al hombre, vaya éste por los caminos que vaya. El cristianismo es la religión de la encarnación; por eso Dios y el hombre deben ser pensados siempre en la distancia cualitativa del Santo al pecador pero nunca como contrapuestos o irreconciliables. El Concilio afirmó que «por la encarnación el Verbo se había unido en cierto modo con cada hombre» (G Spes 22) y, en consecuencia con esta afirmación conciliar sobre Cristo, Juan Pablo II estableció este criterio de toda acción cristiana y de toda presencia evangelizadora en su primera encíclica (*Redemptor hominis*): «El hombre es el camino de la Iglesia».

En 1978 la Iglesia, que hasta entonces se había comprendido primordialmente a sí misma como madre y maestra, guía y responsable histórica de los españoles, tanto en el orden religioso como en el moral, decide realizar esa

función irrenunciable de manera nueva: en clave fraternal de acompañamiento, como oferta y no como imposición, como servicio y no como derecho, situándose dentro de la sociedad no sobre ella o frente a ella. Desde esta actitud, manifestada públicamente con toda claridad, realiza de hecho una manumisión de la sociedad española para que ella en libertad, por sí y ante sí, piense su propio destino, elija las formas de gobierno y los gobernantes. No es que antes la iglesia hubiera considerado «suya» a la sociedad y ahora la dejase en libertad sino que reconocía que no entraba en su misión de Iglesia el determinar qué formas concretas de gobierno eran las posibles o necesarias. La fe es un criterio necesario para el creyente a la hora de ejercitar su ciudadanía, pero no es criterio suficiente para que desde ella sola se tomen todas las decisiones; hay otros factores de naturaleza no religiosa, que son igualmente decisivos y sobre los que la iglesia no tiene ninguna competencia.

A lo largo de esos años, de manera transparente y programática en la Homilía del Cardenal Tarancón en la Iglesia de los Jerónimos (27 de noviembre 1975), la Iglesia repitió que España, como idea y como hecho, no es propiedad de nadie sino herencia y tarea de todos, que las autoridades comenzando por el Rey deben comprenderse y trabajar al servicio de todos; que en ella nadie es más que nadie; que ningún pasado, privilegio o primacía mantienen legitimidad si no son revalidados en libertad personal y desde la libertad colectiva. Esto no suponía igualar todas las realidades, olvidar o negar la historia ni darla por inexistente comenzando absolutamente de nuevo sino diferenciarla y, en algún modo, relativizarla al no imponerla como piedra-losa al presente sino como piedra-fundamento para avanzar hacia un futuro más rico y reconciliado.

La Jerarquía eclesiástica afirmó la libertad política de los católicos para que en el ejercicio de su ciudadanía, iluminada a la vez por la fe y por sus saberes profesionales, sus inserciones históricas y sus peculiares carismas tanto personales como de grupo, apoyaran las formaciones o partidos políticos existentes o incluso crearan algunos nuevos. Sólo establecía dos criterios ante esa libertad: 1) La Iglesia como tal no iba a apoyar a ninguno. 2) Nadie podía reclamar que la formación política, por él liderada, fuera la única que expresaba las fidelidades y responsabilidades católicas en aquel momento. De estos dos criterios se deducía que nadie podía esperar de la Jerarquía apoyo especial para su propio proyecto, y que por razones de principio nadie podía desacreditar otros proyectos que otros católicos iniciasen desde su peculiar lectura de las exigencias, primacías evangélicas o urgencias históricas tal como ellos las interpretaban.

Si la única y común ciudadanía permite un pluralismo político, que tiene sus criterios y sus límites en el ordenamiento constitucional, de manera aná-

loga la única y común fe católica hace posible un pluralismo de interpretaciones de la realidad política y un pluralismo de formaciones para mejor servirla. Ningún partido agota las posibilidades de servicio que la fe cristiana puede ofrecer a la sociedad. De ahí que en aquellos momentos se repitiera con toda claridad: «No existe el partido católico ni el partido de los católicos». Todos ellos tienen en el evangelio, en la doctrina normativa de la Iglesia y en la autoridad apostólica, sus criterios y sus límites. A partir de aquí la división entre derecha e izquierda, en principio dejaba de ser, en cuanto tal, decisiva o significativa, ya que ningún partido es la transposición política completa de los ideales evangélicos. Ningún partido tiene una misión directamente religiosa como la Iglesia no tiene una misión directamente política; por ello, no se encuentran en el mismo nivel, no se pueden comparar ni se pueden suplantar. Es verdad, que hay campos de acción y situaciones donde será difícil discernir qué competencias corresponde a cada una de las instancias: la espiritual y la política.

En adelante cada partido y cada programa deberán legitimarse por sí mismos. La Iglesia no reclamó para sí misma libertades ni privilegios especiales sino que aceptó ser comprendida bajo el régimen general, en proporción a su realidad histórica y a su peso presente en la sociedad, a la vez que en su específica naturaleza religiosa. Reclamó una legislación con verdad formal, para la cual nadie es más que nadie en cuanto ciudadano, ningún grupo tiene primacía sobre otro y ninguna religión por ser tal puede erigirse en intérprete de la verdad de los demás, ni reclamar ser la única posible o necesaria para los españoles, pero reclamó también una legislación que tuviera en cuenta el espesor real de las ideas, las creencias y los grupos humanos. No es lo mismo que en la sociedad española existan trescientos mil católicos que existan treinta y ocho millones. Desde Hegel es una verdad reconocida por todos que en ciertas situaciones la cantidad termina siendo decisiva para la calidad y que no se puede tratar a los individuos sólo como individualidades sino que debe considerárseles también como miembros de la comunidad de la que forman parte y como tales adquieren una relevancia que el Estado debe atender.

La Iglesia, durante la elaboración de la Constitución, tuvo delante de sus ojos más el futuro que el pasado, y esto no por oportunismo político sino por fidelidad a su misión. Prefirió un cierto desvalimiento jurídico, en comparación con el proteccionismo anterior, pero era consciente por razones de fidelidad a esa misión que su peculiar libertad y dignidad le deben venir de la entereza interna y no de la apoyatura externa, porque ninguna institución de este mundo puede ser mediación directa para su acción evangelizadora. Desde esta convicción apoyó la libertad de todos los grupos humanos y el reconocimiento de las diversas comunidades religiosas frente al privilegio propio. Hay una fotografía

que revela el cambio radical que estaba teniendo lugar en la historia espiritual de España: el día de la proclamación final de la Constitución en las Cortes el Cardenal Tarancón no estaba en la mesa de la presidencia ni en ningún lugar privilegiado sino en un lejano palco junto a un rabino judío, a un pastor protestante y a un representante de las comunidades islámicas. Esta fotografía es el máximo signo de contraste, si se la compara con todos los testimonios pictóricos de la historia de España que sitúan a los obispos al lado de los príncipes, unas veces coronándolos y otras recibiendo su obediencia, o incluso si se recuerda la reciente presencia de los obispos en las cortes del régimen anterior. Pero esa fotografía implica otro contraste de naturaleza distinta: la Iglesia católica estaba aceptando su nivelación cualitativa en el orden político con las otras religiones, aun cuando nunca pueda ser igual la relación que el gobierno tiene con el representante de una comunidad de millones que con los representantes de una comunidad de solo unos centenares de fieles.

