

DAD RAZON DE LA ESPERANZA QUE HAY EN VOSOTROS

INTRODUCCION

«...Estad siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza». Esta exigencia acompaña a la Iglesia a lo largo de los siglos. ¡Dar razón de la esperanza! A cada generación cristiana se le pregunta de nuevo por qué se cree autorizada a hablar de la esperanza. La esperanza que se le ha dado en Cristo no es un sentimiento indeterminado del que cada cual tenga que dar explicación. Si tú no la tienes, tampoco se te puede dar. Mas puede ser articulada y hecha inteligible. Misión con todo difícil para una generación como la actual vinculada a especiales dificultades. Las condiciones de nuestro tiempo se hallan empeñadas en un cambio tan profundo que a la Iglesia sólo le es posible adaptarse a ellas con esfuerzo. Quien pregunta hoy buscando informarse sobre los fundamentos de la esperanza cristiana, no es ya el mismo que encontraron nuestros padres. La respuesta debe, pues, afrontar sus preguntas, sus esperanzas y sus dudas. Tamaña es la misión que apenas si puede ser llevada adelante con éxito. Y es tanto más difícil de superar cuanto que el cambio de presupuestos ha llegado a dejar a la Iglesia misma insegura en su esperanza. Cara a las nuevas exigencias, los fundamentos de la esperanza cristiana se hallan, diríamos, como ocultos. Pues incluso éstos han sido puestos en cuestión, buscando hacer luz nueva sobre la esperanza, de la que ciertamente la Iglesia vive y a la que se agarra asimismo, en una falta fundamental de claridad. Se evidencia una cierta parálisis. Durante mucho tiempo se ha girado en torno a toda clase

de análisis de la situación presente, análisis que antes bien confirman en regla las dificultades antes que abren el camino hacia el futuro. ¿Cómo podrá la Iglesia verse libre para dar una respuesta de la razón que tiene para esperar como hoy le es exigida? ¿Cómo podrá hacer valer *la* esperanza, el sí que la fundamenta, el no que la defiende de la autodestrucción y el hundimiento?

El Consejo Ecuménico de las Iglesias se ha propuesto dedicar crecida atención a estas cuestiones en los próximos años. La Comisión *Fe y Constitución* decidió en su sesión de Lovaina (agosto 1971) realizar un estudio sobre el tema «dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza»¹. Un número lo más extenso posible de grupos de diversos países será consultado al respecto e invitado a expresar su opinión sobre cómo debería hoy la Iglesia dar razón de su esperanza. ¿Qué expresiones son hoy centrales e ineludiblemente necesarias? ¿De qué forma puede ser articulada la esperanza? La Comisión *Fe y Constitución* se ha propuesto la animación de todo esto con el convencimiento de que, en lo que hace a dichos interrogantes, las Iglesias se hallan más cerca unas de otras de lo que ellas mismas suponen. Si tan grandes y desalentadoras pueden ser las dificultades de una respuesta, son al menos dificultades que a todas les son comunes y las vinculan entre sí. ¿Qué sentido tendría, pues, que las abordaran por separado? Ellas pueden, empero, descubrir en el curso del proceso que, frente a las respuestas comunes que hoy deben ser ofrecidas, pueden hallarse en el trasfondo algunas diferencias hasta ahora pendientes. El dar razón común de una común esperanza puede ahondar la comunión, que la esperanza común crea ya de hecho, y conducir a una unidad más esclarecida en mayor proximidad.

Las proposiciones siguientes² representan un intento de describir en mayor cercanía el estudio y de facilitar el trabajo de los próximos años. ¡Que nadie espere ya aquí una respuesta! Una respuesta no la puede dar desde el principio cada uno en particular. Debe más bien surgir de todas las Iglesias. El estudio decidido por la Comisión *Fe y Constitución* puede quizá ofrecer una

1. Ver *Lovaina 1971*, cuaderno de *Oekumische Rundschau* 18-19 (Stuttgart 1971) p. 239 = *Istina* 1971.

2. Fueron presentados en la primavera de 1971 como *Hoover-Lectures* en Chicago y Los Angeles. Las *Hoover-Lectures* han sido posibles gracias a una Fundación; su misión consiste en ofrecer una contribución a la unidad de la Iglesia.

aportación que comience por tomar la forma de una respuesta. Este es en todo caso el objetivo propuesto. Un primer balance debe llevarse a cabo en el verano de 1974. El Consejo Ecuménico tendrá así una particular ocasión de hacer objeto explícito de estudio la razón común de nuestra esperanza. Pues el movimiento ecuménico es por una parte corresponsable de que las Iglesias avancen hoy tan difícilmente a una respuesta concluyente. Y por otra parte, el Consejo es el único camino que permite quizá conducir a una renovación. ¿Por qué una corresponsabilidad en dilema? El dilema es manifiesto. Las Iglesias se han acercado en las últimas décadas. Han llegado a tomar conciencia de que no les sería posible ser por más tiempo Iglesias en solitario. El encuentro de unas con otras ha puesto de relieve con mayor claridad los límites de la propia tradición, que no puede presentar y desplegarse ya con la misma entidad inquebrantable libre de hendiduras. El movimiento ecuménico tenía en ello algo de disolvente, en cuanto que imposibilitaba un desarrollo rectilíneo de la herencia confesional propia. Pero no le ha sido sin embargo posible todavía vencer las diferencias confesionales ni llegar a un testimonio común de la esperanza. La comunidad ecuménica se ha visto así forzada a un lenguaje minimalista. Cierto que todas las Iglesias que pertenecen al Consejo Ecuménico confiesan a Jesucristo como Dios y Salvador, y que esta corta formulación de fe ha sido posteriormente ampliada con algunas adiciones. Pero estas declaraciones no son, en el sentido limitado del término, una confesión de fe, sino más bien una referencia a aquella fuerza mediante la cual las Iglesias buscan su unidad³. ¡Búsqueda tan sólo de la unidad! Las oposiciones no quedaban vencidas por esta simple referencia común. Continuaban su vida aparte, sacudidas por el movimiento ecuménico, pero sin grandes logros cara al cambio.

