

A. C. N. DE P.



BOLETIN INFORMATIVO

N° 5 - 1.977 - (XVI)



A.C.N. DE P.

BOLETIN

INFORMATIVO

II EPOCA * N° 5 - 1.977 - (XVI)

Director:

Juan L. de Simón Tobalina

Redacción: A.C.N. de P.

Isaac Peral, 58

Telf.: 253.72.17

MADRID - 3 -

Imprime:

A.C.N. de P.

Depósito Legal: M.244-1.958

SUMARIO

Carta del Presidente al Nuncio de su Santidad	181
EDITORIAL:	
El papa y su paternidad universal.....	182
TEMAS PARA MEDITAR:	
Oración de un propagandista.....	183
SEMANA TEOLOGICA:	
La identidad cristiana ante los cambios	184-199
CIRCULO DE ESTUDIOS (Semana "Marxis- mo y Cristianismo"):	
El marxismo ¿cosmovisión o método? ...	200-209
LEIDO PARA VOSOTROS:	
El Jesús de los Evangelios	210-211
NUESTRA PORTADA:	

S.S. El Papa Pablo VI

PABLO VI CUMPLE 80 AÑOS

EL PRESIDENTE DE LA ASOCIACION HA DIRIGIDO AL NUNCIO DE SU SANTIDAD EN ESPAÑA EL SIGUIENTE MENSAJE:

EMMO. Y RVDMO.
SR. D. LUIGI DADAGLIO
NUNCIO DE SU SANTIDAD
MADRID

QUERIDO SEÑOR NUNCIO:

CON MOTIVO DEL 80 CUMPLEANOS DE S.S. EL PAPA PABLO VI, LE RUEGO HAGA LLEGAR A SU SANTIDAD LA FILIAL ADHESION DE LA ASOCIACION CATOLICA DE PROPAGANDISTAS CON -- NUESTRO MAYOR CARINO Y RESPETO PARA SU PERSONA.

APROVECHO GUSTOSO LA OCASION PARA SALUDARLE MUY AFECTUOSAMENTE,

FDO. ABELARDO ALGORA MARCO.

EDITORIAL

EL PAPA Y SU PATERNIDAD UNIVERSAL

Toda la cristiandad exulta de gozo por el 80 aniversario del nacimiento del Papa, acontecimiento trascendental no sólo para la vida de un hombre sino también, en este caso, de la historia de la Iglesia postconciliar en estos tiempos de crisis religiosa y ética pero también dinámicos y fértiles en esperanzada búsqueda de un porvenir mejor para todos - los hombres.

Es la hora justa de que todos, sacerdotes y fieles, "unidos -como ha escrito el Cardenal Benelli- en un solo corazón y en un alma sola, pidan al Señor, que dona todo bien, la luz del Espíritu Santo y el consuelo de la esperanza divina para aquel que lleva sobre sí, tan valerosamente, el peso de grandes responsabilidades con el único deseo de que la Iglesia -como él tantas veces lo ha recordado en sus discursos- pueda ser puerto de salvación en el naufragio de tantos proyectos humanos".

El 80 cumpleaños del Papa es una fiesta de familia, de toda la familia humana. Lo expresó maravillosamente el propio Pablo VI cuando, en diálogo con Jean Guítton, dijo a éste "Creo que de todos los deberes de un Papa, el más envidiable es el de la paternidad". "La paternidad es un sentimiento que invade el corazón y el espíritu, que le acompaña a uno a todas horas del día, que no puede disminuir, sino que se acrecienta, porque el número de hijos aumenta; que adquiere amplitud, que no se delega, que es tan fuerte y tan ligero como la vida, que no se acaba más que en el instante final; si no es habitual que un Papa se retire antes de morir, es -- porque no se trata sólo de una función, sino de una paternidad. Y no se -- puede dejar de ser padre. La paternidad es un sentimiento universal que se extiende a todos los hombres. Yo lo siento emanar de mí en círculos concéntricos, y mucho más allá de las fronteras visibles de la Iglesia. Me siento padre de la entera familia humana".

El papado es de institución divina. Su titular ocupa el puesto más -- elevado que en la tierra cabe imaginar. Es el Vicario de Cristo, el Sucesor de Pedro, el fundamento de la Iglesia, el campeón de la unidad de la fe y de la caridad del Pueblo de Dios. Cuando el Papa sufre -y Pablo VI -sufre mucho en estos tiempos de dramática confrontación entre espiritualidad y materialismo- todos los cristianos debemos ser solidarios de su dolor. Este es el momento exacto en que todos debemos estrecharnos -como ha dicho el Cardenal Benelli- en torno al Papa en su fiesta de cumpleaños.

TEMAS PARA MEDITAR

ORACION DE UN PROPAGANDISTA

Y dejadas las redes en tierra le siguieron...

Te siguieron, Señor, te siguieron libres de toda otra preocupación que la de tus enseñanzas y hacerse dignos de ser tus discípulos. Te siguieron, después de dejar las redes que es como decir todo lo que tenían. Las redes eran su instrumento de trabajo, eran el pan de cada día, eran su vida misma porque eran pescadores y su vida entera estaba consagrada a ejercer esa profesión: pescar. Tú querías que fueran más. Que no se limitasen a pescar peces. Que se hicieran pescadores de hombres. ¿Qué vieron en Tí, Señor, para que su decisión fuese repentina y definitiva: dejar todo para seguirte? ¿Qué vieron en Tí que nosotros no acertamos a ver a pesar de cuantas pruebas nos das a diario de tu amor? ¿Qué vieron en Ti? En tus ojos brillaba una mirada profunda, tus labios desgranaban dulces palabras de vida eterna, tus manos trazaban un ademán que les llevaba hacia Tí de una manera irresistible. No pudieron resistir a tu ruego, no pudieron negarse a tu llamada. Te siguieron abandonándolo todo. Sabían que tú exigías a tus discípulos que, para seguirte, tenían que dejar incluso a su padre, a su madre, a sus hermanos. ¿Qué abandonamos nosotros para seguirte, Señor? ¿Somos capaces de dejar nuestros cargos políticos o profesionales? ¿Somos capaces de sacrificar nuestro dinero aún en aquella parte que no necesitamos para atender dignamente nuestras necesidades?

¿Seremos, al menos, capaces de renunciar a alguna ventaja material, a algún puesto, a algún Consejo de Administración? ¿Sabremos prescindir de algún honor, de algún puesto de influencia, de alguna fuente de riqueza? Señor, ¿te sacrificaremos, al menos, alguna comodidad, algún capricho, alguna oportunidad de aumentar nuestro poder, nuestra riqueza, nuestra influencia?

Señor: que te sigamos, que entre las ofertas del mundo y las tuyas no vacilemos en preferir ser tus discípulos con todas las renunciaciones, con todos los sacrificios que, en cada momento, nos exijas. Señor: que dejemos todas las redes que nos envuelven a los placeres y los goces de esta vida. Que te sigamos, Señor, dispuestos a ser dignos de considerarnos propagandistas de tu Doctrina, de tu Evangelio.

J. L. de S. T.

##*##*##*##*##*##

«SEMANA TEOLOGICA»

"LA IDENTIDAD CRISTIANA ANTE LOS CAMBIOS RELIGIOSOS"

Ponente: Juan MARTIN DE VELASCO

Fecha: 1 de Abril de 1.976

Ante el fenómeno del cambio, presupuesto común a todas nuestras reflexiones de esta semana, el factor religioso parece ocupar un lugar privilegiado. Que cambien las circunstancias socio-económicas o culturales se comprende. Es el cambio de las cosas humanas que, como el hombre mismo, no pueden dejar de ser mudables. Pero que cambie la religión parece introducir el factor del cambio en el seno de la divinidad a la que la teología atribuía como propio el título de la inmutabilidad. Por eso -entre otras razones- muchas personas son tan reacias a aceptar el hecho del cambio religioso. Por eso, entre los distintos factores que componen un grupo humano, el religioso es el factor más refractario al cambio. Sin embargo, basta con una mirada superficial a la historia de las religiones para convencerse de que lo religioso se ha transformado en el curso de los tiempos y de que las religiones, como las demás -instituciones humanas, están sometidas al cambio y que el curso ininterumpido del tiempo no las deja indiferentes.

De hecho la historia nos muestra, no sólo que las religiones cambian, sino también que existen unas leyes que parecen regir ese cambio. De muchas de ellas se conoce el nacimiento, una época de expansión casi irresistible, un período de anquilosamiento y rutinización y, de muchas de ellas, el momento de la desaparición (1). Por otra parte, este proceso de cambio no se produce al margen de la historia general de los grupos que viven esas religiones, sino en estrecha relación con ella. Y esto no sólo en el caso de las religiones nacionales en las que el destino político y religioso del grupo marchan al unísono hasta el punto de confundirse. También en las religiones universales existe una relación estrecha entre los cambios socio-culturales y los cambios religiosos en la historia de los diferentes pueblos que las viven. Una relación, por lo demás, recíproca, de la que no se da cuenta haciendo depender exclusi

vamente de los cambios en la infraestructura social los cambios del factor religioso, como pretende la interpretación materialista de la historia, ni convirtiendo al factor religioso en el motor exclusivo de la historia como suponen algunas lecturas teológicas de la historia realizadas en la clave de la historia de la salvación.

1. LA PREGUNTA POR LA IDENTIDAD EN EL CAMBIO RELIGIOSO

Los cambios religiosos se deben en general a un esfuerzo por "redefinir" la institución religiosa o alguno de sus elementos desde una situación socio-cultural nueva. De ahí, la importancia que tiene para el segundo de los temas de esta semana: el de la identidad cristiana el aspecto del cambio que nos toca considerar hoy: el cambio religioso. En -- efecto, las situaciones de cambio acelerado y profundo producen o exigen una transformación tal de la configuración de la propia religión que -- los sujetos que hasta ese momento vivían pacíficamente en ella no pueden dejar de preguntarse por su propia identidad.