Por lo que se refiere al texto en sus contenidos materiales tendríamos que distinguir desde el punto de vista teológico tres niveles: 1) Las afirmaciones generales explícitas. 2) Las afirmaciones generales que dejaban abierta la posibilidad de una legislación ulterior que no estuviera concorde con los principios cristianos irrenunciables. 3) La ausencia de realidades o referencias, que han sido el punto de partida y el fundamento religioso de las anteriores constituciones españolas. Dejamos de lado lo que eran propuestas políticas concretas, en las que se pudiera echar de menos la protección de ciertos derechos como la libertad de enseñanza, o la garantía de los padres en la transmisión de sus convicciones morales y religiosas en la escuela.

Por lo que se refiere al punto primero nada había, explícitamente afirmado en la Constitución que contradijera principios esenciales, de orden dogmático o moral, propios del cristianismo. Hubiera sido históricamente impensable e irrealizable que unos legisladores, en su mayoría católicos, por tales y por puro sentido político, hubieran redactado un texto que chocase con la conciencia de la mayoría de los votantes. La dificultad estaba en el punto segundo, es decir, en aquellas afirmaciones generales que dejaban abierta la posibilidad de una legislación determinable por cada partido, de la que ya se preveía que no iba a estar de acuerdo con la doctrina católica. Aquí la mayoría de los obispos pensaron que ello no era obstáculo para votar positivamente el texto constitucional, y que la actuación crítica o el voto negativo tendrían que ejercerse cuando se presentasen para su aprobación las leyes que expresamente no fueran conciliables con los principios cristianos. Un grupo pequeño de obispos, como recordó el Señor Cardenal de Toledo en su intervención en esta Academia, publicaron un texto en que mostraban su preocupación ante esos puntos en vacío y fundamentaban desde ahí el

que legítimamente se pudiera votar «no» a la Constitución en ese momento. La mayoría pensó, sin embargo, que el bien total de la concordia, reconciliación y capacidad de futuro jurídicamente unificado de los españoles, era superior a los peligros que se corrían y que, en cualquier caso, la posibilidad que sus colegas en el ministerio episcopal describían en el referido Documento tendría que ser atendida en el momento en que se presentasen dichas leyes para su aprobación.

Queda el tercer punto, los silencios o ausencias. La palabra «Dios» había abierto las Constituciones y en explicitación trinitaria, la de las Cortes de Cádiz «En el nombre de Dios todopoderoso, Padre Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad». La reciente experiencia de la segunda Guerra mundial había llevado a los legisladores alemanes al redactar su nueva constitución a poner el santo nombre de Dios en el comienzo como garantía de la sagrada condición del hombre y de sus derechos inviolables, violados de manera brutal y masiva en los años inmediatamente previos (1933-1945). Dios aparecía así como el vigía de la vida humana y el garante de su inviolabilidad frente a los violentos. La Constitución española de 1978 no nombraba a Dios. El silencio no era una negación ni un rechazo programático, sino la simple ausencia, debida a la reclamación de ciertos grupos, que insistieron en que el pluralismo no permite otorgar presencias privilegiadas a nadie porque palabras, que para unos nombran una realidad sagrada desencadenando confianza y fortaleza, para otros son un símbolo de atrocidades padecidas o de ideales bajo los cuales se ha ejercido la injusticia o se ha privado a los hombres de la libertad.

La Iglesia no insistió en que el texto constitucional nombrase a Dios, a pesar de que ello habría significado el reconocimiento real de lo que para la mayoría de los españoles era el fundamento sagrado de la vida, del derecho y de la última dignidad. Toleró la ausencia prefiriendo no echar ese santo nombre al fuego de la discordia y del rechazo en la discusión pública. La proclamación de ciertas verdades, la reclamación de ciertos derechos y, sobre todo, la proposición del nombre y de la revelación de Dios requieren un contexto de credibilidad colectiva, sin el cual son difícilmente proponibles. Unos momentos la tienen y otros no. Lo que en teoría hubiera sido legítimo, por expresar la convicción y el deseo de una inmensa mayoría, hubiera sido percibido por algunos como un empecinamiento por parte de la Iglesia. Si ésta hubiera ejercido durante decenios anteriores la defensa incondicional de los derechos de minorías religiosas o políticas, privadas de ellos bajo el régimen que la había protegido, ahora hubiera podido reclamar ahora esa presencia del nombre de Dios en la Constitución y su reclamación hubiera sido creíble y aceptada. Lo que no había pedido antes para los otros no lo podía pedir ahora para sí misma. La ausencia de esa credibilidad obstinó a unos y frenó a otros en la reclamación.

Con esta polémica en torno al nombre de Dios en la Constitución se iniciaba una historia de palabras, símbolos, presencias y manifestaciones de las realidades trascendentes, bien de orden religioso, ético o utópico en la vida pública, que es de difícil interpretación y cuya solución todavía no hemos encontrado. Se encendió de nuevo la polémica cuando A. Hernández Gil, presidente de las Cortes, retiró el crucifijo de la sala o cuando directores de hospitales y escuelas públicas intentaron hacer lo mismo. El reconocimiento de la necesaria laicidad del Estado, como condición de la libertad de todos y de la tutela jurídica de todos por él, no equivale a la imposición de una laicidad a la sociedad, a los grupos y a los individuos en su ejercitación, expresión y lenguaje públicos. Por otro lado, los signos con los que la persona se presenta, viste y comporta son expresión de su realización consciente de la existencia y no pueden ser prohibidos. Podrían serlo sólo en la medida en que contravengan las leyes establecidas o con su forma de realización alteren el orden público en sus exigencias primarias. El problema se ha manifestado de manera radical en Francia cuando las mujeres aparecen vestidas con el shador, prenda reveladora de su identidad islámica, que por muchos ciudadanos franceses es considerado como inclusivo de un fundamentalismo integrista que rechaza la implantación de los derechos humanos, la democracia, el pluralismo, la igualdad de la mujer y la laicidad del Estado.

En España pasamos en ese momento de la ostentación pública al repliegue público de la proclamación sonora de lo católico al silencio respetuoso ante el prójimo no creyente, quien a su vez quiere imponer silencio al sonido de las campanas en el domingo o se siente ofendido porque en su presencia se haga en público la señal de la cruz antes de comenzar un viaje, al salir de casa o al iniciar el trabajo. Estamos ante un camino nuevo que implica la configuración de la vida religiosa también en su aspecto público por un lado y por otro el respeto a prójimo diferente. Los dos imperativos son sagrados. Una religión que sólo se ejercita en el ámbito de la intención interior, sin expresión exterior y sin ejercitación pública, termina disolviéndose y desapareciendo como el humo en el aire. Pero a su vez la expresión pública de lo religioso no puede llevarse a cabo como apropiación del espacio común ni en desprecio o negación de las formas peculiares de comprenderse los demás en el orden religioso, tanto en la afirmación como en la negación. Es claro al mismo tiempo que una sociedad no puede obturar las vías verbales, simbólicas y morales que la abren a la trascendencia, no puede crear un mundo en que nada recuerde a nuestros ojos que además de lo visible existe lo invisible, y que justamente lo más esencial es invisible. El arte, la poesía, la profecía, la mística son las vías que nos abren al Absoluto, que lo acercan a nuestros sentidos y nos permiten realizarnos como hombres delante de él, acogiéndolo como nuestro hogar primordial, fundamento de nuestra permanencia en el ser, destino de nuestros esfuerzos y esperanzas.