La base del Consejo Ecuménico no podía por esta razón desplegarse realmente. La consideración sobre la identidad de las Iglesias quedaba siempre obstaculizada en el camino, e incluso se hacía prevalecer la identidad de cada Iglesia particular contra el plan de la Comisión *Fe y Constitución*. La libertad para dar razón común de la esperanza quedaba bloqueada desde el principio. El esfuerzo se veía así con frecuencia interrumpido antes

3. R. Bultmann, *Das christologische Bekenntnis des Oekumenischen Rates*, en: *Evangelische Theologie* 1951/52, 1-13; W. Theurer, *Trinität und Oekumene. Eine dogmatische Studie zur Basis des Oekumenischen Rates der Kirchen*, Bergen/Enkheim 1967.

de que se hubiese llegado a las necesarias confrontaciones, por no decir antes de que se hubiesen planteado. Por esta razón, el movimiento ecuménico tiende en cierto modo a colocar entre paréntesis una respuesta que dé razón común de la común esperanza, a suponerla irresoluble. Las declaraciones de las asambleas ecuménicas se contentan siempre con referencias sumarias e indiscutibles y con simples indicaciones. Esta deficiencia de articulación tendrá a la larga una repercusión negativa. Lo que fue primeramente una necesidad impuesta, se convertirá finalmente con la costumbre en un silencio que no pone a salvo la esperanza movilizándola, sino que más bien la oculta; e incluso puede hacer perder, por ello, a la acción su efectividad como testimonio.

¿Qué debe suceder entonces? Es comprensible que algunos tengan una cierta desconfianza del movimiento ecuménico, temiendo por la confesión de fe en Jesucristo. Aumentan las voces que en las diversas Iglesias claman por una clara e inequívoca confesión de fe. «Ningún otro Evangelio». «Defender la fe contra su disolución en el escepticismo». «Esperanza en el Reino de Dios contra las ilusiones de una acción política y social». Este nuevo movimiento se apoya sólo en rarísimos casos en una vuelta a soluciones confesionales del pasado. El énfasis se pone más bien en la identidad del Evangelio como fuerza espiritual a conservar y en la protección ante cada confusa alienación. El núcleo irrenunciable y permanente en cualquier cambio del mensaje debe ser conceptualmente puesto de relieve. El movimiento puede así comportar enteramente a su manera un carácter ecuménico. Pues, si esta llamada a la confesión de fe en las diversas Iglesias puede tomar también formas diversas, la intención común es asimismo que el movimiento supere las fronteras de la Iglesia.

Si esta reacción es bien comprensible, no ofrece sin embargo una solución verdadera. Si bien es cierto que llama a la Iglesia de forma impresionante al cumplimiento de su misión recordándole «en todo tiempo» ... dad razón de la esperanza que hay en vosotros. Dicha reacción efectúa a este propósito una importante e incluso indispensable contribución. Pero no es muy satisfactoria, porque se halla tanto menos orientada hacia el futuro. Es una re-acción. Se ancla en la falta de libertad, mientras enfrenta a los cristianos que «todavía» creen esto o aquello con aquellos otros que no hacen ya «nada más». A este convencimiento se llega mediante la eliminación de los problemas que

se plantean de forma inevitable. El movimiento se inclina a minimizar la exigencia de futuro. Opta por un no allí donde Dios tiene quizá algo nuevo que decir a la Iglesia. Acogerse a las declaraciones centrales de la Escritura es sólo el primer paso. La necesidad de una interpretación abierta al hoy y al mañana no puede ser con esto eludida.

¿No ha de buscarse entonces la respuesta de una común esperanza en el movimiento ecuménico? ¿No podría darse razón de nuestra esperanza lo más pronto posible si se recorre el camino del movimiento ecuménico hasta el final? A pesar de las contradicciones mencionadas, puede contarse con algunas previsiones fundamentales. Las Iglesias se hallan ya reunidas en una comunidad provisional. Han comenzado a enfrentarse en común al menos con algunos problemas. Ellas podrían intentar afrontar en esta comunidad ofrecer una respuesta común de la esperanza que hay en nosotros. Y podrían, después de probar como impracticable el camino de retorno a posiciones confesionales del pasado, tratar de encontrar una respuesta adecuada. Para ello se exige sin embargo, que las Iglesias rompan con un retorno a posiciones pasadas, y afirmen la comunidad que de hecho las vincula ya. No les es permitido quedarse a medio camino. Es preciso levantar el freno que las detiene ante una común confesión de fe. Pues si ha de lograrse una respuesta común de la esperanza cristiana, ha de serle permitido intentarlo a una comunidad cuyos miembros se saben mutuamente obligados a ella. Podría darse un paso decisivo, si las Iglesias tomaran conciencia consciente y enérgicamente de la tarea que propone la primera carta de Pedro. ¿Qué puede, en realidad, impedirlo?

I

¿QUE DEBE ENTENDERSE POR «DAR RAZON DE VUESTRA ESPERANZA»?

Las palabras «dar razón de vuestra esperanza» están tomadas de la primera carta de Pedro. Están tomadas, sin embargo, como lema, y por ello no serán utilizadas siempre en su significación concreta exegética. Servirán como denominación común de la tarea que tienen por delante las Iglesias. ¿Cómo puede ser estructurada la esperanza que nos ha sido dada en Cristo? Podrían haberse elegido otros muchos lemas. Las palabras de la

primera de Pedro se distinguen, sin embargo, por diversas ventajas. En primer lugar desde el punto de vista negativo: están bastante menos cargadas, que otros conceptos, como confesión, testimonio, etc., de significaciones adherentes, y se presentan más propias para tratar el tema de forma imparcial y sin prejuicios. Además, desde el punto de vista positivo, ponen de relieve que la esperanza no puede ser anunciada jamás independientemente de la persona de los creyentes. No es una teoría de la que uno puede desprenderse, sino una esperanza que existe «en uno mismo». La fórmula indica también que la esperanza debe hallarse en relación al otro. La confesión de fe no descansa en sí misma, sino que es respuesta a los interrogantes planteados. Es el resultado de un diálogo permanente. La elección del lema ofrece, por tanto, a la reflexión desde el principio una cierta orientación.