Tenemos una confirmación clara de ello en los dos hechos siguientes. Las definiciones dogmáticas, que son un intento de respuesta -- más o menos global al problema de la identidad, son producto de una situación de cambio que ha llevado a esas perversiones de la identidad que son las herejías. La pregunta por la esencia del cristianismo que constituye un tópico característico de la teología desde el siglo XVII responde generalmente a las situaciones de amenaza para esa identidad que han aportado cambios históricos profundos. La época moderna de la historia occidental, que es la época del aceleramiento en el cambio histórico, es la época por excelencia de la pregunta por la esencia del cristianismo (2). Las obras bien conocidas de K.Ullmann, A. Harnack, Wobermin, R. Guardini, M. Schman son testimonio de ello. Y justamente la transformación de la temática sobre la esencia del cristianismo operada en los últimos años indica la -- transformación correspondiente en la situación de cambio y en su repercusión sobre la conciencia religiosa. Ya no se trata sencillamente de definir la esencia o de resumir el símbolo de la fe. Se trata más bien de mostrar el camino para introducirse en el cristianismo, para recuperar una esencia que parecía correr el peligro de perderse. De ahí las múltiples -- introducciones a la fe y al cristianismo, de ahí los actuales intentos -- por redefinir el ser cristiano que intentan responder a una situación de cambio socio-cultural y religioso que pone en peligro de disolución la -- propia identidad cristiana. Conviene, además, anotar que no se trata de -- preguntas que se dirijan unos cristianos más o menos angustiados. Tanto -- Juan XXIII como Pablo VI cuando quieren dar razón del gran acontecimiento del Concilio Vaticano II lo resumen en la siguiente fórmula que no es -- otra cosa que una pregunta por la identidad: "Iglesia ¿qué dices de tí -- misma?".

Pero vista la relación que existe entre cambio religioso y pregunta por la identidad cristiana ¿cómo se plantea la cuestión de la identidad cristiana en nuestra situación de cambio religioso? No nos es posible ofrecer una descripción completa de los diferentes aspectos del cambio religioso en nuestro tiempo. Por eso nos limitaremos a analizar algunos aspectos importantes de la nueva situación religiosa para preguntar-

nos a propósito de cada uno de ellos cómo influye en la realización del ser cristiano en nuestros días. Pretendemos, en resumen, indicar caminos y ofrecer materiales para la búsqueda de la identidad cristiana des de la atención a los rasgos más característicos de nuestra situación religiosa.

2. CRISTIANISMO E INCREENCIA

Hoy la fe se encuentra confrontada con el fenómeno de la increencia. En otros tiempos se nacía, se crecía, se vivía en la fe. La religión, la fe cristiana eran algo que se daba por supuesto. Algo tan natural como las cuatro estaciones. Hoy no sucede así. No porque por -- primera vez existan no creyentes --probablemente siempre los haya habido-- sino porque la increencia constituye un componente de nuestra situación.

Ofrezcamos algunas razones de esta afirmación. La increencia constituye, tal vez por primera vez en la historia, un fenómeno masivo. Si en otros tiempos al no creyente se le podía calificar de "insensato" --hasta tal punto aparecía como la excepción a la regla de lo humano-- hoy la increencia parece constituir, al menos numéricamente hablando, la regla de la que los escasos creyentes constituirían una excepción. Así el mapa del mundo nos muestra un bloque de países organizados oficialmente desde la increencia; un segundo bloque cuyo genero de vida está dominado por el más craso materialismo práctico y un tercer bloque que parece no tener otra alternativa que el paso a uno u otro de los dos bloques anteriores. Y si consideramos la división de nuestro mundo en capas sociales, observaremos que las clases económicamente dominantes hace mucho -- que prácticamente abandonaron la religión. Del proletariado se viene -- afirmando hasta la saciedad que hace mucho que desertó de la Iglesia --o que la Iglesia lo abandonó, porque ahora sólo nos interesa el hecho del alejamiento y no sus causas-. Los intelectuales manifiestan una actitud -- religiosamente agnóstica o positivamente crítica. Los jóvenes no parecen preocuparse de los problemas últimos a los que vive ligada la fe. Una mirada a nuestro mundo desde el punto de vista religioso parece situarnos a un paso de aquella sombría previsión del Evangelio: "Cuando el Hijo -- del Hombre venga ¿encontrará acaso la fe sobre la tierra? (Lc. 18,8. Mt. 24.12). Porque todos los análisis actuales de la situación indican una clara tendencia a la baja.

En segundo lugar, la increencia no es actualmente un fenómeno culturalmente marginado. Por primera vez se habla de una cultura de la increencia debido a que vivimos en una situación en la que no pocos de -- los valores, ideales de vida, ideas y convicciones fundamentales han surgido de actitudes no creyentes. Por eso el pensamiento, la conducta, el género de vida aparecen impregnados por la increencia. Entre el creyente y el no creyente ¿quién aparece hoy, culturalmente hablando, como el insensato?

La increencia, por último, ha perdido el carácter de peligrosa para el hombre con la que han venido señalando siglos de cultura fundada en la religión. En muchos casos ha tomado incluso el estandarte de

la defensa de lo humano que hasta hace poco acaparaba la fe. Se es no - creyente en no pocos casos para defender al hombre. El término negativo "no-creyente" con que designamos a quien no comparte nuestra fe cada -- vez aparece como menos adecuado ya que para los no-creyentes la fe ha -- dejado de ser la norma y el criterio de lo humano. No se trata ya de -- elegir entre la fe y la negación del hombre. Cada vez son más frecuentes los intentos por construir el humanismo desde el agnosticismo o desde la increencia (4). Hasta hace no mucho tiempo nos preguntábamos los creyentes cómo podría concebirse el mundo sin religión o cómo podría realizarse el hombre sin la fe. Hoy nos preguntamos más bien ¿qué aporta la fe a la construcción del mundo y a la realización del hombre? Y muchos creyentes parecen indicar con esas cuestiones que, conscientes de que el -- mundo y el hombre se realizan sin la fe, les preocupa qué "añade" a esa realización la condición de creyente.

En una situación así no se puede ser creyente al margen de -- la increencia. La toma de postura frente a la increencia forma parte de la actitud de fe. La identidad cristiana pasa por la actitud del cristiano ante el fenómeno de la increencia.

Esta confrontación comporta ciertamente riesgos pero también contiene nuevas posibilidades para el ejercicio de la fe. Los riesgos -- son de dos clases: el de la disolución de la fe en la increencia, por -- una parte, y, por otra, el de la segregación en relación con la increencia como ideal para la realización de la fe. Desarrollemos el primero. -- Tal como la hemos descrito, la actual situación histórica supone una falta absoluta de apoyo sociológico para la actitud de fe. Sólo se puede -- ser creyente navegando contra corriente. La fe no suscita culturalmente casi ningún eco. Del peligro de una "religión sociológica" en las personas poco desarrolladas personalmente se ha pasado al peligro de una "incredulidad sociológica". Predicar siempre en el desierto lleva el peligro de que uno se convenza de que no hay nada que decir puesto que a nadie interesa lo que se dice. Así es como muchos creyentes, de la constatación del eclipse sociológico o cultural de Dios han pasado a la afirmación puro y simple de la muerte de Dios.

Además, la increencia de nuestros días está dotada de unas -- armas racionales con las que desmonta los mecanismos del ejercicio psicológico de la fe, difundiendo en muchos la opinión de que la creencia se reduce a ellos. La aplicación sistemática de las sospechas, tan saludables para quien sabe situarla en su nivel, resulta gravemente peligrosa si se convierte en un prejuicio mental y social desfavorable que termina por convertirse en un clima enrarecido en el que se hace imposible el -- crecimiento de cualquier actitud que apunte a una realidad que transcienda los condicionamientos psicológicos y sociales.

El tercer aspecto de este riesgo lo constituye lo que podría mos llamar el peligro de contagio de las actitudes. No es infrecuente -- que se comience por magnificar la actitud no creyente mostrando sus aspectos positivos; que se continúe recomendando al creyente que los haga suyos, y se termine disipando la frontera entre fe e incredulidad. Así, no cabe duda de que la actitud de búsqueda, de interrogación, de riesgo permanente son rasgos hermosos y éticamente válidos que caracterizan el talante de algunos no creyentes. Como son atractivos el coraje, la deci-

sión de no contentarse con ningún logro y la de permanecer abiertos a un más allá de todos los logros históricos. Pero si un creyente seducido -- por estos aspectos positivos de la increencia, reduce su fe a eso ha caído en ese contagio de actitudes y ha diluido su fe. De la realidad de este peligro dan testimonio dos hechos frecuentes entre los cristianos - de nuestros días: el primero es la apología del anonimato como única forma de vivir el cristianismo o lo que en otro lugar hemos llamado la clan destinización de la religión. El cristianismo para algunos cristianos ac tuales no puede confesarse, no puede afirmar. Sólo puede compartir la in terrogación y la duda. Sólo puede vivir de incógnito. El segundo hecho - que indica la posible disolución de la fe en la increencia es la renuncia sistemática al anuncio explícito de la fe, sustituido generalmente por - la denuncia de la inadecuación de las diferentes instituciones o "positi vidades" del cristianismo. Podríamos caracterizar este peligro como el - paso de la evangelización a una forma de diálogo en la que el interlocutor cristiano escucha al otro pero termina por no aportarle nada. Lo importante no será ya anunciar el evangelio sino la lucha humana codo a co do por un mundo terrenamente mejor. La fe y la increencia pasan así a -- convertirse en cosa de gusto personal; en una especie de aureola sobre una vida por lo demás idéntica.

El segundo riesgo que para la fe comporta la situación de in creencia es de signo contrario. El crecimiento progresivo de la increencia puede crear en los creyentes una psicosis de cerco, de estado de sitio permanente. Amenazados por la ola creciente de la increencia, algunos creyentes se agrupan como un rebaño -no faltarán las alusiones al - pusillus grex del Evangelio- atacado. Esto provoca en ellos una actitud no de mártires -es decir, de testigos- sino de víctimas. En una actitud como la descrita se tenderá a destacar la frontera que separa a los creyentes de los no creyentes y a convertirla en un foso insalvable. Las diferencias se visibilizarán perfectamente. La identidad cristiana quedará descrita en unos rasgos visibles obstinadamente afirmados: ortodoxia ínte gra, pertenencia social, práctica de un culto. No será difícil que de ahí se pase a situar todos los valores en un lado de la frontera y los contra valores en el otro. De ahí que esta actitud desemboque en la autosatisfac ción y en la condena de los "otros".

En la actual confrontación con la increencia es difícil evitar estos dos riesgos. Pero es necesario. Hay que reconocer que son muchos los valores humanos realizables desde una actitud de increencia. Y - que esta actitud resulta en muchos casos atractiva por la modestia, la in quietud, el estado de búsqueda, la aceptación de la relatividad que com porta. No es verdad que todos los valores en la historia humana hayan sido promovidos desde la fe. Ni que todas las calamidades deban ser puestas en la cuenta de la increencia. Afirmar que cuanto hay de bueno es cristia no puede ser teológicamente correcto, pero es históricamente falso.

Pero aceptado esto, hay que atreverse a confesar que creer es otra cosa que promover determinados valores humanos. Y que la fe comienza en la aceptación de que la plena realización del hombre no será fruto de su esfuerzo sino de la gracia. Y una existencia realizada desde este convencimiento se configurará de forma diferente a la del hombre que pretende autosalvarse. De ahí surgirá la diferencia que produce la fe y la con versión que conduce a ella. Ahí se sitúa, pues, la raíz de la realización

de la identidad cristiana.