Concluimos esta segunda parte afirmando que la Iglesia en estos decenios se ha propuesto ser reconocida ante todo en su naturaleza y misión religiosas, sólo secundariamente en su función moral y en su peso social. En adelante ella presenta el mensaje de Cristo y propone sus proyectos históricos como un servicio al hombre, en la convicción de que la fe, la esperanza y la caridad, derivadas de nuestra relación con Dios en Cristo, enriquecen al hombre, alumbran su ser, purifican su conciencia, le abren al prójimo y le tornan más confiado, servicial y esperanzado. Todas las grandes cuestiones se deciden hoy en su referencia al hombre: ¿Quién es mejor testigo de su dignidad y grandeza, quién es mejor intérprete de su esperanza absoluta a la vez que su defensor cuando ha caído en la degradación y desprecio de sí mismo? El hombre entero, todo el hombre y los mejores hombres, son la criba y medida de los proyectos. La Iglesia hace su oferta en la convicción de que el hombre llega de verdad a saber de sí, a reconocerse plenamente, a conciliarse y plenificarse, en la luz de Dios hecho hombre. Pero esta convicción fundante no la impide sino que la impulsa a colaborar con todos los proyectos de liberación y purificación de lo humano, de ensanchamiento de nuestra esperanza y de solidaridad en nuestras necesidades. La fe no es una alambrada que impide la comunicación con los demás sino un trampolín que nos lanza a su encuentro y nos cualifica para la colaboración.

Sobre ese fondo de historia y de teología, la Iglesia española, tras la aprobación de la Constitución, ha quedado interiormente fortalecida y exteriormente acreditada, libre en su condición moral y no capturada por ninguna hipoteca anterior. Ya no está protegida jurídica y socialmente desde el poder como lo estaba antes, pero eso puede ser una pérdida o una ganancia. Ha quedado enajenada a ciertos grupos y poderes tradicionales, que la habían considerado como su protectora y que ven en sus nuevas posturas una traición a lo que habían considerado intereses comunes. Es más vulnerable a los grupos que le han sido clásicamente hostiles, pero en medio de todo esto, al ser más pobre y desvalida, es más libre y más creíble, atendida a lo suyo y abstenida de lo ajeno. Nunca estuvo moral y espiritualmente mejor situada en la sociedad española de los últimos siglos, con más posibilidad jurídica y más responsabilidad práctica para cumplir su misión que hoy. Todo dependerá de su fe real, de su capacidad pensante, de su generosidad apostólica y de su iniciativa social. Uno no puede olvidar la pregunta de Antonio Machado, que la iglesia debe responder hoy desde la libertad social, que la legislación le ofrece, y, sobre todo, desde la libertad de los hijos de Dios, derivada del ministerio de Cristo del que ella vive y para el que vive:

*«Esta casa de Dios, decid, hermanos
esta casa de Dios, ¿qué guarda dentro?»*

(Los Olivos II)

III. LA IGLESIA VISTA POR SÍ MISMA Y DESDE SÍ MISMA

1. Procesos de «encarnación» y «desencarnación» en formas históricas

La Iglesia es una idea y es un hecho histórico, un divino proyecto de sentido que toma cuerpo en humanas formas institucionales. Es institución divina y es acontecimiento humano, que a su vez se concreta en instituciones de diversa índole. Lo mismo que el hombre es cuerpo real en corporeidades distintas, que sucesivamente va tomando y perdiendo a lo largo de su trayectoria personal, así la Iglesia va viviendo un proceso de *encarnación-descarnación*, que es lento y casi imperceptible en la mayoría de los casos, duro y casi violento en algunos. Lo mismo que, cuando los hombres descubrimos la inadecuación de una idea teológica para pensar a Dios y nos quedamos sin teología, tenemos la impresión de quedarnos sin Dios, igualmente cuando la Iglesia pierde la encarnadura tradicional dentro de una cultura, nos da la impresión de que se hunde desaparece. Y en verdad desaparecen muchas de sus expresiones, instituciones y formas. ¿Se trata sólo de un proceso de hundimiento o se trata por el contrario de un proceso de regeneración? ¿Es expresión de una adaptación creadora o simple pérdida de sus posibilidades históricas? En la Iglesia hay elementos institucionales perennes, esenciales imperdibles, los que son de derecho divino: el evangelio, los sacramentos y el ministerio apostólico, tal como provienen de Jesús y han sido fijados en sus estructura por la interpretación normativa a lo largo de los siglos. Todo ello es realmente muy poco; lo demás es expresión histórica de lo esencial, sujeto a renovación y reformulación. Hoy estamos ante uno de esos giros profundos de la historia; hemos abandonado una encarnadura eclesial, que era fruto de siglos y aún no tenemos otra nueva. Padecemos esa dolorosa perplejidad que aparece en la vida humana cuando «ya no» nos vale una convicción, por inadecuada a una nueva realidad vital, y «todavía no» tenemos la nueva correspondiente, que interprete y exprese históricamente en su verdad profunda nuestra existencia. El hombre no puede vivir sin interpretarse y cuando no encuentra la interpretación adecuada a su realidad o a sus proyectos sufre crisis de desarraigo y desidentificación.

2. Las tres generaciones determinantes de la Iglesia en España hoy

En todo momento histórico están operantes *tres generaciones*, que determinan la vida de la sociedad y la cultura que conforma la hondura las concien-

cias y la faz de la vida pública. Hay una *generación remanente*, que va lentamente desapareciendo, quedando sólo los grandes exponentes de ella, más en la memoria y el agradecimiento que en la eficacia real de la vida. Hay una *generación imperante*, que es la que de hecho está en los lugares donde se toman las decisiones fundamentales para el país, se crean los nuevos valores y se abre la conciencia hacia el futuro. Hay también una *generación emergente*, que aún no aparece en sus contenidos y exponentes con la claridad y peso necesarios para afirmarse y arrancar las adhesiones. Su orientación de fondo aún no se percibe, manteniendo una ambivalencia que la historia posterior romperá obligándola a orientarse en una dirección u otra. La Iglesia está también surcada por estas tres generaciones, con los valores, ideales e instituciones correspondientes a cada una de ellas.

a) *Generación remanente. Actitudes, nombres, legado*

Es remanente la generación que cristalizó en los decenios 1940-1950, determinada por lo que había ocurrido en el decenio 1930-1940: república y guerra civil. Nos ha legado figuras admirables, ideales heroicos, pero a la vez la orientación traumática de la ciudadanía y de la fe resultantes de la lucha fratricida, de la posguerra dictatorial y de la contraposición entre España y Europa.

b) *Generación imperante. Hechos que la han configurado*

La generación anterior formó a su vez a las personas que son hoy la generación imperante, cristalizada entre 1955-1970. Son los hombres y mujeres que llevan el peso de la Iglesia real, para quienes el Concilio fue la expresión de su vida personal y de su ilusión eclesial. El posconcilio arrastró consigo inmensos beneficios en la adecuación interna de la iglesia a sus mejores ideales a la vez que destrozos inmensos que, sin embargo, no son comparables a la vitalidad y a la capacidad suscitadas en ella para asumir su misión ante la nueva conciencia histórica.