Una mirada rápida al contexto exegético, a pesar de esta delimitación general, puede ser de utilidad. Las palabras se hallan en la primera carta de Pedro en un contexto determinado. Las comunidades de las que se habla en la carta se encuentran en un entorno hostil. La persecución y el sufrimiento pueden irrumper en ellas en cualquier momento. El autor de la carta les indica de qué forma deben comportarse en una situación semejante. Les advierte de la fragilidad de la mera paz externa. Ellos no deben responder al mal con el mal. Deben evitar escándalos innecesarios. Si tienen que sufrir, lo harán como los inocentes, a quienes nada malo puede reprochárseles. Pero tampoco deben dejarse amedrentar. Antes bien, han de proceder con razonamientos y respuestas francas cuando alguien les pregunte; la razón de su esperanza debe hacerse notar tanto por la franqueza como por un honesto comedimiento. Para ello necesitan preparación interior. Han de conservar sensatamente a Cristo el Señor en sus corazones. Esta razón de su esperanza debe manifestarse hacia afuera desde el trato interior con Cristo. Las palabras deben ser verificadas por la autenticidad del corazón. Así podrán exponerse con franqueza al riesgo del sufrimiento. Mas también Cristo ha padecido. El es el Justo muerto por los injustos. Pero su sufrimiento es una victoria. Esto se constata no solamente en que ha resucitado de entre los muertos, sino en que «ha ido a predicar a los espíritus encarcelados, en otro tiempo incrédulos, cuando les esperaba la paciencia de Dios en los días de Noé». El lugar es absolutamente claro. El autor alude probablemente a una narración tomada del libro del Génesis 6, 1-4. La

victoria de Cristo se hace inteligible en el hecho de que él mismo predicó a los espíritus desobedientes que se hallaban en el infierno. ¡Liberación incluso en los lugares últimos y más alejados de Dios! Estos empero se hallan bajo la gracia y son salvados por Dios. No sólo ocho, como en los días de Noé, sino que, por el contrario, todos han sido salvados por el agua del bautismo y han encontrado así acceso a Dios.

«Estad dispuestos en todo tiempo a dar respuesta...». El término griego utilizado aquí dice así: «*pros apologian*». Expresión que no necesita ser sobrecargada de la significación técnica que ha recibido más tarde en la teología (apología, apologética, apologético). Procede más bien del lenguaje judicial y significa la defensa o respuesta ante el juez. El interpelado tiene información que dar. El término griego que responde a la expresión «dar razón» es «*logos*». Tampoco aquí se necesita profundizar mucho en el término. Presumiblemente debe traducirse sencillamente por fundamento o fundamentación.

Las exigencias de esta primera carta de Pedro se dirigen a cada uno de los miembros de la comunidad en particular. Cada uno de ellos ha de dar razón de la esperanza que hay en él. Pero, ¿no se le exige con esto demasiado a cada miembro en particular? ¿De dónde tomará la respuesta que debe ofrecer?

El Nuevo Testamento habla siempre en este contexto de la obra del Espíritu Santo. La respuesta no es sencillamente una evidencia. La confesión de Cristo estrecha fundamentalmente las posibilidades humanas de entender y de hablar, y el hecho mismo de que la respuesta pueda ser dada es en último término una gracia. Pues Dios se dona en tal medida al hombre, que permanece en esta donación como un secreto incomprensible. Dios no se entrega al hombre de forma que éste pueda disponer de él. Tan sólo puede disponer de sí mismo. Puede intentar aclarar por qué la venida de Cristo funda su esperanza, y qué significa esta esperanza para él en su vida. Pero comprobará desde el principio que tal aclaración no puede en realidad hacer justicia al objeto de la esperanza. Este permanece inalcanzable, pues si fuese alcanzable, es entonces cuando más inalcanzable se mostraría. El creyente que tiene que dar una respuesta, está, en cierto modo, descargado de ella por este inevitable desajuste. No puede ser un genio que convenza por sus puntos de vista y por sus formulaciones. No desplegará una riqueza grande de experiencias. Lo intentará todo para dar una respuesta lo más comedida y convincente posible. Pues su información no es incluso

más que una referencia, mejor o peor hecha, a la fuerza de Dios, que en él se atestigua y que se evidencia también en los otros. «...no os preocupéis de cómo y qué debéis decir; pues en aquella hora os será dado lo que debéis hablar; pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará por vosotros» (Mt 10, 19.20).

Cada uno debe estar dispuesto a la respuesta, pero ésta no dirá referencia a sí mismo. El cristiano es siempre un miembro de la Iglesia. El está, incluso cuando tiene que hacer sólo el camino, rodeado de la comunidad que forman los demás creyentes. Sin ella es impensable. No ha recibido el cristiano su esperanza por revelación personal, sino que le ha sido participada gracias a otros, pues la esperanza se recibe, profundiza y concretiza de forma viva mediante una permanente comunicación e intercambio. Las palabras del creyente son, por tanto, en cierto sentido, palabras de la Iglesia. El cristiano no habla jamás de su experiencia y conocimientos personales, incluso cuando éstos se apartan de aquella experiencia y conocimiento de los demás miembros de la comunidad, viéndose obligado a la crítica y a la protesta. Su respuesta permanece sostenida y determinada por la comunidad que le arropa, pues es precisamente un signo de la esperanza que hay en él el hecho de que ésta no sea su propia esperanza sino la de la comunidad de fe a la que pertenece. De ahí que, en último término, el cristiano no pueda ser «original». Participa de una experiencia que le abarca a él en comunidad con los otros.

Ahora bien, si la Iglesia tiene una función decisiva para el testimonio de cada creyente, le va en mucho a la Iglesia el que también ella en cuanto totalidad de razón de su esperanza, el que también ella busque la articulación de los fundamentos de la esperanza de la que vive. El testimonio, que ha de darse, necesita ser sintetizado. Las grandes líneas del anuncio deben ser subrayadas y delimitadas frente a posibles malentendidos. El creyente particular podrá llevar a cabo su misión eficazmente, siempre que le sea indicada, mediante la respuesta que la Iglesia da de su esperanza, la dirección a seguir. No basta que se sepa vinculado a la comunidad de los que esperan de forma general. La comunidad debe convertirse para él en un factor fundamental, siempre que ella, en cuanto comunidad, acepte como tarea, la articulación de la esperanza.

Con esto abordamos ya la cuestión que nos debe ocupar de manera especial. ¿De qué forma puede la Iglesia articular su

esperanza? ¿Cómo puede la Iglesia dar razón de su esperanza de forma coherente? Una información suficientemente fundada y al mismo tiempo que clarifique, ¿cómo distinguirá la esperanza cristiana del resto de las demás esperas y esperanzas? La situación es hoy a este respecto confusa. La relación entre la razón de la esperanza de la Iglesia y la del individuo particular está lejos de ser algo claro. El contexto que parecen ofrecer hasta ahora las confesiones de fe, los catecismos, liturgias, etc., se halla internamente, e incluso en algunas Iglesias externamente, quebrado, y no se ve con nitidez con qué pueda sustituirse en el futuro. El individuo se halla, pues, en mayor medida que nunca abandonado a sus propios recursos. Donde el contexto tiene todavía consistencia, el individuo puede esforzarse por obtener de él su propia respuesta a los interrogantes del tiempo. Donde aquél se halla ya quebrado, el creyente se encuentra en una comunidad en búsqueda y en perplejidad, que ciertamente arroja su fe, pero que no le proporciona orientación alguna. ¿Es posible salvar de nuevo la distancia entre la razón de la esperanza de la Iglesia y la fe del individuo? ¿Es posible articular de nuevo la esperanza de la Iglesia de la misma forma que aconteció y fue posible en el pasado o debe quizá la respuesta de la Iglesia a la pregunta por su esperanza tomar una forma nueva en el mundo actual?