Pero pasemos a la descripción de un segundo aspecto característico de la actual situación religiosa.

3. SECULARIZACION E IDENTIDAD CRISTIANA

El término "secularización" contiene significados múltiples y notablemente diferentes que corresponden a los múltiples aspectos del complejo fenómeno a que se refiere. Con él nos reducimos a significar -aquí la mengua, el estrechamiento progresivo de la zona de influencia directa de la fe o la pérdida progresiva de relevancia de la fe en las diferentes zonas de lo humano. Con este término significamos, pues, el hecho de que numerosos ámbitos de lo humano comprendidos en épocas anteriores en épocas anteriores desde una referencia directa a la fe hayn pasado a ser comprendidos autónomamente o por su referencia a otros aspectos del orden intramundano. El proceso a que se refiere el término es probablemente tan antiguo como el hombre pero se distingue modernamente por su universalidad -afecta a todas las esferas del ser y de la actividad del hombre- su carácter irreversible y su aceleración.

La situación a que da lugar no puede dejar de influir en la realización de la fe. En efecto, si en las épocas sacrales la fe parece llenar el conjunto de la vida humana, en una época secularizada se llega a una fe que no parece responder a nada real. Porque si a los problemas de la instalación del hombre en el mundo responden la ciencia, la técnica y el trabajo; si para la organización de la sociedad y el establecimiento de las estructuras necesarias para el desarrollo de la vida personal y comunitaria basta el desarrollo de las ciencias sociales y el ejercicio de la política; si la psicología explica los enigmas de nuestra interioridad; si la filosofía responde al problema del fundamento de lo real en la medida en que tal problema puede seguir planteándose ¿qué le queda a la fe? ¿qué puede significar realmente en la vida?

La situación a que aluden estas cuestiones produce en no pocos creyentes una impresión de pánico que da lugar a dos respuestas contradictorias. Ante el aparente vaciamiento de contenido de la fe no pocos creyentes resignándose al mismo como si ese fuera el destino de la fe en un mundo secular. La fe, concluirán con frecuencia, carece de contenido -específico. La fe no es más que una forma de ética o de lucha por la justicia o de promoción de la libertad. La fe se ha hecho perfectamente compatible con la nueva situación porque se ha diluido en ella. Los creyentes pueden vivir sin problema en la profanidad después de haber renunciado a serlo. Pero una fe diluida en la secularidad ¿sigue siendo fe? ¿Qué aporta una fe así secularizada a la existencia efectiva del hombre? Y si no -aporta nada específico ¿vale la pena de ser mantenida?

Otros cristianos, preocupados por conservar la especificidad de su fe y convencidos de que tal mantenimiento resulta imposible en una situación secularizada reaccionan contra la corriente de la secularización intentando mantener unas formas de la vida como sacrales. Habrá, pues, que someter las construcciones humanas a la vida religiosa y para ello será --

imprescindible sacralizar si no la ciencia y la técnica, sí, al menos, - la ética, la reflexión filosófica, la actividad política. La especificidad cristiana aparecerá, pues, en una forma específica de realizar las - actividades humanas profanas que las "bendiga" y las sacralice. Tal sacralización se hará patente en la tendencia a añadir el adjetivo de cristiano a entidades y actividades humanas que debieran regirse por unas normas propias y autónomas.

La actitud creyente no puede dejar de contar con el hecho universal e irreversible de la secularización. Una realización adulta, consciente, espontánea de la actitud de fe requiere haber integrado la situación de secularidad. Pero esa integración debe hacerse por otros caminos que los dos que acabamos de describir. La emancipación de esferas de la vida que debida o indebidamente había ocupado la fe no priva a la fe de contenido. La fe no es una fuente de conocimientos científicos ni de recursos técnicos. No es una panacea de soluciones a los problemas sociales o políticos. Ni un sistema de conocimientos relativos al fundamento de la realidad o a las normas de conducta. Por eso la fe no exime al creyente de la tarea de buscar soluciones a esos problemas concretos con los medios -- propios a cada una de esas esferas. Creer es, en su raíz, reconocer personalmente al Misterio como sentido último de la propia vida y de la historia humana y esperar de él la salvación definitiva. Por eso la fe no tiene por qué temer verse vaciada de su propia sustancia por la progresiva autonomía de las distintas esferas particulares de lo humano. Por eso no puede ni reducirse a ellas ni intentar desesperadamente suplantarlas o colonizarlas para subsistir.

Situar la fe en este nivel no es sacarla de la vida real del - hombre para dejarla flotando en un limbo ajeno al mundo. La transformación del ser personal que supone el reconocimiento del Misterio y la esperanza de salvación plena en él no suple las actividades sectoriales del hombre - en el mundo. Pero tampoco las deja indiferentes. La conversión -que es el nombre cristiano a ese reconocimiento del Misterio- desabsolutiza los resultados los resultados de esas acciones por importantes que sean, les confiere un sentido último y orienta en la búsqueda de los mejores contenidos para todas esas acciones sin interferir el funcionamiento de sus mecanismos. La conversión del cristiano -para poner un sólo ejemplo- no dará lugar al nacimiento de una política cristiana pero le impulsará a buscar los medios propios del campo político, la política que mejor sirva para la realización del ideal de hombre que esa conversión le ha descubierto.

De esta forma puede el creyente evitar los peligros que la situación de secularización supone para la realización de su identidad. Más aún, así puede recibir de esa situación un estímulo para realizarla de una forma más purificada de lastres y contaminaciones históricas sin que pierda nada de su poder transformador sobre la vida, sin que renuncie a su -- fuerte realismo.

4. ENCUENTRO DE LAS RELIGIONES E IDENTIDAD CRISTIANA,

El encuentro de las religiones constituye sin duda uno de los acontecimientos más transcendentales de nuestra época desde el punto de -

vista religioso. Son muchos los hechos que han contribuido a hacerlo - posible. En primer lugar, el mejor conocimiento de las distintas realizaciones del hecho religioso en la historia humana debido, en parte, al progreso de la moderna ciencia de las religiones. Hoy disponemos de excelentes traducciones de los libros sagrados de casi todas las tradiciones religiosas, conocemos con detalle sus principales manuscritos, nos estamos familiarizando con sus técnicas espirituales. En segundo lugar, la mejor comunicación entre los fieles de las más diferentes religiones surgida de los frecuentes desplazamientos de población y de la casi instantánea comunicación de las noticias. Más profundamente está influyendo en el encuentro de las religiones la toma de conciencia de los problemas que afectan al conjunto de la humanidad y la difusión de un clima de solidaridad para resolverlos. En definitiva, este encuentro es una manifestación más de esa unificación de la historia humana que supone la planetarización de la cultura. Indicios del encuentro actual de las religiones son la atención creciente de occidente hacia las tradiciones religiosas orientales, el inicio de un diálogo entre los fieles de las diferentes religiones y, sobre todo, el desarrollo en el interior de cada religión de una "teología" del resto de las tradiciones religiosas, es decir, el intento por situar a las demás religiones en relación con la historia de la salvación que constituye la propia religión. Ejemplo de este último punto es la Declaración Nostra Aestates del Concilio Vaticano II en la que la Iglesia que intentaba definirse a sí misma, tras haberse confrontado con las demás Iglesias cristianas, se veía obligada a confrontarse con las grandes religiones de la humanidad.

Es posible que ese aspecto de la situación religiosa todavía no haya comenzado a influir en la comprensión de la propia fe de la gran masa de los cristianos. Pero son ya numerosos los que comienzan a sentirse religiosamente afectados por él y es seguro que esta influencia crecerá en los próximos años. ¿Cuál será el impacto que produzca el encuentro de las religiones sobre la autocomprensión de la identidad cristiana? La experiencia que llamamos encuentro de las religiones significa en realidad la experiencia por el hombre occidental de un doble giro copernicano. El primero es de carácter cultural y consiste en el "descentramiento" -- que ha llevado a los países occidentales a reconocer que la cultura surgida del "milagro griego", de la poderosa fe judeo-cristiana; de la organización romana y, más recientemente, de la ciencia nueva y de las revoluciones industrial, política y social no limita con pueblos bárbaros o primitivos sino con otras culturas que son el vehículo de una concepción de la realidad y de un ideal humano capaces de promover valores muy elevados ignorados o menos desarrollados en la cultura occidental y con los que ésta tiene que entrar en diálogo.

El segundo giro tiene carácter religioso. Todas las grandes religiones, las llamadas religiones universales, han llegado a la convicción de que el propio Dios es el Dios de todos los hombres, cualquiera que sea su raza, cultura o nación. Por eso todas ellas son religiones misioneras. Pero esto no les ha llevado --al menos en sus mejores momentos-- a exigir de todos los hombres el reconocimiento expreso de Dios a través de la propia religión como condición indispensable para la salvación. Todas han intentado conciliar su condición de religiones universales con la imposibilidad para muchos hombres de tomar contacto con el propio sistema religioso. Por eso han conciliado su fervor misionero con afirmaciones

más o menos expresas del valor salvífico de las demás religiones, como la afirmación cristiana: "Dios quiere que todos los hombres se salven", y han buscado fórmulas que explicasen la salvación de quienes no conocían la propia religión (5). En las religiones monoteístas de orientación profética el recurso más fácil ha sido el de la recta conciencia y la acción conforme a ella tomada como "voz de Dios". Pero esta interpretación terminaba dejando al margen de la historia de la salvación a las religiones diferentes de la propia ya que si los no cristianos --por situarnos en nuestro caso-- podían salvarse no era en la medida en que eran religiosos sino más bien en la medida en que al margen de la propia religión seguían el dictamen de la conciencia rectamente formada.

El encuentro de las religiones ha operado un giro radical en esta situación. Las religiones han comenzado a reconocerse mutuamente como caminos de salvación. Se han puesto de relieve los valores religiosos que todas ellas encierran. Han comenzado a ser reconocidas como caminos de encuentro con el Dios de todos los hombres.

Este hecho no puede dejar de afectar la autocomprensión del cristiano ¿que formas adoptará frente a este hecho histórico inédito, -al menos en sus proporciones actuales? El encuentro de las religiones supone una grave tentación para la realización de la identidad cristiana: La del indiferentismo sicutista. "Quien no conoce más que una religión (la propia) no conoce ninguna" afirmaba M. Muller recordando la sentencia de Gosthe: quien no conoce más que su lengua no conoce ninguna. "Nadie es tan fatuo acerca de su propia religión, escribirá Radakrishnan, como quien no conoce otras". Añadiendo: "nadie que conozca un poco la historia comparada de las religiones puede creer que sea verdad exclusivamente lo que le propone su propia secta o confesión" (6).