El choque profundo entre dos interpretaciones contrapuestas del Concilio ha sido una de las heridas más fuertes de la Iglesia contemporánea. El Concilio no fue la causa sino la ocasión de lo que ocurrió en el decenio posterior a su conclusión. La ruptura de la unidad real, el disentimiento ante la autoridad, la contraposición violenta entre diversos grupos dentro de la Iglesia, la no actualización de ciertas exigencias del propio Concilio, la uniformación en cuestiones que permitían una pluralidad legítima, la pérdida de ilusión por la misión apostólica explícita la desilusión ante el servicio total de por vida al evangelio, la identificación entre una apertura eclesial y un progresismo laico, la fascinación ante ideologías

sociales y políticas con pretensión redentora de la humanidad, la presencia de una cultura prometeica que reclamaba ser la expresión teórica y práctica de lo que en forma ingenua, prehistórica y preilustrada había intentado llevar a cabo el cristianismo: todo ello provocó crisis de fe; paralización de las vocaciones al ministerio sacerdotal, de vida religiosa, de instituciones educativas, de congregaciones contemplativas y misioneras; freno al testimonio público del evangelio en obras y palabras. Muchos sacerdotes y religiosas pensaron que la historia de la humanidad real, creadora y humanizadora, ya no pasaba por la Iglesia y sus instituciones sobre todo sino por los movimientos sociales y por la acción política. Perdieron el valor y la capacidad teórica para expresarla, personalizarla y defenderla públicamente. La política, la cultura y la acción directa aparecieron como alternativas concretas a la fe y a la Iglesia. Esa crisis en las personas presentes produjo la crisis y disminución de las vocaciones futuras, ya que los hombres nos decidimos por un proyecto de vida al comprobar el respeto y valoración pública, que reciben tanto en la sociedad en general como por parte de las personas que ya lo viven y despliegan.

c) Generación emergente. Indefinición. Distancia. Logro o malogro

Hoy estamos asistiendo al nacimiento y aparición pública de una tercera generación, que ya no es «post» de nada ni de Franco, ni del Concilio, ni de la transición, ni del marxismo, ni de la modernidad. Esta nueva generación de católicos ha crecido en la más estricta secularidad, ha madurado en ámbitos públicos, ha ejercido la vida profesional como todos los demás ciudadanos. En la búsqueda de sentido y de verdad que toda vida humana implica se ha encontrado con la economía y la política, la ética y la estética, la utopía y el esoterismo, pero también con el cristianismo y la Iglesia, sin aditamentos y sin retoques. Los han preguntado qué tienen y qué contienen, cómo se identifican a sí mismos junto a las propuestas de otras áreas de la existencia. Estos cristianos nuevos ya tienen ética y ciencia, política y estética desde otras fuentes. En la Iglesia buscan una palabra de verdad que sea a la vez un evangelio de salvación. Y al descubrirla en su ingenua y sobrecogedora novedad, dejan de lado todo lo que agónica y obsesivamente había preocupado a generaciones anteriores. Buscan a Dios, su revelación en Cristo, la comunidad del Espíritu, la participación en los sacramentos, la promesa de una vida eterna que sea ya fuente de sentido, las bienaventuranzas como proyecto moral, los santos como otra forma de humanidad en la misericordia, el servicio, la alabanza, el trascendimiento del tiempo como sucesión física y el adentramiento en él como anticipo de una responsabilidad absoluta y de un don absoluto. Nuevas congregaciones, grupos, movimientos

y asociaciones de seculares buscan caminos nuevos para su experiencia creyente y eclesial, que no son todavía definibles jurídicamente, no cuentan todavía para las estadísticas ni para los informadores obtusos, pero que son, sin embargo, una realidad potente, tan débil y frágil como prometedora y bella. Muchos de nosotros damos por perdidas generaciones anteriores y nos concentramos en el descubrimiento, cultivo y forja de estos hombres y mujeres nuevos. Nosotros somos veteranos de unas guerras que nos han dejado malheridos en las trincheras y encadenados a nuestras llagas. Para ellos en cambio todo eso es historia venerable, pero no es su historia. Aun cuando sea injusto, algunos de estos grupos nuevos llegan a decir respecto de nosotros: «Dejad que los muertos entierren a sus muertos». En cambio, respecto de sí mismos proclaman: «Nosotros seguimos a Jesús en la novedad de nuestra historia y en formas nuevas buscamos el Reino de Dios». La historia dirá si tal empeño es mayor generosidad o mayor ingenuidad, si estos nuevos movimientos darán en la Iglesia más frutos que nuestras generaciones o sucumbirán a mayores errores.

3. Mutaciones generales en España y mutaciones particulares en la Iglesia

Lo que ha acontecido en la Iglesia española durante los tres últimos decenios ha sido de tal envergadura, nos ha sobrevenido sin la preparación oportuna y ha ido tan a la raíz, que nos ha desbordado en principio a todos: nueva acentuación eclesiológica en el Concilio, nueva relación de la Iglesia con la sociedad y con el Estado en el decenio 1970-1980, nueva colaboración democrática y pacífica con un partido de izquierdas que ha llevado hasta el extremo la distancia y sospecha frente al valor cívico y significación humana tanto del cristianismo como de la Iglesia, nueva inserción en contextos de convivencia con las culturas europeas, iniciada con el turismo en 1960 y consumada con el ingreso en la moneda única en 1998. El 95% de los españoles estamos hoy donde no hemos nacido, pensamos de manera diferente a como pensaban nuestros padres, militamos en partidos opuestos a los que militaron nuestros abuelos y tenemos una relación con la Iglesia que difiere considerablemente de la que fue usual en el mundo rural, el cual ofreció durante siglos la expresión paradigmática y mayoritaria de la fe católica. Ser católico hoy ya no significa pertenecer a una clase social alta o baja ni adherirse a un partido político de derecha o de izquierda, tener una ideología liberal o conservadora.

Que se haya superado esta división tradicional en España (el católico, como tradicional, conservador y rico, frente al ateo identificado como liberal, progresista, moderno, con conciencia social) es una conquista inmensa. La masa

católica no ha tenido tiempo ni capacidad para hacer esa lenta transición de conciencia, que le habría permitido dejar con lucidez y paz unas actitudes y asumir otras sin rupturas. Esa masa se ha adaptado por convicción unas veces, y en la mayoría por sentido de la necesaria perduración. En no pocos casos la forma anterior de fe ha sido puesta entre paréntesis, bajo signo de interrogación, con suspensión del juicio y en actitud de espera. Todos esos hombres y mujeres no han dejado de creer, pero no cuentan con la capacidad intelectual necesaria para entender los cambios ocurridos en las ideas teológicas, en las normas disciplinares, o en las acentuaciones morales; tampoco cuentan con el arrojo moral, y con la ayuda exterior necesarios para creer en un ambiente público de no fe, de mirada sonriente o despectiva a la vieja fe, y sobre todo de actitud ofensiva para el creyente por parte de un sector culturalmente en el poder, que ha ostentado su actitud agnóstica como una garantía de modernidad. El «yo soy agnóstico» era espetado durante unos años entre nosotros como la condición necesaria para la dignidad pública, la garantía de no dogmatismo doctrinal y el presupuesto de fidelidad al poder entonces dominante.