Por lo pronto se podría sostener la opinión de que las razones a las que las Iglesias se han visto obligadas hasta el presente, no mantendrán en lo sucesivo su vigencia. Confesiones de fe, catecismos, liturgias, surgieron ciertamente en determinadas situaciones históricas y no podrían por esto mismo ser transmitidas al presente sin ser modificadas. Necesitan ser interpretadas para poder ser comprendidas. Mas, ¿no es acaso posible realizar una interpretación siempre de nuevo? Las confesiones de fe del pasado pueden servir enteramente como contexto unificador para la Iglesia. E incluso, cuando no sea posible hablar así de forma directa, dichas confesiones representan ciertamente una herencia común de valor incalculable, y la Iglesia no procedería bien si no se remitiese siempre de nuevo a ella en tanto que depósito común. Esta confrontación permanente con lo históricamente dado, puede conducir también en el presente a una orientación común. El contexto vigente hasta el presente puede así servir como trans fondo objetivo, que posibilite la unidad en la diversidad.

La reflexión tiene sin duda un peso considerable. Lo histó-

ricamente dado no permite ser, ciertamente, repetido a la ligera, y hemos de ver aún que las confesiones de fe del pasado son, en efecto, una herencia que no debe perderse y que debe hacerse viva constantemente. La voz de los Padres debe tener en la Iglesia un puesto central. Hay que decir, a este propósito, que un sistema de valores históricamente probado puede permanecer en todo caso como orientación a seguir, mientras que un nuevo sistema de valores no haya recibido forma. Pero la solución no es satisfactoria. La razón de la esperanza de la Iglesia debe renovarse a la altura de cada época. No basta lo que ha habido hasta el presente para responder a los interrogantes que se le plantean hoy a la Iglesia. Pues las razones para esperar que alimentaron a la Iglesia en el pasado pertenecen ya a una situación históricamente determinada. Tomadas como punto de partida, los interrogantes del presente se interpretarán desde el principio a partir de ellas. Los límites de cada situación y la historia que de ella se sigue llegarán hasta el presente⁴. La Iglesia que avanza de esta forma suscita la impresión de afincarse en un determinado punto de la historia, y hablar desde allá al presente. Este punto de la historia es así arbitrariamente entendido como medida histórica que pide una justificación de su misma razón de ser en el mundo moderno. Pues procediendo así, parece quererse afirmar: lo que entonces fue conocido, aún no ha sido superado; sigue siendo ahora tan actual como antes. Mas si Cristo está hoy presente, la Iglesia debe poder confesarle a partir de

4. Esto tiene validez incluso tanto para un texto universalmente reconocido como para el Credo apostólico. También él forma parte de la realidad de un tiempo determinado y de un espacio geográficamente limitado. ¡Grande fue la sorpresa cuando Occidente constató en el Concilio de Florencia que el texto en cuestión no era conocido en Oriente! Joseph Ratzinger ha expresado muy bien los límites de este texto: «A través de todas las divisiones y tensiones, el símbolo expresa el fundamento común de la fe en el Dios uno y trino ... Pero también da expresión a la división incipiente entre oriente y occidente. En la historia del texto pueden contemplarse la posición especial de Roma dentro de occidente, como sede de la tradición apostólica, y la tensión que esto supuso para toda la Iglesia. Por fin, el texto en su forma actual pone de manifiesto la uniformidad de la Iglesia de occidente, a la que dio origen la política. Pero, al utilizar el texto «romano», extendido en occidente y aceptado pacientemente por Roma, se ve en él la necesidad de la fe de afirmarse a sí misma a través de los obstáculos que para ello suponían los fines políticos. Así se ve el destino del texto, y cómo la respuesta al mandato dado en Galilea, en el momento en que entra en la historia, se mezcla con lo humano, con los intereses particulares de una región, con el alejamiento de los llamados a la unidad, con las intrigas de los poderes de este mundo». Ratzinger, J., *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 1970, p. 62.

la Escritura con libertad e imparcialidad mayores. La Iglesia no puede dejar el dar razón de la esperanza al individuo en particular. Su esperanza debe crecer en contraste con el tiempo. El individuo no puede ser arrastrado por unas razones obtenidas mediante el rodeo de las interpretaciones históricas de las confesiones cristianas más tempranas. La Iglesia debe responsabilizarse hoy de la razón de su esperanza, es cierto que en continuidad con el pasado, pero evidentemente a partir de la Escritura.

La historia de la Iglesia deberá ser, según esto, comprendida como un proceso permanente de razones renovadas. La Iglesia debe tratar de conceptualizar siempre de nuevo las confesiones de fe formuladas en el pasado. Estas pertenecen a una situación determinada y se hallan limitadas por las condiciones de dicha situación. La Iglesia no puede atenerse a esta situación. El proceso debe continuar. Esto no significa que lo pasado haya de ser sencillamente abandonado como carente de todo significado. La Iglesia ha intentado en el pasado, al rendir cuenta de su esperanza, expresar lo último que ella tenía que decir, y que pertenece al acervo de la tradición que la acompaña, al tesoro del que ella saca lo nuevo y lo viejo. Pero la Iglesia es llamada hoy a dar razones nuevas y debe responder a esta llamada.

Estas reflexiones parecen llegar a su fin: exigir una nueva confesión de fe, un nuevo Credo, que conecte con la larga cadena de Credos y confesiones de fe, no sólo interpretándolos sino añadiéndoles algo verdaderamente nuevo. Pero la misión de la Iglesia, ¿consiste en realidad, en esto? ¿Debe la razón que la Iglesia tiene para esperar adquirir una forma nueva de confesión de fe? La pregunta es tan importante porque las exigencias de una nueva confesión de fe tienen casi algo de paralizante en sí. ¿Quién quiere hoy arriesgarse a esta tarea? ¿No debería cada intento de una nueva confesión de fe conducir a la creación de un producto incoloro, que a nadie ayudaría y que tampoco a nadie dañaría? ¿Un texto confeccionado en altas esferas que no conduciría a situación alguna y que mañana estará ya superado? ¿Tan ambiguo que cada uno puede leer en él lo que desee? Pero, ¿puede una razón válida tomar un camino distinto? O, ¿significa una renuncia a una confesión general de fe, de forma que la Iglesia se ve forzada a vivir con la mala conciencia de una misión no cumplida?