Hay en todas estas expresiones elementos de verdad que trataremos de recuperar en seguida, pero se prestan a malentendidos que --amenazan gravemente la realización de la identidad cristiana. El primero consiste en interpretarla en el sentido de que todas las religiones son equivalentes y resulta indiferente a cual de ellas se pertenezca. - Con frecuencia esta interpretación se radicaliza en otra según la cual todas las religiones son expresiones de una verdad que, las excede, de la que todas ellas son sólo versiones populares y que constituye una especie de religión de la humanidad que consiste en la recuperación del fondo divino que hay en el hombre. Expresión de una actitud así podría ser esta fórmula que no ha dejado de tentar a algunos cristianos: "El ser humano sólo puede conocer a Dios si aparta sus sentidos y su mente del mundo de la experiencia externa y concentra sus energías en la realidad interior. El hombre percibe su verdadera naturaleza en esa penetración de su propia intimidad. Cuando se posee en el conocimiento de sí mismo todo él queda iluminado, destruidas las ataduras de su corazón y trascendida su finitud. El valor actual de la religión estriba en su capacidad para activar esas potencialidades" (7).

Esta actitud incapacita al creyente para la misión. Ahora -bien, un cristianismo que renuncie a la proclamación del evangelio ¿seguirá siendo cristiano? Por último, la actitud expresada en las sentencias transcritas puede terminar en la conciencia no sólo de la relatividad

dad de la propia religión, sino incluso de la imposibilidad de llegar hasta Dios a través de ella sólo: Por un sólo camino no se puede llegar a tan gran Misterio replicaba Simmaco a la decisión apoyada por San Ambrosio de retirar las estatuas de los dioses y cerrar los templos paganos (8).

Resumiendo: la desconfianza en la propia religión, pérdida del sentido evangelizador, equiparación de las religiones y subordinación de todas ellas a una difusa religión de la humanidad, tales son los peligros para la identidad cristiana encerrados en el indiferentismo sincretista al que expone al cristiano el encuentro actual de las religiones (9).

Pero también aquí existe otro peligro de signo contrario. Podríamos verlo expresado en la célebre frase acuñada por A. Harnack -- como respuesta a la citada sentencia de M. Muller. "Quien conoce el -- cristianismo, afirmaba el célebre teólogo liberal, conoce todas las religiones". Y puede, podríamos añadir nosotros, sacando una conclusión que han sacado numerosos cristianos, permitirse el lujo de ignorarlas. Ante el peligro de sincretismo que puede encerrar el contacto con las -- religiones, el cristiano puede sentirse tentado a reaccionar subrayando su originalidad hasta la exageración de llevarla al exclusivismo. Se trata desgraciadamente de una actitud no infrecuente en la historia del -- cristianismo que le ha conducido al extremo de sentenciar: "Fuera de la Iglesia no hay salvación" y que ha dado lugar a una comprensión de la misión evangelizadora como conquista en la que no siempre se respetaba la libertad de las conciencias. La afirmación unilateral de la originalidad ha llevado a desconocer evidentes semejanzas y puntos de contacto entre las religiones y, lo que es peor, a pervertir la propia identidad cristiana privándole de algunos de sus rasgos esenciales tales como la concepción de Dios como amor sin límites y su representación como generosidad y entrega de sí a todos los hombres.

Pero ese aspecto de la situación religiosa que hemos llamado encuentro de las religiones no sólo comporta peligros para la realización de la identidad cristiana. Por el contrario, puede significar una excelente ocasión para una realización más perfecta de la misma. En primer lugar, el paso por los otros suele ser el mejor camino para el descubrimiento de los valores que ha realizado la propia tradición religiosa. Así, -- la trascendencia y la inefabilidad de lo divino --oscurcida en el cristianismo por varios siglos de orientación racionalista-- ha sido descubierta en buena medida por el contacto con los textos del hinduismo. Así, también, la necesidad del cultivo de la interioridad y el valor de la vida interior, indispensables para el desarrollo de la vida religiosa y que se veían comprometidos en los países occidentales por influjo de la civilización prevalentemente técnica y pragmática, conocen hoy cierto resurgimiento gracias al contacto con las tradiciones espirituales y místicas del Oriente. Por otra parte, el conocimiento de otras tradiciones religiosas permite descubrir valores religiosos eminentes que en ellas ocupan un primer plano y en la nuestra están, tal vez, relegados a un segundo plano. Piénsese, por ejemplo, en la presencia de lo divino en el fondo de todo lo real, el respeto a la inefabilidad de lo divino, la vitalidad de -- las expresiones religiosas activas y corporales, etc.

Pero sobre todo, la familiaridad con las manifestaciones reli

gias de la historia permite confirmar la densidad, el valor, la riqueza del mundo religioso que la cultura científico-técnica, ha podido -- eclipsar en los países de cultura occidental en que se ha desarrollado el cristianismo. Después de haber sufrido la colonización de los occidentales, tal vez, los países del llamado tercer mundo estén en disposición de rendir un servicio inestimable a sus antiguos colonizadores. El de -- permitirles redescubrir que las explicaciones, las técnicas y los bienes que procuran e incluso el hombre mismo que las instauran no son dignos de recibir la adoración del hombre y que éste necesita para realizarse seguir adorando. Podríamos resumir todos los beneficios que el encuentro -- con las religiones puede proporcionar al cristiano en la frase que el Arzobispo Soderblom repetía en su lecho de muerte y que muchos cristianos de hoy no tendrían inconveniente en hacer suya: "Yo sé que mi Dios vive... Me lo ha enseñado la historia de las religiones"(10).

El encuentro de las religiones no lleva a eliminar el espíritu misionero pero sí puede ayudar a purificarlo. La misión no se basa en la convicción de que sólo el cristiano puede salvarse. También las demás religiones son caminos de salvación. "Ser cristiano, escribía un teólogo católico del siglo pasado, es un llamamiento a la magnanimidad del hombre, a su generosidad, a que esté dispuesto a caminar con Simón de Cirene bajo la cruz de Cristo que proyecta su sombra sobre la historia universal. El cristiano no comparará, mirando envidiosamente de reojo, el -- paso de las exigencias que sobre él gravitan con el peso aparentemente -- menor de aquellos de quienes cree que también van al cielo, sino que -- abrazará gozosamente su propia misión. El servicio no es para él grande porque se salve y los otros se condenen (eso sería la actitud del hermano envidioso y de los trabajadores de la primera hora) sino porque por -- él se salvan también los otros" (11). El cristiano puede, pues, dejar en las manos de Dios la salvación de sus hermanos no cristianos. Pero esto no impedirá a quien ha descubierto en Jesús la más plena, la definitiva manifestación de Dios, que a través de su vida ofrezca el testimonio de esa manifestación. No para hacer al otro pasar a toda costa a la propia confesión sino para ayudarlo a profundizar en el descubrimiento del Dios ya presente en su propia tradición, con la convicción de que esa profundización le llevará a una misteriosa comunión con la revelación de Dios en Jesús.

Por último, es muy probable que el mejor conocimiento de las religiones no cristianas fuerce a los cristianos a la insistencia en lo que son los rasgos característicos de la revelación de Dios en Jesús. De hecho ya está produciendo una profundización del sentido del Misterio -- trinitario y ha llevado a muchos autores a subrayar como peculiaridad -- cristiana ese centro del cristianismo que es la revelación de Dios en la cruz de su hijo (12).

5. LOS CAMBIOS EN EL INTERIOR DEL CRISTIANISMO Y LA IDENTIDAD CRISTIANA.

Hasta ahora nos hemos referido a los cambios de la situación religiosa en que se encuentra la comunidad de los creyentes cristianos. Pero la verdad es que no sólo ha cambiado la situación de la Iglesia si-

no que en los últimos tiempos es la Iglesia misma, es su situación interior la que se ha transformado. Anotemos, como en los apartados anteriores, algunos elementos de este cambio y su influjo sobre la realización de la identidad cristiana.

En general se trata de la transformación de las mediaciones históricas del cristianismo, del cambio de su cuerpo expresivo, de la reforma de la "institución cristiana". No es posible resumir este cambio en unas líneas. Pero cabe, al menos, señalar la orientación del mismo. Este parece apuntar hacia una progresiva relativización e incluso debilitamiento de esas mediaciones. Asistimos, sin duda, a una cierta desinstitucionalización del cristianismo, a una reducción considerable -- del peso del "aparato" religioso. Aspectos del mismo son la relativización del sentido de pertenencia a la Iglesia por un desarrollo creciente de la crítica a la misma, la desabsolutización del Magisterio y de la Jerarquía, el cuestionamiento de las formas de organización, el relajamiento de la obligatoriedad de las normas, la desconfianza en la validez de las expresiones racionales de la fe, la transformación y diversificación de las fórmulas rituales; la pérdida de relieve de los dirigentes de la institución eclesiástica, con la tendencia a una nivelación de las funciones.

Las causas de este fenómeno tan complejo son de orden interno y externo al propio cristianismo. Entre las primeras cabe señalar la hipertrofia del aparato religioso, es decir, la tendencia -- que se observa en todas las instituciones -- a que cosas que han surgido como un servicio a la vida adquieran una vida autónoma que dificulta a veces el desarrollo de la vida misma. Como ejemplo de esta hipertrofia señalemos como para no pocos cristianos su vida cristiana se confundía con la pertenencia a una institución, la aceptación de una doctrina, la fidelidad a una práctica religiosa. Tal hipertrofia de las mediaciones comportaba -- riesgos evidentes para el ejercicio de la fe. Entre ellos destacan por su gravedad la absolutización de las mediaciones que pasan a convertirse en ídolos, la correspondiente reducción del Dios vivo a la condición de "dios ocioso", el robustecimiento de la confianza del hombre en sí mismo y la consagración de su auto-seguridad.

Como causa externa fundamental del cambio de las mediaciones religiosas del cristianismo anotaremos el anacronismo en que las ha situado el cambio socio-cultural y la falta de atención al mismo y la consiguiente incomodidad del cristiano cuando ha tomado conciencia de la novedad histórica de su tiempo. El cristianismo, sobre todo en su forma católica, ha asistido casi inmutable en sus formas, en sus mediaciones, a una serie de acontecimientos importantes de orden cultural, social, económico, político que son los que han configurado la edad moderna. Naturalmente el hombre religioso de nuestros días no podía sentirse cómodo en esas formulaciones heredadas de épocas con unas circunstancias y una sensibilidad muy diferente a las del momento actual.