Hoy encontramos en la Iglesia tres grupos claramente diversificados en relación con la maduración interior de la conciencia y la apropiación teórica de los fenómenos históricos que nos ha tocado vivir. Las personas, las minorías y la masa, maduran con ritmos y tiempos distintos. La mayoría católica española no ha hecho todavía de forma reflejada el tránsito a la nueva situación cultural de su fe, aun cuando la ha aceptado por fidelidad a la autoridad y con aquella connaturalidad que la propia fe crea en quienes se adecúan a sus exigencias. Hay grupos que han madurado y crecido en dirección contraria a la línea normativa de la Iglesia, suscitando la disidencia y valiéndose de medios públicos y políticos, que les han ofrecido magníficos altavoces. Hay grupos que han hecho en el silencio reflexivo ese trasvase recreando expresiones nuevas para la fe y su determinación eclesial. Podríamos comparar los distintos órdenes actuantes en la Iglesia con un tren que cruza una montaña por un túnel: la locomotora ya está al otro lado, muchos vagones quedan invisibles dentro del túnel; remanentes y últimos algunos vagones todavía no han entrado en el túnel, es decir, en el proceso de resituación histórica de su fe o que incluso han decidido permanecer y morir en las viejas fórmulas aprendidas en la infancia.

4. El «retorno al centro» y la «jerarquía de verdades»

La Iglesia ha vivido un proceso de descarnamiento, purificación y concentración en lo esencial, que ha sido positivo y era históricamente neces-

rio. Ha distinguido lo que era fe original de costumbre advenida, expresión necesaria de la fe en sus corporeizaciones artísticas, intelectuales o sociales, que fueron legítimas en su momento permaneciendo incluso como admirables obras de arte, ejemplos de educación, y testimonio de amor al prójimo, pero que quizá hoy no son tan significantes o materialmente imitadas resultarían peligrosas. El Concilio Vaticano II habló de una «jerarquía de verdades» (*Decreto sobre el ecumenismo* 11), por la distinta cercanía de cada una de ellas al corazón del misterio. Hubo que redescubrir el centro, retornar a él, hacerlo visible y vivible, inteligible y amable. La limpia de altares, santos y devociones, que se llevó a cabo en las iglesias como edificios de culto, hubo que llevarla a cabo también en la Iglesia como comunidad de fe. El altar, el evangelio, el sagrario, la comunidad ocuparon cada uno el sitio propio, sin oscurecerse unos a otros. Se vio la necesidad de poner orden en la devoción mariana, mostrando la incongruencia de múltiples imágenes de Santa María en un mismo templo, fijando la coordinación entre Dios, Cristo, la Virgen y los Santos. Ese recentramiento arquitectónico necesario era sólo el signo exterior de un recentramiento interior mucho más importante y con muchas expresiones: recentramiento teológico, litúrgico, pastoral, canónico, social, misionero, contemplativo. Esta tarea necesaria arrastró consigo mucho iconoclasmo innecesario y violento. Hubo muchas víctimas, heridas innecesarias y algunos desplazamientos ilegítimos. Con este motivo muchos se alejaron de la Iglesia, porque ya no se reconocían en ella. Era otra Iglesia y huyeron hacia las sectas internas o simplemente dejaron de creer. La mayoría de los católicos, sin embargo, vieron resplandecer en ella una faz más cristiana, más humana y más divina.

5. Las tres amenazas sibilinas o las tentaciones interiores de la Iglesia

El primer problema y tarea de la Iglesia en la sociedad es encontrar su lugar propio y la forma de cumplir su misión, sin comprenderse como alternativa a nada ni a nadie, sin sucumbir a un *desvanecimiento*, a una *trasvaloración* o a una *utilización* por otros poderes o ideologías.

a) Desvanecimiento de su identidad

Hay *desvanecimiento* de la Iglesia cuando pierde la convicción de la específica dimensión religiosa del hombre, de la revelación de Dios en Cristo, de la objetividad de la gracia sacramental, de la promesa escatológica, de la fecundidad personal de las virtudes y de las actitudes teologales. La Iglesia no es

una ONG más, no sustituye la fraternidad por la solidaridad ni la caridad por la compasión, ni la esperanza de la vida eterna por el esfuerzo sagrado para crear una sociedad más justa, aun cuando la mayor parte de las ONG, de las personas que las apoyan y de los voluntarios que realizan sus misiones sean hombres y mujeres de Iglesia.

b) *Trasvaloración de su misión*

Tiene lugar una *trasvaloración*, cuando la Iglesia accede a convalidar o legitimar su presencia en la sociedad por su actividad ética o estética, su ayuda a los necesitados o el embellecimiento del vivir con sus creaciones artísticas. La Iglesia está a punto de ser llevada como tal al museo de la historia, lo mismo que son llevados al museo público las estatuas de los santos, los ornamentos litúrgicos, los utensilios para la celebración, los belenes. Ella, por su parte, está tentada a pedir un reconocimiento social en cuanto creadora de cultura, como agente de socialización, como principio de identidad colectiva. Esto significa su muerte real y quienes le ofrecen tal puesto en la sociedad la han decretado previamente inexistente o insignificante en su específica identidad, decisiva para la vida y la muerte del hombre. Esta oferta equivale a recluir la dogmática cristiana en un museo arqueológico de la antigüedad, lo mismo que se recoge a todos los dioses de la mitología griega; se los estudia como un capítulo de la historia del arte, del mito o de la utopía pero ya no como religión verdadera y vivible; son realidades antropológicamente significativas, pero que no reclaman una conversión, ni la fe, esperanza y caridad teologales sobre las que el cristianismo se ha constituido hasta ahora. La Iglesia ha creado arte, ha realizado beneficencia, ha suscitado identidad colectiva, pero todo eso es resultante y allí donde hoy se reclaman festividades, cultos, santos, procesiones como mera expresión de la identidad popular se está confundiendo al ciudadano con el creyente, al rito y mito como generadores de identidad colectiva con los hechos positivos de la revelación cristiana. Lo que ha ocurrido en Vitigudino y Ledesma con la procesión del Corpus es un exponente de esta situación grave en España; Al no haber ritos y mitos de identificación colectiva, al margen de la fe cristiana, cuando ésta pone su distancia al pueblo, y reclama que sea un pueblo convertido o convertible para poder celebrar coherentemente esas festividades, éste se queda perplejo. La parte no creyente de él se queda entonces sin fiesta, es decir sin la posibilidad de celebrar, cantar, danzar y alborozar. Una cosa es el juicio pastoral, que inclinará a la convergencia y aceptación, y otro el juicio teológico que debe diferenciar y separar lo más claramente posible lo que son ámbitos distintos de la vida.

c) *Utilización por poderes históricos para fines no religiosos*

El tercer aspecto que nombré, es la *utilización* de la fe e Iglesia al servicio de otros proyectos: políticos, nacionales o culturales. La experiencia con ciertas ideologías políticas y con ciertos movimientos nacionalistas nos han abierto los ojos para no servir a los nuevos dioses que reclaman del hombre, también del creyente, servidumbre y adoración. Con esto no rechazamos la función del salvaguarda que la Iglesia debe prestar en ciertas situaciones o en defensa de minorías nacionales, de grupos marginados, de lenguas no evolucionadas o de culturas reprimidas por interés económicos de los grandes poderes de este mundo. Esa defensa redundante de su defensa del hombre concreto pero no supone el enfeudamiento con las ocasionales partidos políticos o nacionalismos que, por otras razones y de desde otras perspectivas, también los defiendan.