Tres reflexiones me parecen importantes a este respecto.

a) *Un dar razón de la esperanza a niveles diversos*

En primer lugar es importante dejar constancia de que la Iglesia no ha articulado en manera alguna su esperanza únicamente en las confesiones de fe. La Iglesia puede ofrecer sus razones de formas muy diversas. Unos textos ejercen en la vida de la Iglesia una función en realidad de delimitación, y se falsearía desde el principio la imagen de la Iglesia, si se concentrase en exclusiva sobre ellos la atención.

Una rápida mirada a la historia de la Iglesia da prueba fehaciente de ello. La Iglesia ofrece una expresión de su esperanza, por ejemplo, en su liturgia. La liturgia, fórmulas de oración, cantos, ciertos símbolos artísticos, representan para algunos un contexto mucho más amplio para estructurar las razones de la Iglesia para esperar. Tratados teológicos o determinadas narraciones pueden ofrecer al pensamiento, y con ello a la información, la orientación general. Si se piensa, digamos, por ejemplo, en la enorme significación que la *Summa* de Tomás de Aquino o la *Institutio* de Calvino han tenido para muchas generaciones; o si se piensa en la capacidad de configuración propia de las narraciones de la vida y muerte de los santos. Ciertas experiencias espirituales pueden llenar la misma función. Tal vez la esperanza puede ser fundamentada mediante el hecho de que el camino de la conversión sea narrado y presentado de una forma determinada. La historia del nacimiento de una Iglesia puede jugar a este respecto un importante papel. La historia de la Reforma, el origen del Metodismo o la obra y prisión del profeta Simón Kimbangu pueden llegar a ser tan importantes como las confesiones de fe, y si se cuestiona a este objeto la forma estilizada de la narración desde el punto de vista histórico-crítico, la reacción puede llegar a ser así semejante y tan defensiva como la experimentada frente a la investigación histórico-crítica de la Biblia.

Pero también las mismas confesiones de fe pueden recibir toda clase de configuraciones. Unas se distinguen de las otras no sólo por el contenido, sino también por el motivo y la forma. Las diferencias son a este respecto tan grandes que debe hacerse la pregunta de si todo lo que se designa con la expresión «confesión de fe» representa en realidad lo mismo. Algunas referencias posibilitan un esclarecimiento de ello. La confesión de fe puede consistir en una proposición corta que subraya una o la central significación de Jesucristo, como por ejemplo la fórmula

«Cristo el Señor» (*Kyrios Christos*). Pero puede consistir también en textos más elaborados. Una de las formas más antiguas de las confesiones de fe cristianas formuladas son las preguntas que eran planteadas a los catecúmenos con ocasión del bautismo (*interrogationes de fide*). El catecúmeno tenía que responder por tres veces a la pregunta «¿crees tú?»: «Creo». La fe de la Iglesia y la fe de los catecúmenos fue expresada de esta forma dialógica. La confesión de fe puede expresarse también como un Credo o *Summarium* declaratorio, en el que son narrados los hechos salvíficos de Dios en Cristo. Las confesiones de fe pueden en primer lugar servir para el anuncio y la instrucción. La forma del Credo ha surgido presumiblemente sobre todo en esta relación⁵. Pero también otras confesiones de fe son en primer lugar textos catequéticos. Piénsese, por ejemplo, en los catecismos luteranos, en el catecismo de Heidelberg y en textos semejantes. Pueden también las confesiones de fe ser delimitaciones contra el error y la herejía. La decisión del Concilio de Nicea o la Declaración Teológica de Barme pueden ser tomadas como ejemplos a este respecto. Incluso pueden las confesiones de fe tener el carácter de consenso y ser un acuerdo que unifica a la Iglesia amenazada por la excisión en torno a la verdad de Cristo. El acuerdo de Florencia o la *Formula Concordiae* caen, al menos según su intención, en esta categoría.

Mas las confesiones de fe se distinguen también por el puesto que reciben en la vida de la Iglesia. ¿De qué forma son utilizadas? Pues la significación de una confesión de fe cambia según la utilización que se le depara. El nicenoconstantinopolitano ha adquirido, por ejemplo, un carácter muy distinto desde que comenzó a ser recitado en las celebraciones litúrgicas de forma regular, y resulta para una Iglesia una nota distintiva, si las primitivas confesiones de fe son repetidas regularmente todavía hoy en la liturgia. Algunas confesiones de fe han adqui-

5. Cfr. a este respecto J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London/New York/Toronto 1950. Kelly indica que las confesiones de fe declaratorias frente a las *interrogationes de fide* son secundarias. Sólo más tarde son introducidas en la «confesión de fe dialógica» (Ratzinger) primitiva del bautismo. Los sumarios son un desarrollo continuado de la misma, que Ireneo denomina como *regula fidei*, es decir el todavía en realidad no definitivamente formulado, pero ya ciertamente común «body of doctrine, definite in outline and regarded by everyone as the possession of no individual but of the church as a whole» (p. 23). Las confesiones de fe declaratorias tienen su origen en la instrucción. «They may be regarded as a by-product of the Church's fully developed catechetical system» (p. 51).

rído así una significación nueva por la fuerza vinculante que recibieron a partir de su primitivo objetivo. Es decisivo el puesto que se le adjudica a una confesión de fe por la constitución en la praxis. ¿Es esto vinculante para todos los miembros? ¿Debe exigirse, por ejemplo, en el bautismo o la confirmación un claro sí a dichas confesiones de fe? ¿Están obligados a ellas los pastores en su ordenación? ¿Se limita la constitución a una referencia indeterminada, que no debe tener consecuencias directas en la praxis, sino que sirve en primer lugar para señalar la procedencia e identidad de la Iglesia?

Es importante tener ante los ojos la diversidad de confesiones. La lista de ejemplos podría todavía prolongarse. Pero demos por suficiente lo ya dicho, que las razones de la esperanza de la Iglesia tienen no sólo un *contenido determinado*, sino también una *forma determinada*. La declaración de fe común tiene una función irrenunciable. No está permitido devaluar desde el principio su significación, como acontece con frecuencia hoy desde una postura anti-racionalista. Pero es limitada y debe ser vista en mayor relación a la vida total de la Iglesia con todas sus expresiones. La mera producción de textos no conduciría desde el principio a cambio alguno. Pues mientras éstos permanezcan aislados de la vida de la Iglesia, no llegarán a desempeñar una acción decisiva. No sólo han de abandonar una falta de compromiso y exigir una opción, sino que al mismo tiempo han de vincularse a otros planos de la vida eclesial y venir dados por ellos. Un texto que no fuese acompañado también de las correspondientes modificaciones en la celebración litúrgica, ofrecería tan sólo unas razones incompletas. Cierto que puede preguntarse si las razones de la Iglesia en un tiempo determinado y en una determinada situación no pueden y deben obtener éxito en otros niveles que no sean aquellos de la confesión de fe. La forma de estas razones no está en todo caso dada desde el principio.