Estos dos hechos, la densificación y el anacronismo de las mediaciones han llevado a un pluriforme movimiento de reforma en el interior de la institución cristiana católica. La renovación de los estudios bíblicos, los movimientos ecuménico, litúrgico y catequético, la mayor -- sensibilización para los problemas sociales, etc. son sus más importantes manifestaciones. Todos ellos culminaron en el Concilio Vaticano II que --

les confirió sanción oficial. Pero en este movimiento reformador han encontrado justamente numerosos cristianos, sobre todo en nuestro país, su particular piedra de escándalo. De forma muy significativa resumen éstos sus temores en la conocida expresión: "nos están cambiando la fe". La protesta -llena de angustia en algunos casos- era la mejor prueba de la perversión inconsciente que su fe cristiana había padecido. Conveniría recordarles que todo eso que cambia no es la fe, sino sus mediaciones y que si estas mediaciones son necesarias, sus formas concretas son sólo relativas y que no sólo pueden sino que deben transformarse, a medida que evolucionan las circunstancias históricas, precisamente para que la identidad del creyente pueda seguir realizándose sin exponerla a rupturas innecesarias con la mentalidad de su tiempo y a una insostenible dicotomía interior. Un creyente que tras el cambio cultural se aferrase a formas religiosas pretéritas -por sacrosantas que le parecieran- se vería condenado a una forma de identidad más próxima a la del fósil que a la de los seres vivos.

Pero las transformaciones en el interior de la religión se originan con frecuencia a partir de otras causas y dan lugar a otras -- formas de crisis de la identidad cristiana. Con frecuencia en las transformaciones de la actitud de los cristianos católicos frente a la institución cristiana predomina como causa la conciencia aguda de la irrelevancia socio-cultural de su catolicismo en el mundo moderno. Algunos parecen haber pensado que bastaba traducir las fórmulas litúrgicas a las lenguas vernáculas para que nuestros contemporáneos las comprendieran y se sintieran atraídos por ellas. Pero no fue así. Al contrario, la traducción de las fórmulas no hizo más que mostrar que las razones de la in comprensión eran más hondas. Pensaban que bastaba con dotar a las fórmulas teológicas de un baño trascendental o existencial o político para que se crease el acuerdo del cristianismo con el pensamiento moderno. Y tampoco sucedió así. Todo esto ha producido en numerosos católicos un estado de ánimo próximo a la decepción del que han estado intentando salir por dos caminos igualmente errados. El primero es la sistemática asimilación de las mediaciones religiosas a la mentalidad contemporánea. En él se toma como único criterio para la formulación de la vida religiosa la adaptación a las nuevas circunstancias. Y se inicia lo que P. Berger ha llamado la escalada de la adaptación. Se sacrifica todo a la relevancia social o, más crudamente: el caso es tener éxito. Se produce así la "plausibilización del cristianismo" (J. Ratzinger). El ser cristiano, decía recientemente un teólogo, no puede realizarse a costa de ser hombre. Pero no se puede olvidar que ser cristiano siempre costará: "quien quiera salvar su vida la perderá..." y por eso el criterio para la realización del cristianismo no puede ser la adaptación. No se puede amputar del cristianismo el elemento de escándalo sin peligro de disolver su propia esencia (13).

Para salir de la decepción a que aludíamos han elegido algunos cristianos otro camino no menos peligroso: la renuncia a las mediaciones específicamente religiosas y la insistencia exclusiva en las mediaciones profanas. El cristianismo tiene que presentarse y debe ser vivido como una forma de conciencia crítica, como una fuerza de transformación de las estructuras, como un fermento revolucionario. En este camino se consuma la disolución de la identidad cristiana. No porque el cristianismo no tenga que influir también en esos terrenos y deba reducirse a una relación privada, interior, espiritual con Dios, sino porque si sólo se realiza a través de acciones con una finalidad mundana precisa, el hombre ter-

minará por no realizar, por no vivir en absoluto la referencia personal al Misterio salvador de su vida manifestado en Jesucristo. Una fe que no ore, que no alabe, que no adore ¿podrá seguir existiendo humanamente como fe?

Así pues, a los cristianos afectados por los cambios en el interior de su vida religiosa habrá que recordarles que la renuncia a las mediaciones religiosas y la adaptación a las circunstancias como único criterio para la realización de la identidad cristiana lleva inevitablemente a su disolución. Por otra parte, en esa solución está reapareciendo la antigua tendencia de los creyentes a ejercer su influencia directa en zonas de la vida que no son las propias de la fe, tendencia que como se ha demostrado históricamente priva al cristianismo de la eficacia realmente crítica que sólo posee cuando conserva su esencia.

Pero existen otros caminos, que no son ni la nostalgia de -- las formas pasadas ni la disolución de la propia esencia, para la realización de la identidad cristiana en nuestras circunstancias. Dos principios rigen la búsqueda de esos nuevos caminos. La fidelidad viva, sin -- claudicaciones ni concesiones, a la propia fe y la integración no resignada sino gozosa en el mundo propio participando activamente en sus condiciones culturales, sociales y políticas. De esta doble fidelidad surgirá una nueva forma de realización del cristianismo que influirá creadoramente en la marcha de la historia humana.

CONCLUSION

Al final de esta exposición de la realidad del cambio religioso y su influencia sobre la identidad cristiana se destaca una lección -- que queremos proponer como conclusión de nuestras reflexiones.

Una situación de cambio puede ser la condición más favorable para la realización de la vida cristiana. Pero esa situación ha sido en -- muchos casos la ocasión para una pérdida casi total de la identidad cristiana. ¿Cuándo y cómo el cambio religioso que de suyo puede ser promotor de vida cristiana se convierte en factor de disolución?

Los cambios de todo tipo, pero en especial los religiosos inciden sobre la relación de la fe con el mundo. Generalmente en la actualidad esa influencia es percibida bajo la forma de un malestar producido -- por la menor relevancia de la fe en las nuevas circunstancias y, consiguientemente, por una mayor dificultad para vivirla. Esta situación produce en numerosos creyentes el empeño por recuperar a toda costa el prestigio, la audiencia perdida. Y este empeño desemboca en una adaptación del cristianismo, que constituye una rebaja de sus exigencias, una asimilación a las nuevas circunstancias, una pérdida de la propia identidad. Curiosamente, por este camino se llega, además, a lo contrario de lo que se pretendía, a una pérdida de toda influencia real, a una situación de completa irrelevancia. Un cristianismo identificado con el mundo termina por no tener nada que ofrecerle.

Pero en la situación de cambio religioso, la preocupación obsesiva por la diferencia y exclusividad constituye un peligro no menor pa

ra la identidad cristiana. La apertura al otro -testimonio, evangelización, amor desinteresado- es componente esencial de la identidad del cristiano. El cristianismo no es una posesión que haya que conservar, sino una levadura que tiene que hacer fermentar el mundo, una luz que tiene que iluminar. El paso por el otro, la salida de sí es una etapa necesaria del camino cristiano. Sólo quien acepte la muerte de sí puede esperar resucitar; sólo quien muere a su yo pecador puede ser justificado. Por tanto el encerramiento del cristiano en el ghetto de unas mediaciones que no se confrontan con la situación y que no cambian, la renuncia a lo otro, al exterior de sí mismo, no es el camino que conduzca a la identidad cristiana sino a la momificación del cristianismo. A fuerza de proponerse preservar la identidad cristiana se termina por pervertirla.

Pero toda esta discusión sobre la identidad cristiana puede producir una impresión extraña a quien está familiarizado con las mejores expresiones de la tradición religiosa. Esta preocupación por la propia identidad ¿es realmente sana? ¿Quién nos dirá en definitiva quienes somos actualmente los cristianos? ¿La opinión de los demás? ¿Nuestra propia conciencia? ¿Quiénes somos, pues, los cristianos hoy? ¿Esa masa perpleja, desorientada, acomplexada que ven nuestros contemporáneos y que les hace preguntarse a algunos desde fuera: "¿ha perdido la Iglesia su alma?" y a otros lamentar, desde dentro la "descomposición del catolicismo", o ¿somos por el contrario, ese fermento de esperanza, de alegría, de libertad y de justicia que admiramos en los mejores testigos del cristianismo? Probablemente no hallaremos la respuesta ni en la nueva reflexión ni en la confrontación con los otros. Bonnhoffer lo ha expresado bellamente en un poema escrito en su prisión (14):

"¿Quién soy? Me dicen a menudo
que salga de mi celda
sereno, risueño, fuerte
como un noble sale de su palacio...
¿soy realmente lo que los otros dicen de mí?
¿o soy lo que yo mismo sé de mí?
Intranquilo, lleno de ansiedad, enfermo...
ambriente de colores, de flores, de cantos de aves,
sediento de buenas palabras y de cercanía humana...
¿Quién soy? ¿éste o aquél?...
¿Quién soy? Las preguntas solitarias se burlan de mí.
Sea quien sea ¡Tu me conoces! ¡Yo soy tuyo, oh Dios!"

#####

NOTAS

- 1.- Sobre el cambio de las religiones cf. G. Landzkowski, Benennung und Wandel der Religion, Dusseldorf, 1971.
- 2.- Para el estudio histórico del tema de la esencia del cristianismo cf. H. Wagenhammer, Das Wesen der Christentums, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, Mainz, 1973.

- 3.- Cf. por ejemplo, los discursos de Pablo VI con ocasión de la apertura de la segunda y tercera sesión del Concilio.
- 4.- Cf. por ejemplo, J.P. Sartre. El existencialismo es un humanismo, 1946 o E. Tierno Galvan, ¿Qué es ser agnóstico?, Madrid, 1975, pp. 65-85 para un humanismo agnóstico.
- 5.- La tradición budista se expresará así por ejemplo: "Nunca digas o pienses que tu propia religión es la mejor. Nunca denuncies la religión de los demás... más bien honra todo lo que en ellos es digno de honor". S. Radakrishnan. Y en el Corán podemos leer: "De verdad, ya se trate de los musulmanes, de los judíos, de los cristianos o los sabeos... con tal de que crean en Dios y en el último día y obren rectamente tendrán su recompensa (Sura II, 59).
- 6.- O.c., 120, 136-137.
- 7.- Radakrishnan, o.c. 187-188. (El surayado es nuestro.)
- 8.- Cf el comentario y el elogio de la expresión en Tonybee, Le Christianisme et les religions du monde, París, 1956, 130-131.
- 9.- Sobre el sincretismo y sus peligros puede leerse Visserit Hooft, -- L'Eglise face au syncrétisme, Ginebra, 1964.
- 10.- Referida por Fr. Heiler en el prólogo a la obra póstuma de Soderblom, Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, 1966, V, XX.
- 11.- Mohler cit. en J. Ratzinger, El nuevo pueblo de Dios, Barcelona, 1972 397.
- 12.- Cf. por ejemplo, N. Soderblom, o.c. 328-337.
- 13.- Cf. la ejemplar valoración del elemento del escándalo en S. Kierkegaard Ejercitación del cristianismo, Madrid, 1961
- 14.- Resistencia y sumisión, Barcelona, 1963, pp. 210-211.