6. Superación de retrasos seculares y creación de nueva corporeidad

La Iglesia tiene dificultades objetivas para realizar hoy su propio proyecto histórico. Se trata de construir una corporeidad eclesial nueva, ya que la anterior forma y figura derivaban, casi inmutadas, del Concilio de Trento. La Iglesia en estos decenios ha tenido que llevar a cabo tardíamente la recuperación de profundos retrasos seculares: la presencia de los laicos en ella de forma que fuera una Iglesia fraternal y no autoritaria, con participación general y no sólo con obediencia vertical; la integración de las culturas locales con sus expresiones, símbolos y sintonías particulares respecto de la revelación y con ello la expresión de que el evangelio no desarraiga de la humanidad concreta ni transfiere a un tiempo pasado ni a una cultura ajena; la integración real de muchos logros admirables que la Ilustración y modernidad han llevado a cabo, partiendo de que pese a todos sus desplantes son frutos de la entraña eclesial; la sensibilización y aceptación de los grandes movimientos sociales que han dinamizado el siglo XIX con la afirmación de la justicia, la solidaridad, la defensa de los pobres y de los obreros; la aceptación del futuro y de la utopía como determinantes del proyecto humano y no sólo del pasado y de la memoria; la percepción de la situación subyugada que la mujer ha tenido de hecho en la historia de la humanidad y la obligada aportación de la Iglesia a su dignificación absoluta en igualdad de derechos, de tareas y de protagonismo público lo mismo que el hombre, aun cuando el modo de su aportación sea diferenciado en función de su biología y psicología. Una cierta configuración rural y medieval de la Iglesia han tenido que ser superadas y reconstituidas desde la nueva conciencia eclesial, cultural, social y femenina.

7. Las dificultades internas en su comprensión y realización

- a) *Ser comunidad real en medio de una diversidad irreductible.*
- b) *Vivir la comunión real en la fe junto con real autonomía personal.*
- c) *La ortodoxia real sin fundamentalismos ni autoritarismos.*
- d) *La fe real en el Dios vivo y eterno mediado en la historia, actualizado por mediaciones falibles, pecadoras, pobres, que ni pueden absolutizarse ni volatilizarse, de forma que ofrezcan a la vez consistencia real y transparencia al Misterio.*
- e) *La misión esencial de la Iglesia, ofrecida en concordia y desde el reconocimiento de la modernidad democrática, es ser:*
 - *sociedad de contraste.*
 - *la otra voz de la experiencia y esperanza humanas.*
 - *el reverso de lo socialmente evidente como signo del Absoluto.*

La Iglesia vista humanamente es un enigma. Difícilmente se explica que se haya mantenido hasta hoy en identidad con su origen, en continuidad con las comunidades anteriores, en fraternidad de miembros que pertenecen a tiempos, culturas y geografías tan alejadas entre sí. La Iglesia tiene que realizarse como comunidad de hermanos y a la vez en cuanto comunidad autoritativa. En ella son sagradas la libertad del miembro y la comunión con el cuerpo, la iniciativa y la obediencia, la autonomía del sujeto, que en cristiano llamamos libertad de los hijos de Dios, con el servicio al prójimo, la solidaridad del ilustrado que tiene ciencia y sabiduría con el humilde servicio al prójimo pobre y enfermo, pues sólo quien pierde su vida la salva, mientras que quien la retiene la pierde. Parecería que en democracia, en pluralismo y en la era de la madurez del individuo y de la autonomía de su destino no fuera posible una Iglesia con autoridad, con ortodoxia, con moralidad normativa, con una promesa escatológica firme, con unidad real desde la conciencia asciente y consciente, y no sólo desde la adecuación exterior del comportamiento. Quien es miembro de la Iglesia, sabe que eso es posible, que eso constituye su admirable novedad y originalidad, que esa integración no sólo no es un recorte de la vida personal, sino el ensanchamiento hasta donde por sí sola ella nunca podría llegar. La pertenencia a la Iglesia poco tiene que ver con la militancia jurídica y mucho con la comunión de los santos, en el triple sentido de la expresión: participación en las realidades santificantes, solidaridad con todos los hermanos llamados a la misma santidad, participación en los méritos de quienes realmente han sido ya santos.

La dificultad suprema de la Iglesia no resulta de lo dicho anteriormente sino de lo que es su propio misterio, de la fe como don de Dios y

de esa fe en cuanto expresión de una libertad humana respondente a la gracia y llamada divinas. La Iglesia es problema en la medida en que en ella somos retados a abrir nuestra existencia no ante una idea o promesa abstractas sino en respuesta al Dios viviente, realidad sagrada de naturaleza personal, identificado a sí mismo en la historia, destino y mensaje de Jesús. Dios personal, absoluto de verdad y de santidad, de gracia y de exigencia. Dios encarnado y crucificado como fundamento de la Iglesia que vista desde él desaparece en su espesor para transparentar hacia el Misterio. El tener que ser, tener que hacer, tener que programar dentro de la trama social-económica y jurídica de este mundo, pero a la vez saberse pura transparencia hacia Dios, limpio servicio al evangelio de Cristo y generosa atención a los hombres, a fin de que se reconozca a sí mismos en Dios y en Cristo: ésa es la eterna, la humanamente insuperable dificultad, la bella y sagrada tarea de la Iglesia. La fe, la conversión, la esperanza, la fidelidad concreta a un proyecto evangélico, que desenmascaran el pecado y se oponen a la lógica de este mundo fundado en la apetencia de poder, de tener y de disfrutar como horizonte único de la existencia, ése es el reto de la Iglesia, en España y en cualquier otro lugar del mundo.

En nuestra generación, roto el aposentamiento pacífico en la anterior cultura y trasladados con urgencia a una cultura, sociedad y horizonte nuevos, sentimos la intemperie de creer, de ser iglesia, de ascribarnos a una forma de existencia que contradice muchos de los impulsos de la conciencia contemporánea y que no encuentra el reconocimiento, menos todavía la valoración y aprecio sociales, necesarios para toda decisión o forma de vida individuales. Pero las grandes cuestiones que ponen en crisis a la Iglesia deberían poner en crisis también a la humanidad, a todo hombre que se pregunta por el sentido, la verdad, el logro o el malogro de la existencia. La Iglesia se comprende como sociedad de contraste, como la otra voz, como el reverso de lo evidente. Todo hombre lúcido, justo y bueno, sabe por experiencia que no permanecerá humano si no reconoce ese contraste, si no integra esa otra voz, si no se reconvierte de sus injusticias y pecados, si no se abre a Dios y al prójimo, si no disциerne y supera lo que pasa por ser políticamente correcto, si no va más allá de lo socialmente evidente. Y en este sentido la Iglesia se quiere colaboradora de la humanidad, negadora de ciertas cosas en la medida en que ciegan al hombre, para que no vea otros horizontes, o le hacen imposible contar con otro futuro. Su negación es siempre dialéctica y está al servicio de esa plenitud necesaria, cuando es negada, y de otra plenitud aún no descubierta, de la que ella, la Iglesia, sabe no por peculiar sabiduría propia, sino por divina revelación. Esos son los problemas de fondo de toda la Iglesia y, por consiguiente, también los de la Iglesia en España.