Las diferencias de nivel y de forma enumeradas representan asimismo un problema para el movimiento ecuménico. Las Iglesias se diferencian, entre otras cosas, también porque en ellas predominan unas u otras de las formas diversas de las expresiones de la razón de su esperanza. Mientras unas ven expresada su identidad ante todo por confesiones de fe, otras se hallan referidas más bien al estilo de la celebración litúrgica, a determinadas experiencias, a una historia determinada o a una

praxis concreta ⁶, en otras priva la situación de base para un esfuerzo catequético permanente. La Iglesia reviste en cada uno de estos casos una configuración diversa. Las diferencias tienen su razón de ser en el hecho de que para las diversas Iglesias son normativas diferentes épocas de la historia. Se han afincado en la expresión de las razones de su esperanza válida en el tiempo que ellas eligieron como definitivo. Esta diversidad de expresiones se ha mostrado ya desde el principio como una dificultad relevante en el diálogo ecuménico. Los interlocutores que abren el diálogo tienen siempre que dejar sentado que no encuentran correspondencia entre ellos, y que una declaración hecha por unos a nivel, no es entendida por los otros a dicho nivel, porque éstos últimos han articulado la misma verdad a un nivel diferente. Las Iglesias anglicanas y las Iglesias reformadas del continente europeo, por ejemplo, se han visto siempre enfrentadas a esta dificultad ⁷. El movimiento ecuménico se halla por consiguiente ante la tarea de encontrar una forma adecuada. No le está permitido caer en ninguna de las fijaciones que se han obtenido a lo largo de la historia. Dicha forma no puede ser elegida en virtud de una decisión previa, que en una determinada situación ha caído en el pasado. Debe más bien surgir de una confrontación con el tiempo presente. El movimiento ecuménico es por esto el lugar en el que hoy debe darse razón de nuestra común esperanza, porque le es posible a la Iglesia ser liberada de endurecimientos confesionales en determinadas formas e inaugurar de nuevo la amplitud total de sus posibilidades. La Iglesia crea la libertad de la «catolicidad» de formas.

6. Puede decirse con derecho que en el Concilio Vaticano II se dio razón de la esperanza cristiana en primer lugar mediante la renovación de la liturgia. Cierto que el Concilio ha ofrecido también información sobre cuestiones esenciales en otros textos. Pero la cuestión de la liturgia fue acometida antes que todas las demás cuestiones. Los textos son en cierto sentido una consecuencia del movimiento litúrgico y de sus resultados reconocidos por el Concilio. En todo caso, el proceso no se ha realizado a la inversa.

7. Las dificultades que encierran las expresiones «confesión», «confesional», son en esta perspectiva particularmente reveladoras. No todas las Iglesias pueden ser reconocidas como «confesiones». La expresión puede aplicárseles convenientemente sólo en el caso de que se hallen caracterizadas por una confesión de fe. La palabra *confessio* podía no indicar ya por el momento solamente la confesión de fe, sino también la Iglesia confesante cuando la confesión recibía validez legítima. Las Iglesias en las que ha acontecido así tienen la inclinación a calificar a todas las demás Iglesias como «confesiones»; esta inclinación parte de la esperanza de establecer el diálogo en este contexto. Sin embargo la Iglesia anglicana se denominó a sí misma a partir de su autocomprensión como *communio*.

b) *Una provisionalidad creciente al ritmo de las mutaciones del tiempo.*

La segunda reflexión se refiere a la relación de aquello que es válido y debe permanecer y aquello que debe mudarse. Es de todos conocido que la expresión de la razón para esperar que tiene la Iglesia debe revestir en medida creciente un carácter de provisionalidad. Las mutaciones del tiempo son tan grandes que las declaraciones no pueden contar hoy con una larga esperanza de vida. Los problemas se plantean constantemente de forma nueva, y cuando la Iglesia hace alguna declaración, se dibuja ya en el horizonte un objetivo que hay que volver a alcanzar de nuevo. El mismo lenguaje experimenta la variación del cambio de forma esencial. Palabras y conceptos son comprendidos cada vez menos como símbolos estables. Se convierten tan sólo en medios utilizados por el hombre. Las declaraciones no son experimentadas como algo objetivo frente a mí, algo que puede ser válidamente comprendido, incluso cuando son extrañas, sino como medios de comunicación que son utilizadas hoy, y mañana pueden ser cambiados por otros. La confesión de fe se halla afectada por estos cambios. Se convierte necesariamente en una confesión «en camino», permanentemente abierta a la superación.

Pero, ¿esta provisionalidad no contradice la esencia misma de la confesión de fe? Cuando la Iglesia da razón de su esperanza no dice cualquier cosa, declara lo definitivo. Habla de la revelación de Dios, que tiene validez para todas las épocas. La Iglesia no anuncia cualquier cosa de la que mañana pueda decirse. La Iglesia queda vinculada a su declaración. El dilema es ostensible. ¿Cómo puede la Iglesia pronunciarse con pretensión de vincular en ultimidad, cuando la inmutabilidad está descartada desde el principio, cuando debe ser incluida desde el primer momento la posibilidad de cambio? ¿No debe entonces de ninguna manera darse razón de la esperanza? Muchos sacan esta consecuencia. La opinión pública está constantemente presta a escuchar que hoy son imposibles, en el sentido propio de la palabra, confesiones de fe. Se indica, con tono de desencanto, que la Iglesia no tiene hoy fuerza creativa para formular la significación de la fe de forma común.