##***

*CIRCULO DE ESTUDIOS *

SEMANA: "MARXISMO Y CRISTIANISMO"

"EL MARXISMO ¿COSMOVISION O METODO?"

Por: Alfonso Alvarez-Bolado.

- - -

ENTENDIMIENTO DEL MARXISMO

Creo que una de las preocupaciones que subyacen a este tipo de conferencias es la compatibilidad, o no compatibilidad gradual, entre marxismo y cristianismo; sin embargo, yo no quisiera presentar el tema de hoy de una manera tan polarizada. Si el marxismo es preferentemente una cosmovisión global metafísica aunque sea materialista, o un instrumento de comprensión y transformación de una sociedad intrínsecamente conflictiva o antagónica, es una pregunta que nos interesa a todos, cristianos y no cristianos, y no en último término a los propios marxistas; esta pregunta, sin embargo, y quizás es donde puede estar la poca originalidad que pueda tener lo que yo voy a decir hoy, esta pregunta de si el marxismo es preferentemente una cosmovisión global o metafísica, aunque materialista, de la existencia o una metodología para la transformación, concretamente de la sociedad capitalista, no es una pregunta reciente, es una pregunta que, a mi juicio, recorre las tradiciones marxistas desde Marx y Engels, y llega en estado activo a los diversos programas de los distintos partidos españoles marxistas contemporáneos, de los cuales creo que les van a hablar el último día. Por ello, en definitiva, subyace a lo que yo voy a decir esta pregunta; no podemos hablar simplemente de marxismo, tenemos que preguntarnos siempre ¿de qué marxismo se habla? Pero me parece importante que entendamos bien este planteamiento que acabo de hacer. Partamos de nuevo, entonces, de la contemporaneidad.

Los últimos años hemos oído fuera y dentro de España, muy frecuentemente, definir así al marxismo: el marxismo no es ningún sistema dogmático, el marxismo es sólo una metodología científica que trata de comprender los problemas de esa sociedad intrínsecamente antagónica o conflictiva que es la sociedad capitalista para, mediante la comprensión teórica y el tratamiento práctico adecuado, ayudar a esa sociedad a superar esas contradicciones y hacer el tránsito hacia una sociedad sin clases, si Vds. lo quieren así, o una sociedad en la que los privilegios no estén estructuralmente preservados. Esto se suele decir muchas veces,

y quienes dicen esto se preguntan: si el marxismo es esto y, ante todo, esto ¿por qué tantos discursos sobre su compatibilidad con el humanismo en general y con el cristianismo en particular? Pero si cogen Vds. cualquiera de los programas políticos de los partidos actuales que están a la izquierda del partido comunista; si cogen vds., por ejemplo, el programa manifiesto de la O.R.T. pueden leer enseguida que el programa que la O.R.T. defiende es un programa que concibe que el materialismo debe ser entendido como una filosofía cosmovisiva, como un materialismo dialéctico, y que sólo dentro de esa concepción filosófica cosmovisiva se legitima el uso adecuado del materialismo histórico como metodología de la transformación. Después, entonces, es coherente que desde partidos similares a la O.R.T. quizás el P.T. etc., se ponga nuevamente la cuestión de si esa forma de concebir la existencia tan global es compatible con el idealismo cristiano, con la concepción cristiana de la libertad, con la concepción cristiana de la transcendencia.

Yo trataría de decir, por tanto, que nos equivocamos cuando entendemos el marxismo como una tradición monolítica; hay que hablar de las tradiciones marxistas y había que empezar a hablar de las tradiciones marxistas con los propios fundadores del marxismo, con Marx y Engels, - que a pesar de todo me parecen sumamente interesantes. Normalmente se está de acuerdo hoy en que habría que forzar la lectura de Carl Marx para ver en él lo que usualmente se entiende por un materialista dialéctico.

El especialista Irving Fletcher, que ha realizado esa magnífica - antología de textos premarxistas, marxistas y del pensamiento marxista contemporáneo, escribe a propósito del materialismo dialéctico que cuando Stalin se forzaba por mostrar que el materialismo dialéctico como él lo entendía estaba ya en los fundadores del marxismo, no le fue difícil la cosa con Engels, pero con Marx tuvo que apelar a unos textos escasos que se contienen en el libro de la Sagrada Familia del año (si no me -- equivoco) 1947-48, en los que, en esos textos incluso de la Sagrada Familia, queda ciertamente claro que Marx es un materialista, que Marx -- cree que el desarrollo de la ciencia y de la filosofía occidental en -- los siglos XVII y XVIII ha conducido al rechazo del pensamiento teológico, del pensamiento cristiano, del pensamiento metafísico y de toda posible transcendencia, y que han llevado a un nuevo concepto humanista, de un humanismo real que es el materialista, piensa Marx, que se confunde con la tradición del socialismo y del comunismo. Marx ciertamente -- piensa eso, pero vayamos despacio.

Como ven vds., la apelación que hace Carl Marx al materialismo va en este sentido; a él le parece, como le parece a Bertrand Russel cien años después, a un hombre que no es marxista, que la dinámica de la ciencia y la filosofía occidentales del siglo XVII al XIX llevan a una concepción que podríamos llamar sensualista y materialista del hombre, a un nuevo epicureísmo, a una cosmovisión sin dioses. Esto es verdad, pero necesita Marx poner este materialismo cosmovisiva que él no inventa, sino que cree heredar de la filosofía burguesa del XVIII y el -- XIX; lo tiene que poner como premisa de su concepción del propio sistema, como aparato conceptual teórico y práctico para una transformación de la sociedad capitalista. Esta yo es otra cuestión; a medida que avanzan las obras y los años de Marx, la comprensión que él tiene de su sis

tema de crítica económica, política, social y cultural es cada vez más positiva, más funcional, más concretamente referida a un análisis de -- las contradicciones de la sociedad capitalista, en cuanto contradicciones dinámicas que él cree que importan ya en el presente la futura resolución de la sociedad capitalista y su tránsito a otra clase de sociedad que él llama socialista, pero que ni siquiera se atreve dogmáticamente a delinear en sus rasgos más característicos.

Junto con esto, los críticos de la obra de Marx han visto claramente que hay también una modulación, una evolución de la forma en que él concibe la crítica de la religión desde su sistema. El Marx maduro, el Marx viejo, sigue siendo si Vds. quieren tan feo como el Marx joven, pero hay una diferencia en su forma de hacer la crítica de la religión: -- mientras que en los primeros escritos él comprendía un tanto especulativa, metafísicamente, hegelianamente, a la religión como raíz de la religión humana, en "El Capital" y en obras parecidas la ve como una expresión más de la alienación humana; pero no la alienación radical, la alienación fundante de todas las otras. No es que Marx se haya acercado más a la religión, es que se produce menos dogmático, menos cosmovisional en su crítica, más funcionalista; podríamos decir quizás que él es ateo porque es hombre de su tiempo, y de un cierto sector de la inteligencia de su tiempo es la izquierda intelectual burguesa, y toda ella casi en bloque es atea, pero Marx no parece en los últimos años de su vida necesitar el ateísmo como premisa especulativa de su crítica a la sociedad capitalista.

Una cosa muy distinta es la que ocurre con Engels, que participa en la tesis del materialismo histórico de su camarada Marx, es decir, comprende de la misma manera la crítica a la sociedad capitalista, comprende de la misma manera el materialismo histórico como ciencia de alguna manera positiva, como análisis crítico metodológico de unas ciertas contradicciones constatables en la sociedad capitalista que la llevan a su disolución; pero la comprensión que Marx tiene de lo que él llama materialismo dialéctico Marx; tendríamos que notar primero que el materialismo dialéctico de Engels es una basta extrapolación especulativa del -- cientismo evolucionista de la época; repito esto, el materialismo dialéctico tal como lo entiende Engels es una basta extrapolación especulativa del cientismo evolucionista de la época. Vayamos primero con esto. Es el tiempo en que confluyen la dialéctica Hegeliana y la teoría de la evolución de Darwin; Engels no es solamente un científico y un admirador de la ciencia; en sus escritos podemos palpar la deformación típica del -- tiempo, a la que llamamos cientismo, es decir, una concepción extralimitada de las posibilidades de la ciencia, de la positividad de la ciencia. Y sirviéndose del basto instrumental especulativo que ha creado Hegel, -- de la dialéctica Hegeliana del espíritu, lo que hace Engels es armar especulativamente con el aparato conceptual Hegeliano una teoría general -- de la evolución que va desde una materia totalmente ignota hasta predecir la muerte del hombre, una especie de terno-retorno, la muerte del -- hombre y, quizás en esa dialéctica de la naturaleza, la nueva creación por la naturaleza del hombre. Como ven Vds. se trata de un auténtico sistema metafísico, eso sí, materialista; esto es completamente distinto a la actitud de espíritu en la que se mueve Marx por lo menos al final de su vida.

Seríamos injustos si no reconocieramos a Engels la función que hoy llamaríamos de teoría de la ciencia, que cumple en su momento el materialismo dialéctico tal como él lo comprende. Creo que ha sido Manuel Sacristán el que ha llamado la atención sobre esta función teórico-científica del materialismo dialéctico tal como lo comprende Engels; Engels insiste en que es preciso que el saber dignifique; gracias a la comprensión de que ciertamente los seres mundanos son distintos, no podemos homogeneizar el Cosmos, el Cosmos es vario, es incluso antagónico y contradictorio, pero por debajo de esa contrariedad múltiple de los seres, de lo material y de lo que llamamos espiritual, de lo humano y de lo -- animal, del amor y del odio, corre un único ser. Emplea incluso la palabra "ser" que dialécticamente se muestra y se une en todas esas diferencias.

De alguna manera, en la teoría de la cosmovisión del materialismo dialéctico tal como lo entiende Engels, hay un postulado epistemológico de que todo lo que nosotros llamamos creación, todo el Cosmos, incluido el hombre, no necesita como principio explicativo un recurso extraño a la ciencia, y en este sentido creo que el materialismo dialéctico de -- Engels cumple una función teórico-científica necesaria y que hoy muchos encontraríamos, dentro de ciertos límites, muy justificados; pero creo que es mucho más importante estudiar la función que en Engels cumple el materialismo dialéctico. Respecto al materialismo histórico como metodología de la revolución o, si quieren vds., de una manera sencilla, creo que sería interesante estudiar la función cultural y política que cumple en Engels el materialismo dialéctico.