CONCLUSIÓN

1. Los tres grandes horizontes de nuestra cuestión

La Iglesia española sólo es inteligible a la luz de tres grandes perspectivas: 1. La situación en que se encuentran la religión y el cristianismo actualmente en el mundo. 2. La peculiar responsabilidad que a ella le ha tocado asumir en los últimos decenios reconstituyendo su trayectoria anterior, sobre todo, en su relación con el poder político. 3. Los problemas radicales que la crítica teórica de la religión y la aparición masiva del ateísmo plantean hoy a la conciencia religiosa, poniendo en duda la posibilidad radical de creer (¿es posible y cómo es posible *la fe* a la altura de la real conciencia contemporánea tras los acosos y cuestionamientos, que ha padecido en el último siglo por la crítica de la religión?); la posibilidad histórica de realizar esa fe en la iglesia (¿es realizable y cómo es realizable esa fe en una comunidad concreta dentro de una sociedad pluralista hasta el límite, alérgica a toda proposición normativa como es la española tras decenios de un régimen política, ética y religiosamente unificador? En una palabra: ¿cómo es posible la como *Iglesia*?); la posibilidad concreta para el individuo de acoger desde su libertad una ortodoxia y una ortopraxis autoritativamente orientadas (¿es posible una existencia eclesial, fiel a la *ortodoxia* y a la *ortopraxis* eclesiales, asumidas en real libertad a la vez que en verdadera obediencia a la autoridad normativa de los sucesores de los apóstoles, que son el papa y los obispos?).

2. Las dos tentaciones extremas y la pregunta radical

La fe y la Iglesia cristiana han llevado a cabo una realización intelectual y jurídica, litúrgica y moral con la ayuda del pensamiento, el derecho y las creaciones culturales en medio de las que han vivido hasta ahora, que han sido primordialmente las que le prestaron el horizonte grecolatino en un primer momento, la subjetividad moderna en otro, y finalmente la ciencia y técnica contemporáneas. La Iglesia ha sido la matriz en la que se han engendrado muchos productos modernos, a la vez que la instancia que ha rechazado otras propuestas modernas. Por ello, su relación con esa modernidad ha sido bifronte: a la vez de apoyo y de rechazo, mientras que la relación de la modernidad con ella ha sido de herencia en unos casos y de emancipación absoluta en otros. Por eso no es extraño que hoy se vea amenazada por dos grandes peligros: una

secularización radical que trasfiere a contenidos y actitudes meramente humanos, lo que eran la confesión y vida de fe teologales y un *fundamentalismo*, que creyendo deber salvar las verdades objetivas y las esperanzas esenciales de la confesión religiosa las une a formas históricas, que no tienen nada que ver con ella o impone la fe en Dios y otras instituciones religiosas por la fuerza y desde la coacción.

Estamos ante el final de una época del cristianismo lo mismo que en otro orden se dice que estamos al final de la metafísica, de la ética, de la modernidad. Si esto fuera así, surgirían dos cuestiones distintas: ¿El cristianismo ha perdido su «encarnadura» anterior y tiene que gestar otra nueva, expresiva de su verdad originaria y mediada por lo que son símbolos, lenguajes, esperanzas y empresas connaturales con la conciencia actual? ¿O estamos ante la convicción generalizada de que el cristianismo como religión creída, vivida y consentida desde la verdad personal, decisiva para nuestro destino de salvación, ha agotado su ciclo de existencia y tiene que ser sustituido por otra cosa? En el primer caso estaríamos ante un cambio de horizonte y de expresiones significadoras y transmisoras del eterno mensaje de salvación, que Dios nos entregó de una vez para siempre en Cristo. Los tanteos e inicios de una nueva inculturación no sólo en los países de Asia sino también de Europa estarían condicionados por la inevitable perplejidad que toda nueva época histórica lleva consigo. En el segundo caso estaríamos ante el fin del cristianismo como religión, sucedido por la ética, la estética, la política, la cultura, que recogerían muchos de sus elementos como pecios de un naufragio o como restos preciosos de un templo, que se transportan a las casas propias para decorarlas pero donde ya no cumplen su función originaria, porque son imágenes ante las que no se reza, misterios que no se celebran, viacrucis en que no se confiesan los pecados ni se espera el perdón de Dios. Al cristianismo como religión le estaría sucediendo hoy el «poscristianismo», que ya no es religión en el sentido estricto sino otra cosa cualitativamente diferente.

3. ¿Fin de la metafísica, ética, teología, ecclesiología?

La primera mitad de nuestro siglo ha visto anticipado este diagnóstico de nuestra situación espiritual por tres genios, a cuya luz podemos comprender nuestro momento y esperar superarlo. Heidegger anunció el final de la metafísica, pero justamente a partir de la muerte de un tipo de metafísica él replanteó las cuestiones originarias y adumbró una nueva forma de pensamiento. Con esta fórmula lapidaria formuló tanto el problema como las soluciones: «Das Ende der Metaphysik ist nicht das Ende des Denkens»: «El final de la metafísica no es el final del pensamiento».

El mismo fenómeno ha tenido lugar con la ética. Agotados los sistemas o aparentemente vaciados de significación por el positivismo lógico o las teorías del lenguaje, surgió la pregunta por la posibilidad radical de la ética y, sobre todo, por la ejercitación de la vida moral, cuando nos quedamos sin categorías adecuadas. Wittgenstein, partiendo del mismo principio que Heidegger («El final de los sistemas éticos no es el final de la responsabilidad personal y del comportamiento moral»), afirmó que cuando todas las razones teóricas para la ética han perdido su valor es el momento de dar un paso al frente y vivir moralmente, absolutamente, sagradamente. Su brevísima conferencia «*Sobre ética*» fue acompañada de una vida personal en la que volvió a alumbrar ante los ojos de todos lo que era la intensidad absoluta de una voluntad moral. Su figura era como la de un ser en quien la decisión ética, llevada al extremo, se había transfigurado en una mística.

Algo parecido ha tenido lugar en la teología. Agotadas las posibilidades de la escolástica, por su incapacidad para llegar desde su conceptualidad refinada a los problemas de la existencia, y desechado el positivismo bíblico, patristico o magisterial como insuficiente para nutrir la sed de verdad constitutiva de la inteligencia humana, Rahner y Balthasar, para poner sólo dos ejemplos de la teología católica, han iniciado un pensar radical atenido a la fe primordial y a la experiencia humana primordial. Ellos también partieron de un principio equivalente al de Heidegger: «El final de la teología no es el final de la fe». Si no puede existir real teología sin fe verdadera, puede acontecer que lleguen tiempos en que la fe, desnudada de sus expresiones, tenga que existir sin la teología que la traduzca hacia afuera y la legitime hacia adentro. Esa fue la situación de Job y la de San Juan de la Cruz: fe desnuda pero ilustradísima, sostenida más por la fidelidad que por las razones, asentada y encendida más por el amor y las obras que por los sistemas y las instituciones. Esta es también la característica de nuestro tiempo.