Pero, ¿es necesario concluir así? ¿Hasta qué punto es esto correcto? Las cambiadas circunstancias de nuestros días no precisan en realidad nuevas declaraciones, sino un nuevo estilo de

declaración. La validez permanente de la declaración es objetivamente cuestionada de forma irrevocable, y el lenguaje de la Iglesia está, pues, hoy hondamente marcado por ello. No es, con seguridad, una casualidad que el Concilio Vaticano II no se sirviera ya más de la forma de definición dogmática con sus correspondientes anatemas, sino que utilizara un lenguaje más reservado. Esto sucedió así no principalmente para no obstaculizar la aproximación de las Iglesias mediante nuevos dogmas, sino desde la perspectiva de que el Concilio tan sólo poseía la posibilidad de dar una orientación para el presente al respecto. Es preciso señalar además que desde el Concilio el dogma de la infalibilidad se ha convertido en objeto de una crítica teológica intensiva. La pregunta de si son posibles proposiciones de fe infalibles, ha llegado a ser en la Iglesia católica romana apremiante, e incluso teólogos que no discuten la posibilidad de proposiciones infalibles, se inclinan sin embargo a la afirmación de que el magisterio infalible no puede en todo caso ser ejercido en el futuro como lo ha sido en el pasado; que la proclamación de definiciones infalibles apenas puede ser esperada para el futuro⁸. La situación en otras Iglesias no es menos palmaria. La dificultad se deja sentir sobre todo en la negociación ecuménica

8. El siguiente párrafo puede ilustrar esto: «No sólo en la acalorada polémica de los anti-infalibilistas del tiempo del Vaticano I, que pensaban que el *Times* hubiera podido presentar cada día una nueva definición papal, sino también en la mente de teólogos católicos, existía la idea que la autoridad doctrinal infalible del Papa fuera una especie de poder habitual de tal forma que este poder habría perdido su sentido, si no hubiera sido ejercido de tiempo en tiempo, demostrando así su necesidad; y también que esta autoridad del Magisterio debía conducir por sus definiciones a un proceso continuo que habría producido proposiciones siempre nuevas, particulares y distintas, en las cuales la revelación originaria se habría desarrollado en un constante progreso, desplegándose en un crecimiento cuantitativo en un cierto número de proposiciones definidas que serían en un cierto sentido nuevas.

No se puede sospechar que en un futuro previsible la autoridad del Magisterio permanecerá activa en un sentido semejante. Después del Dogma de 1951, por ejemplo, muchos teólogos esperaban que la actividad definitiva del Magisterio eclesial habría continuado con otras definiciones y consideraban ya proposiciones nuevas, que habrían podido ser definidas en Mariología. Hoy nadie lo piensa. El Vaticano II no ha definido nada. Hoy, el pluralismo de diferentes regiones culturales, de filosofía, de terminología, de horizontes de comprensión, de teología, etc., imposible de sintetizar en forma adecuada, ha entrado tan claramente en la conciencia de la Iglesia, que yo no podría imaginarme que una proposición particular y con todo, verdaderamente nueva, podría ser formulada de tal manera que se la pueda sentir, y consecuentemente, definir, como siendo la expresión de la conciencia de fe de toda la Iglesia». Rahner, K., *Zum Problem Unfehlbarkeit*, Friburgo-Viena 1971, pp. 14-15.

entre Iglesias confesionalmente separadas. Cuando se han conseguido superar las diferencias existentes, el intento de formular una confesión de fe común choca, por regla general, con obstáculos casi insuperables. Los interlocutores tienen posibilidad de unirse en una base común, pero llegan por lo ordinario a la conclusión de que el dar razón común de la fe debe ser entendido en un continuo proceso que ellos, en cuanto Iglesias, tienen que llegar a completar. Las declaraciones de la Unión no pueden en la actualidad vincular para siempre a las Iglesias reunidas.

Este balance no puede ser valorado simplemente como negativo. Indica tan sólo que la confesión de fe debe llegar a adquirir un carácter distinto. El peso debe recaer en realidad sobre un continuo proceso de lo confesado. Vinculación en la provisionalidad. La razón que hoy debe dar la Iglesia es su palabra, a la que se ha dejado vincular también en la actualidad, sabiéndose empero al mismo tiempo cogida en un proceso de búsqueda. Es una razón detalladamente fechada, y pertenece a su esencia, afirmada en exceso, el hallarse enmarcada en una fecha determinada⁹. Esta forma de confesión de fe no puede sin embargo llenar la misma función en la Iglesia que las confesiones de fe del pasado. Confesiones de fe de este tipo no pueden, por ejemplo, convertirse en un texto del derecho codificado. Conservarían de esta forma una permanencia que no pueden justamente exigir. La Iglesia incluso debe comprenderse a sí misma más bien en un continuo proceso de un continuado dar razón de su esperanza, configurándose así según las exigencias del cambio.

c) *Un dar razón de la esperanza en la diversidad de situaciones.*

La tercera reflexión dice referencia a la pregunta por la unidad de la confesión de fe en la multiplicidad de situaciones di-

9. Dos ejemplos pueden servir de ilustración. La Declaración Teológica de *Barmen* ha tenido cierto carácter vinculante. Dio unidad a la Iglesia en una situación en la que el Evangelio corrió peligro. Fuera de dicha situación no ha conservado una validez permanente. Es preciso señalar una excepción. La Unión de Iglesias Presbiterianas de los Estados Unidos han recogido en su confesión de fe la Declaración de *Barmen*. Dicha confesión es un interesante ejemplo de una respuesta por la esperanza cristiana en *datación temporal* determinada. El texto contiene la serie de confesiones de fe del pasado. A ellas se une un texto que alcanzó a expresarse en 1967. Dicha serie deja abierto el espacio a la continuación de la cadena.

versas. Es bien sabido que una confesión de fe, hoy aún en mayor medida que en el pasado, debe contar con la casi interminable diversidad de situaciones. En el presente son casi impensables declaraciones universalmente válidas. Aún cuando la humanidad, en creciente medida, parece crecer conjuntamente en una historia común hacia una cierta unidad, esta progresiva proximidad hace sin embargo tomar conciencia, con una nitidez muy grande, de la enorme multiplicidad de situaciones. Si bien ciertos problemas son problemas universales, se presentan sin embargo en tan diversas situaciones que no es posible darles una respuesta única. Las condiciones históricas y culturales, políticas y sociales no son las mismas. La multiplicidad se ve todavía aumentada por el hecho de que muchas sociedades —antes más o menos cerradas— ya no representan una unidad en una determinada región, geográficamente delimitada. Lo que antes revestía carácter de situación *unitaria*, comienza, allí donde la libertad no es eliminada al respecto mediante una ideología totalitaria, a disolverse más y más en una pluralista multiplicidad de situaciones con su propio horizonte de esta o la otra coloración, con sus problemas y su lenguaje. Si la Iglesia no quiere ofrecer meras generalidades como razones válidas de su esperanza, debe aceptar estas condiciones específicas. La Iglesia debe dar razón de su esperanza extendiéndose inevitablemente en una multiplicidad de razones adecuadas a las concretas circunstancias.