LA LUCHA DE CLASES

Funcionalizar, como Marx lo ha hecho, la lucha de clases y su teoría es algo extremadamente riguroso, extremadamente científico, pero -- quizás sólo inteligible por espíritus muy sutiles. ¿Entenderá el obrero -- el obrero que vive todavía muchos residuos religiosos, el obrero todavía dependiente de las capas dominantes de la sociedad -- el discurso de Marx? La forma, en cambio, en que Engels concibe el materialismo dialéctico ontologiza la lucha de clases, la legitima definitivamente dándole la categoría de ritmo cósmico (no se si vds. me entienden). Si resulta que Engels descubre que hay una ley en la naturaleza por la cual siempre hay contrarios, y no se supera la contradicción más que a través de la -- lucha, pero a través de la lucha se llega a la nueva fase natural, entonces se puede explicar de una manera relativamente sencilla que la lucha de clases no es el resultado simplemente de un análisis extraordinariamente filosociológico, sino que es un ritmo cósmico, un ritmo casi sagrado en un mundo donde no hay Dios; sin embargo, la lucha de clases no es simplemente una necesidad social en una determinada época, sino que es un ritmo físico y metafísico que se impone porque es ley natural. Quizás es posible ver en esta función que cumple en Engels, y durante varios -- años en la tradición marxista, el materialismo dialéctico a través de algunos textos que le ha escogido del pensador marxista Joseph Dichgen: es un gran popularizador de Engels y de Marx hacia finales del XIX, y tiene un libro, del que voy a leer algunos párrafos, que se llama "La religión

de la social democracia".

Ya saben que lo que nosotros llamamos ahora comunismo se llama social democracia, prácticamente hasta el triunfo de los soviets y de los bolcheviques en Rusia. La cosmovisión materialista -describe Dichgen- es tan antigua como la increencia religiosa: ambas en nuestro siglo se han transformado desde lo grosero hasta alcanzar una consistencia y una pregnancia científica, y, respecto a esto, la erudición académica no -- tiene comprensión alguna porque las consecuencias democráticas contenidas en el materialismo amenazan su valiosa posición social. Verán vds. que ésta es una forma de argumentar que se uso mucho hoy, aunque de -- otra manera, y que encontramos aquí de una manera muy clara.

Que la cosmovisión materialista se ha transformado en riguroso saber científico en el siglo XIX, es algo que no quieren comprender los -- académicos, que no quiere comprender la ciencia académica porque los -- académicos tienen una valiosa posición social y, curiosamente, este materialismo es democrático; quizás entre las muchas cosas que se han dicho de la democracia en España este año, todavía no se le ha llamado materialismo.

"El claro conocimiento de cómo se construyen los espacios mentales dice un alemán, nos sitúa en un punto de perspectiva que es independiente de los dioses, de los libros y de los hombres, ya que esta ciencia disuelve el dualismo entre espíritu y materia; quita a la hasta ahora tradicional división entre dominantes y dominados, entre opresores y -- orpimidos, el último apoyo teórico, (voy a leer hasta el final, después comento), quien quiera retirar al sistema religioso de su mapa de explicación del mundo tiene de nuevo que situar un sistema -esta vez, uno racional- en su lugar". Un breve comentario a estas frases de Dichlen: ¿A qué se refiere cuando habla de que cuando se ha conocido cómo están construidos los espacios mentales, uno queda independizado, se independiza de los dioses, de los libros y de los hombres? Se refiere simplemente a la teoría marxista de que la forma de pensar es un reflejo de la forma del ser social; no existen ideas eternas, las ideas de los hombres, aun las más dilatadas, las más anchas, las que parecen darle mayor libertad, son el reflejo de una trama social, pero no es tanto eso lo que nos importa como la afirmación de que esta ciencia del materialismo dialéctico nos da la independencia frente a los dioses, frente a los libros y -- frente a los hombres; esto es lo importante: la función política del materialismo dialéctico.

Quizás para entender esto que dice aquí Dichken tendríamos que hacer algunas citas, del uso que hacían los hombres políticos del tiempo, del derecho natural y de la religión; podríamos citar, por ejemplo, las palabras de Montalambert, que dice que sólo si los hombres creen en el Dios de los Diez Mandamientos, sólo en ese caso, se puede conservar la propiedad privada tal como ella es; entonces, en el tiempo -esto de - Montalambert en la Asamblea francesa- que un Piers dice: "realmente, es espantoso lo que los proletarios tienen que soportar si no se les da el consuelo de la religión"; y añade Piers: "al cristianismo le ha discutido sus dogmas mucha gente, pero su moral, en cuanto asegura el consuelo del pobre y su tranquilidad, nadie se lo discute, todo estado lo

acepta y lo retiene porque es el único camino". Es decir, no comprendemos la radical protesta de la tradición proletaria y de los hombres representativos de esta tradición, mientras no entendemos que los dioses en aquel tiempo son muchas veces usados para una legitimación de sistemas y estructuras sociales, enormemente injustos a todas luces; segundo, mientras no entendemos que las ideas que circulan y se expresan en los libros constituyen tremendos instrumentos de dominación y de domesticación de los hombres oprimidos; mientras no entendemos que muchas - de las mejores cabezas de Europa, en el siglo XIX, son enormemente conservadoras y no han visto de manera profunda y con gran perspectiva la capacidad de transformación social que ha nacido con la revolución industrial y con la revolución proletaria.

Entonces, realmente era preciso liberarse del uso que se hacía de los dioses, de muchas filosofías convencionales, de los hombres que -- persistían en sistemas conservadores de dominación, y el materialismo dialéctico es visto como un instrumento político que permite a los hombres de extracción popular, de extracción de las clases proletarias, - el partir de cero, el no tener que contar ni con los dioses, ni con -- los libros, ni con los hombres, para legitimar su protesta, su revuelta social, su deseo de transformación de la sociedad en que vivimos. - Es lo que expresa a continuación Dichken diciendo que "en la medida en que se ha suprimido la jerarquía espíritu materia, en la medida en que con Hegel, con Marx y con Engels, ha quedado superada la jerarquía espíritu y materia, no puede haber ya ningún sistema que legitime estructuralmente la dominación de unos hombres sobre otros, cosa a la que se han prestado ciertamente todos los sistemas metafísicos hasta el tiempo de Marx, desde Platón hasta Hegel".

Ahora bien, esa función política del materialismo dialéctico ¿nace de la ciencia o nace más bien de un instinto de lo que es la legitimación?; es decir, ¿es un uso científico o es un uso político? y ¿es - un uso científico de una filosofía o es un uso político de una ideología, en este caso la de las clases populares? Esta es la pregunta a hacerse. Entonces, lo que hemos dicho nos posibilita el juicio sobre lo que ha llegado a ser el materialismo dialéctico en la Unión Soviética, ya desde Lenin pero especialmente de Stalin. Voy a facilitar el análisis mediante una cita de Marcuse, ya muy conocida: "en el marxismo soviético la misma dialéctica sufre una profunda transformación de sus - funciones, de forma que de ser un pensamiento crítico pasa a cosmovisión universal y método universal con reglas estrictamente fijadas, y esta transformación destruye la dialéctica más que cualquier revisionismo". Esto corresponde al marxismo que se exporta en la Unión Soviética y que pasa de ser teoría a ser ideología; es un juicio muy duro, pero es hoy compartido no sólo por marxistas de tipo Marcuse, sino en general por el marxismo occidental.

El uso que se ha hecho en la Unión Soviética desde Lenin, y especialmente desde Stalin, del materialismo dialéctico; el catecismo del materialismo dialéctico que ha creado la Unión Soviética, da lugar a - un uso ideológico y, por otra parte, al estado confesional ateo que todos conocemos, y que no solamente existe en Rusia sino también en muchos de los países del Este; lamentablemente, pero existe.

Sin embargo, ésta no es, como hemos venido creyendo y como se ha dicho muchas veces, la única tradición marxista. Ya el año 20 en su libro "Problemas Marxistas", Max Adler había reivindicado el marxismo como ciencia positiva, como metodología de la transformación de esta sociedad capitalista llena de antagonismos, como metodología que estudia sus antagonismos, que en su estructura estudia la dinámica de su antagonismo y ayuda a esa dinámica a ser resuelta. Y en 1.931, Karl Kost - había denunciado el uso anticrítico de la tradición materialista por Lenin; según todos estos, la cuestión de la concepción atea del marxismo es una cuestión independiente, en principio, del marxismo como ciencia o del marxismo como metodología para la transformación social. Se puede ser ateo y muchos de ellos lo son; pero el materialismo histórico no tiene que ver con una cosmovisión global metafísica que explica todo desde la materia como antes explicó todo desde el espíritu.

El marxismo es una tradición de ciencia positivo, el marxismo es una crítica que intenta morder en las contradicciones reales que están ahí, y para ello no se necesita previamente ser religioso o arreligioso; esto, entonces, nos explica por qué han sucedido en los últimos 30 años, en Europa, una serie de fenómenos sobre cuya significación hay que preguntarse muy seriamente. Primero el abandono de la confesionalidad cosmovisional marxista por los partidos socialistas, marxistas pero no comunistas; la cosa empieza hacia los años 50 con el Congreso de VatGodesberg, donde el socialismo alemán renuncia de una manera clara y tajante a su confesionalidad cosmovisional marxista y, sin embargo, no renuncia al marxismo como metodología de la transformación histórica, aunque, la verdad, no es que se distingan los socialistas alemanes por el uso que hagan del materialismo histórico metodológico.

En Francia la cosa no ha sido tan llamativa ni tan flagrante. Mitterrand, en junio pasado, se pudo permitir, cuando el llamamiento que hizo Marchais al electorado católico, el decir que el partido socialista francés no tenía por qué apelar a los católicos como alguien que está fuera; podrían estar dentro ya que el socialismo francés se considera confesional, cosmovisionalmente marxista, aunque no renuncia al -- marxismo como metodología de la transformación de la sociedad capitalista.

EL EUROCOMUNISMO

Pero es, naturalmente para nosotros, mucho más atractivo ver lo que ha pasado con el mal llamado eurocomunismo; digo mal llamado eurocomunismo porque a los eurocomunistas, normalmente, ese nombre no les gusta, ellos prefieren decirlo así; esto que ahora llamamos eurocomunismo es la tradición marxista radical que opera ahora en los países con un capitalismo y una democracia avanzadas; entonces, en esos países de capitalismo y democracia avanzados, no sólo europeos, también, por ejemplo, en el Japón surge esa especie de marxismo que es el eurocomunismo. Me imagino que conocen vds. que los verdaderos protagonistas de este fenómeno han sido los marxistas comunistas italianos y españoles; quizás en este momento tal vez más los españoles que los italianos,

pero los dos conjuntamente, y que muchas de las fricciones que han tenido los partidos comunistas italianos y españoles con el francés venían de que el francés se entendía mucho más dentro de la tradición soviética, mientras que el partido comunista español y el partido comunista español y el partido comunista italiano han tenido siempre una gran reticencia frente a ciertas formas, frente a ciertas prácticas políticas de la U.R.R.S. y ciertas formas de comprensión de la tradición marxista de la R.R.R.S.