En analogía podemos decir que el final de una «encarnadura» de la Iglesia en el mundo no es el final de su existencia. Ella ha vivido denudaciones culturales semejantes en el tránsito del universo griego al latino y de éste al moderno. El final de una eclesiología no es el final de la vida de la Iglesia. Tendríamos que actualizar la memoria e inventariar tantas realidades, instituciones y culturas que han desaparecido en la historia de la Iglesia, sucedidas por otras que tuvieron que comenzar de nuevo. En la Iglesia actual están pereciendo y desapareciendo muchas cosas; cambia la antigua figura, pero a la vez están surgiendo muchas realidades nuevas, movimientos comunitarios, grupos seculares que realizan una misión apostólica de manera bien distinta a como la realizaban los órdenes religiosos. Sufrimos con dolor lo que, conocido desde siempre, vemos que muere pero apenas somos capaces de percibir lo que despunta con un inmenso

futuro por delante, pero que nosotros no podemos anticipar. ¿Quién se percató en Salamanca de la grandeza real y de la futura eficacia misionera, espiritual y literaria de tres figuras que desapercibidas pasaron por sus calles: San Ignacio como estudiante, Santa Teresa como fundadora, Fray Luis de León como poeta? Yo creo que ya están en medio de nosotros las figuras equivalentes del siglo próximo, sin que podamos todavía reconocerlas. Hay que vibrar con ellos y estar donde ellos para descubrir su novedad a la vez que su continuidad profunda con toda la historia anterior de la fe. Y sobre todo preguntarnos si con nuestra vida, palabra y ejemplo colaboramos a que crezcan y cuajen tales guías y santos del futuro o por el contrario frenamos su aparición y ponemos dificultades a su cristalización.

4. El juicio difícil sobre la compleja Iglesia en España hoy

Por todo esto es muy difícil establecer en juicio positivo o negativo sobre la Iglesia en la España de hoy. En ella concluyen muchas cosas que, agotadas, ya no dan más de sí. La presencia social del catolicismo es poco llamativa, la eficacia de los ideales cristianos sobre las ideas, las instituciones y las creaciones evidentemente es menor, el número de personas entregadas de por vida a adorar a Dios en el silencio y a realizar la misión evangelizadora de la Iglesia en el mundo es también menor que antes.

En medio de todo esto, lo que a mí me parece más grave y profundo es la interrupción de la transmisión de la fe por los cauces naturales, que son la madre, la familia, la escuela el medio humano en que se vive. Ya no se suceden las generaciones cristianas en la fe a la vez que en la vida, sino que cada cristiano tiene que surgir como resultado de una iniciativa de su libertad, en una especie de conversión absoluta. Ya no hay continuidad transmisiva a partir del momento en que las jóvenes madres no se sienten tan creyentes ellas mismas como para signar, bautizar, enseñar a orar e insertar en la Iglesia a sus hijos. Se han roto los tejidos de naturaleza en los que la gracia encontraba su medio connatural para ofrecerse como una plenitud, que es fruto de gracia pero a la que esa naturaleza se siente llamada y en la que se reconoce consumada. Comienza una nueva fase de la historia de la Iglesia en Europa, al interrumpirse esas mediaciones trasmisoras de la fe y de la experiencia cristiana sin tener todavía pensadas y construidas nuevas mediaciones correspondientes a la nueva situación, ni existir en cantidad y en calidad correspondientes los trasmisores del evangelio. El cristianismo vuelve a estar hoy en cierta medida en la misma situación en que se encontró en sus primeros decenios de existencia: pobreza, desvalimiento, desproporción absoluta entre su mensaje por un lado y por otro los poderes de este mundo que se oponen a él.

Pero a la vez hay una impregnación cristiana de las conciencias en el silencio de muchas vidas personales, en muchas familias configuradas cristianamente e integradas en grupos de oración y de acción; hay muchas vocaciones monásticas que siguen viviendo, orando y amando a Dios, como el único necesario a la vez que el único suficiente, haciendo de su vida comunión con todos los hombres e intercesión por todos los hombres; hay muchos misioneros y misioneras que anuncian el evangelio de la paz ofrecida por Dios en Cristo, acreditando su oferta con el entero vivir o el todo morir, como ocurre en los diarios casos de martirio; hay muchas organizaciones católicas al servicio de la solidaridad en el mundo y a las nuevas plagas humanas como pueden ser las enfermedades incurables. Sólo dos ejemplos de crecimiento cualitativo y cuantitativo: «*Caritas*» y «*Manos Unidas*» son dos organizaciones de seculares en la Iglesia católica, que por su eficacia y credibilidad no tiene equivalente en la sociedad. El voluntariado no es comparable a la entrega incondicional y de por vida que implica la vida religiosa pero no por eso deja de ser un signo de la generosidad que los ideales religiosos y éticos suscitan en muchas personas. A la vez que se agotan muchas comunidades monásticas, otras en cambio se multiplican, pese a su rigor contemplativo en silencio y soledad como es el caso de las «*Hermanas de Nuestra Señora de Belén y de la Asunción*». Los movimientos carismáticos, los grupos neocatecumenales y las comunidades de vida cristiana son nuevos caminos abiertos que, desde otras laderas y con otras acentuaciones, están reconstruyendo una Iglesia que parecía derruirse. Siempre hay una Iglesia que parece caerse y siempre suscita Dios un Francisco, Domingo, Ignacio, Teresa... que la levantan, en figura y estatura más bella que la anterior.

5. La realidad objetiva y nuestra libertad creadora

El no creyente estará inclinado a decir que estamos ante el final de la religión encubridora de la realidad y llegando por fin a la aceptación de esa realidad en su desnuda majestad, sin ilusión ni encubrimiento. El creyente, en cambio, afirma que estamos ante un nuevo capítulo de la fe y un nuevo despliegue de la historia de la Iglesia. En la misma valoración y descripción de la realidad intervienen ya las convicciones últimas de cada uno. El creyente, y en este caso el teólogo, aportarán sus razones de naturaleza teórica (la fidelidad de Cristo a su Iglesia: «yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo») pero a la vez mostrarán los hechos manifiestos o los signos incipientes de esa nueva presencia de la Iglesia en las raíces del futuro.

Un tiempo así exige de los cristianos una fidelidad creadora y una esperanza activa como únicas formas de acreditar su palabra para que la fe no

sea percibida como mero pensamiento desiderativo o como huida de la cruda realidad. La cuestión última, sin embargo, no es sólo qué compruebo que hay sino qué estoy dispuesto a acoger como puro don de otro (el Otro, Dios, y los otros, nuestros prójimos) y como posibilidad mía nacida del encuentro con él; qué deseo yo que haya; qué estoy yo decidido a que surja y cómo me comprometo en su surgimiento. Dios ha dejado el mundo en manos del hombre y la Iglesia en manos de los que la formamos. El futuro tanto del cristianismo como de la Iglesia depende de la fidelidad de Dios y de la fidelidad del hombre, de sus promesas y de nuestros deseos. La reflexión no puede concluir en descripción sino que se desborda en provocación y reto.