¿Cuál es la tendencia entonces en el eurocomunismo? Es muy claro: a que predomine no la tendencia Engels, sino la tendencia al último Marx; no la tendencia soviética, sino en cierto sentido algunas de las mejores tesis de los marxistas revisionistas. Se insiste así, por ejemplo Manolo Azcárate, que el marxismo debe ser comprendido ante todo como una metodología concreta para el tránsito crítico de la sociedad capitalista al nuevo estilo de sociedad socialista, pero no como una cosmovisión global para siempre, de toda época, y que nos diga todo sobre el hombre.

En correspondencia con este fenómeno se empiezan a entender tesis capitales del materialismo histórico de otra manera: una de ellas ha sido la dictadura del proletariado; ¿por qué? ¿Por motivos puramente tácticos, por motivos nacidos de la experiencia histórica de que en Europa no se desean más dictaduras, ni siquiera del proletariado? Evidentemente que esto pesa en la transformación de estas tradiciones marxistas occidentales, pero no se trata de pura táctica, hay algo mucho más serio, y es que efectivamente quizás la tesis de la dictadura del proletariado, en todo su rigor, sólo es posible dentro de una comprensión como la de Engels; absolutamente global, materialista, sólo es posible cuando la categoría Hegeliana del hombre comparece ante el juicio universal, como juicio que continuamente sucede en la historia; lo que -- los cristianos llamamos el Juicio Universal es para Hegel el juicio -- que continuamente se produce en la historia.

Dentro del materialismo dialéctico, Marx y Engels hacen protagonistas de ese juicio universal al proletariado como clase; pero, evidentemente, cuando se desmitifica el materialismo dialéctico es mucho más difícil concebir mesiánicamente al proletariado y hay muchos hechos históricos que llevan a una reconsideración del protagonismo del proletariado, no en el sentido de que el proletariado hoy no tenga su papel insustituible en la transformación social, sino que ese papel no es únicamente de él y esto se está demostrando en las sociedades democráticas industriales avanzadas.

Finalmente, esta especie de autocrítica lleva al intento de una desconfesionalización del ateísmo comunista. En este sentido es muy interesante el documento del PSUC, del Partido Socialista Unificado de Cataluña, que es prácticamente la versión catalana del Partido Comunista de España, en el que se declara explícitamente que la causa del proletariado ha padecido por el hecho de haberse unido comunismo y ateísmo de una manera indisoluble, de haberse presentado así; en consecuencia, se llega a tesis tan curiosas dentro de la tradición marxista como son no ya que se admita la militancia de cristianos en el partido, sino

que se admite a los cristianos por su fe. Razonan esto, porque, desde la experiencia histórica del siglo XX, han visto en muchos contextos - históricos claros, que la religión, lejos de ser opio del pueblo, ha sido la motivación histórica completa que ha llevado a determinados pueblos a la protesta racional contra las tiranías.

MATERIALISMO HISTORICA Y MATERIALISMO DIALECTICO

Ahora bien, hay aquí una pregunta (creo que se darán cuenta de que no trato de hacer una apologética del PC). La pregunta que nace es la siguiente: ¿Le va a ser posible al marxismo, si sigue por este camino, mantener la radicalidad del materialismo histórico, la radicalidad de transformación de la sociedad que sí que tiene el materialismo histórico, cuando éste no esté sostenido y cobijado por la legitimación que - le venía del materialismo dialéctico? Esta es una pregunta que me parece seria; yo personalmente, por lo que voto es porque los cristianos y los marxistas, naturalmente, colaboremos, asumiendo los unos críticamente lo mejor de la tradición de los otros, para construir un futuro urgente que está ahí, pero me pregunto: si el materialismo histórico - sigue yendo por este camino, por el que parecen haber entrado los partidos comunistas occidentales, ¿qué es lo que va a salir de ahí? ¿se - le va a poder seguir llamando de una manera rigurosa todavía marxismo? ¿o será una herencia de Marx, que marxistas y no marxistas tenemos que recibir si queremos ser contemporáneos?

La prueba de que este temor, de alguna manera, es válido es que entonces no nos encontramos sólo con posturas como la de los partidos comunistas, sino que nos encontramos a la izquierda de los partidos comunistas, llamando a los partidos comunistas revisionistas, una serie de partidos más pequeños pero más radicales que mantienen el materialismo dialectico como la verdadera matriz cosmovisional, dentro de la cual - es posible la utilización del materialismo histórico como una metodología radical de la transformación de la historia; e insisten: si os librais del materialismo dialéctico, si nos quitais la religión de la social democracia, entonces esa social democracia se va a aguar, va a resultar débil, se la va a tragar el capitalismo avanzado de Europa; y ahí tienen Vds. a la ORT, al PTE, etc. En esta dirección, quisiera justificar uno de los textos a mi juicio más fecundos del magisterio pontificio de los últimos años; es este texto de la Pacem in Terris de -- Juan XXIII.

"En segundo lugar, es también completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico, social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas; porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia; por el contrario, las corrientes referidas al desenvolverse en medio de condiciones mudables se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza. Por lo demás ¿quién -- puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, pueden tener elementos moralmente positivos dignos de apro

bación?" Hasta aquí el texto de Juan XXIII; una última palabra: para mí el problema, como han visto vds., de que el marxismo es preferentemente una cosmovisión o una metodología no es fácilmente responsable; pudiera ser que esta metodología, si no está abrigada por la matriz -- cosmovisional de esa filosofía materialista, no funciona como se espera de ella que funcione; por eso no veo tan claro como ciertos colegas míos, teólogos, que realmente sea clara la compatibilidad de las tradiciones marxistas y de las tradiciones cristianas, pero tampoco me parece posible decir "a priori" que las corrientes actuales del marxismo - no están heredando la vieja tradición marxista de una manera que la hace fructuosa para tareas a cumplir en occidente.

Necesitamos todos ser más críticos, no ser delicuescentes en nuestro compañerismo, presentarnos las tareas históricas que tenemos delante, tratarlas de definir y ser conscientes de que en el tránsito del siglo XIX al XX ha habido muchos instrumentos de pensamiento, creados en el XIX, que tal como fueron creados en el XIX, no nos sirven para las tareas del XX. Nada más.

- - - -

24 de Noviembre de 1.976

(Tomado de grabación magnetofónica).

LEIDO

para vosotros

EL JESUS DE LOS EVANGELIOS

De José Caba

B.A.C. Serie Historia Salutis.1977

"Y vosotros ¿quién decís que soy? Tu eres -respondió Pedro- el Cristo, el Hijo de Dios vivo". Mesías, -Hijo del Hombre, Hijo de Dios. He -- aquí los principales y centrales títulos que son aplicables a Jesús en los Evangelios, cuyo estudio es esencial para realizar un camino ascensional hacia Jesús. El Padre Caba -profesor de Sagrada Escritura en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma- en su anterior obra "De los - Evangelios al Jesús histórico", había establecido con sólido fundamento la aptitud de los Evangelios como vía de acceso al Jesús histórico. En esta nueva obra realiza ese acceso -tan necesario, tan ineludible, para los cristianos.

Se abre esta monografía con una -exposición de la presentación que de la figura de Jesús hace cada uno de los evangelistas. En una segunda parte, estudia los títulos cristológicos fundamentales que los evangelistas atribuyen al Señor. Y en la tercera parte realiza un último y admirable esfuerzo para llegar al núcleo que en los labios y en la mente de -Jesús podrían significar los mismos títulos como descripción de su figura histórica.

El Jesús de los Evangelios, como rayo único de luz se refracta en variedad polivalente -dice el autor- al pasar por el prisma de la diferente redacción.

El evangelista San Marcos muestra un Jesús, Mesías e Hijo de Dios. Lo peculiar de su mesianismo suscita reserva en la proclamación. La naturaleza paciente de su condición de Hijo de hombre provoca la dificultad -de su comprensión. Sin embargo, se -termina confesándole abiertamente -- "Cristo", se manifiesta a sí mismo -como Hijo de hombre, trascendente y sufrido. Precisamente en la culminación de su mesianismo singular, en -el mismo momento de su muerte, se le proclama, por boca de un pagano, Hijo de Dios.

San Mateo, al escribir a cristianos provenientes del judaísmo, subraya en el mesianismo de Jesús su nota de descendencia judaica y ascendencia davídica como hijo de David. Pero no se queda este evangelista en -la concepción judaica, que agota la dignidad del Mesías en ser hijo de -la dinastía real. Presenta otra concepción, la cristiana, que, sin negar la realidad del Mesías como hijo

de David, ve en Jesús al Cristo que es ciertamente hijo de David, pero, además Hijo de Dios.

San Lucas, entre otras muchas facetas, resalta la que le confiere su condición itinerante hacia la ciudad de Jerusalén. Por eso, como profeta, sigue Jesús su camino, hoy y mañana, para terminar allá donde todo profeta debe morir. De allí, a raíz de la muerte de este profeta con el que comienza la nueva época, llegará hasta el extremo de la tierra la salvación de Dios.

San Juan clavará de nuevo su mirada escrutadora sobre Jesús, cuestionándose en torno a su persona. La -- pregunta es sólo el trampolín que le sirve para dar su respuesta precisa. Este personaje Jesús constituye el -- centro del mundo judaico por estar -- en el eje de las Escrituras y dar -- sentido aun al mismo culto de las --

fiestas judías. Pero su influjo vi-
tal se extiende al mundo entero, ya que es el que lo sacia en sus ape-
tencias esenciales y universales de luz, camino, verdad, vida. El secreto último de su misterio radica en su condición de Enviado de Cristo, Hijo del hombre, Hijo de Dios. En la misma persona, en un momento determinado, lo trascendente de la Palabra, que desde siempre estaba en Dios, comenzó a existir junto con lo frágil de la condición humana. Por éste, -- por Jesucristo, nos vino la gracia y la verdad.

Una bibliografía copiosísima au-
tenticamente impresionante, aumenta el valor la imputada aportación teo-
lógica del Padre Caba.

Por: J.L. de Simón Tobalina.-

##***##***##***##***##

EJERCICIOS ESPIRITUALES

Dirigidos por el Consiliario Nacional don Miguel Benzo Mestre, se ha celebrado una tanda nacional de ejercicios espirituales en régimen de internado, en la Casa de Ejercicios del Pinar de Chamartín.

Asistieron propagandistas de toda España. Durante su transcurso -y aprovechando uno de los tiempos libres- se celebró un Consejo Nacional presidido por Abelardo Algara.

+ + + +