Pero una tal multiplicidad, ¿no contradice la esencia misma de la confesión de fe? ¿No debe una confesión de fe ser justamente el vínculo unificador de la Iglesia? La pregunta será más adelante examinada en sus pormenores. La relación entre unidad y multiplicidad levanta en efecto problemas de difícil solución hasta el presente no resueltos. La inevitable multiplicidad no debe, con todo, significar que la confesión de fe ha llegado a hacerse del todo y básicamente imposible. Representa quizá más bien la forma de confesión adecuada al tiempo actual. Esta posición exigiría sin embargo una concepción, en algún sentido nueva, de la Iglesia.

A este propósito, es importante referirse a dos aspectos. La presentación de una confesión de fe unitaria que vincula a toda la Iglesia no viene dada por el Nuevo Testamento. Es el resultado de un largo proceso. El estadio más antiguo es la multiplicidad, no pudiendo considerarse como intención ya dada por el Nuevo Testamento el proceso de creciente unificación. La mul-

tipicidad de posiciones que contiene el Nuevo Testamento ha llegado a evidenciarse más mediante la investigación crítico-histórica, y la formación de los grandes Símbolos ha resaltado sin duda determinadas líneas frente a las otras. La riqueza del testimonio neotestamentario es mayor que la de cada confesión de fe, incluidos los Símbolos¹⁰. ¿No podría esta situación neotestamentaria llegar a orientar la multiplicidad del presente? La gran mayoría de confesiones de fe lleva el nombre de un determinado lugar que puede ser identificado en el mapa. Este hecho recuerda de forma expresiva la limitación geográfica que caracteriza a las confesiones de fe, incluso cuando han pretendido una validez universal. Incluso cuando la confesión de fe ha sido proclamada por una gran asamblea, la decisión fue tomada en un lugar determinado. Nunca es extraída la confesión de fe de los armarios del tiempo y del espacio. Cuando la Iglesia en su misión da razón de su esperanza de forma comunitaria, no persigue quimeras. Si esto es así, tiene idéntica validez el continuar desarrollando en el presente este punto de vista.

II

EL DOBLE MOVIMIENTO

Los supuestos y condiciones de la existencia humana han cambiado de forma tan profunda en las últimas décadas que muchos experimentan el tiempo presente como una ruptura de la continuidad histórica. La historia ha comportado siempre cambios. Las últimas generaciones han experimentado no obstante en un tiempo corto variaciones como no habían sido alcanzadas antes en siglos. Por este motivo, se tiene la impresión de que ha comenzado un tiempo completamente nuevo, que el hombre de hoy y de mañana representa un tipo nuevo de hombre. El cambio que experimenta la actual generación es percibido por muchos como algo de tan vastas proporciones como el paso del

10. Ver al respecto, por ejemplo, los estudios de Helmut Koester, *Grundtypen und Kriterien frühchristlicher Glaubensbekenntnisse*, en: Helmut Köster y James M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentum*, Tübingen 1971, 191-215. Köster distingue cuatro tipos de confesiones primitivas de fe: a) Jesús como Señor del futuro, b) Jesús como hombre divino, c) Jesús como enviado de la sabiduría y como Sabiduría, d) Jesús, despertado de entre los muertos.

hombre a la civilización¹¹. Se habla de un «cuarto hombre», que se halla *in fieri*, y que quizá haya ya pisado las tablas de la historia. Después del hombre de Neandertal, el hombre de Aurignac y el tercer hombre, al que se enmarca en el período de tiempo que va desde el 4000 antes de Cristo hasta hoy, tal vez haya llegado ya la edad del cuarto hombre¹². Cómo hayan de juzgarse en definitiva tales expresiones, pertenece al cambio acelerado y profundo que ha entrado en los supuestos y condiciones de la vida humana, en las experiencias que acuña la generación presente. Todo parece indicar que los cambios continuarán también en el futuro.

¿Qué forma debe tomar el *porqué* de la esperanza cristiana en un mundo cambiado y en transformación continua? El carácter inevitablemente provisional de cada porqué ha sido ya mencionado. Pero algunos estiman insuficiente esta consecuencia. El cambio significa para ellos un corte mucho más profundo. Las condiciones se han modificado tan a la base que no se tiene en manera alguna una respuesta disponible al alcance. Incluso la autoridad de las fuentes, de las cuales debería haberse obtenido la respuesta de la Iglesia, ha sido puesta en cuestión. Pues, porque también las fuentes pertenecen al pasado que la actual generación ha superado, no se puede esperar de ellas, sin más, una respuesta. Su autoridad debe ser probada de nuevo. La Iglesia se halla embarcada en un tiempo nuevo y debe percibir de nuevo a partir de aquí la voz de Dios. Vive en éxodo, sin conocer ya la tierra que tiene que conquistar. Vive en el desierto, entre la nostalgia de lo que queda tras ella y el anhelo de ver cumplida la promesa de Dios¹³. La Iglesia se ve hoy ante la imposibilidad de expresar qué es en realidad su esperanza, por lo que debe evitar ocultar ante sí misma su perplejidad y el hecho de hallarse como perdida mediante declaraciones precipitadas. Suspira mientras vive que Dios se manifieste de nuevo, y vive pidiendo a Dios que envíe el profeta capaz de la palabra solvente.

11. Alvin Toffler, *The Future Shock*, 13.

12. Alfred Weber, *Der dritte oder der vierte Mensch, Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*, München 1953; cfr. al respecto: Josef Smolik, *The Fourth Man and the Gospel*, WSCF Books, vol. I, 2, Geneva 1971.

13. Cfr. al respecto, por ejemplo, el artículo de Charles Davis, *Ghetto or Desert, Liturgy in a Cultural Dilema*, en *Worship and Secularization*, ed. Wiebe VOS, pp. 10-27. (Ver también *Gottesdienst in einen säkularisierten Zeitalter*, editado por K. F. Mulller, pp. 21-48.

Esta experiencia está hondamente fundamentada en la esencia del tiempo presente, y sería, por tanto, falso debilitar su significado mediante reflexiones dulcificadas, y referirse, en consecuencia, a algo así como que los cambios y mutaciones en la historia hayan sido desde siempre supervalorados y al hecho de que algunas generaciones hayan juzgado su tiempo como un corte decisivo, mientras que la continuidad ha sido siempre mucho mayor, y que los últimos y más profundos interrogantes del hombre han sido siempre los mismos. Ciertamente que Dios, en definitiva, permanece en todo cambio siempre el mismo. Por ello la continuidad no puede ser puesta también en cuestión. Pero a este convencimiento no le está permitido servir para valorar en menos la medida del cambio. Debe, pues, comprenderse con amplitud de miras. La esperanza que hay en nosotros es verdadera esperanza sólo cuando dice referencia a la realidad presente. Por esta razón, la Iglesia debe abandonarse a ella sin reservas. Debe ciertamente estar dispuesta, en cierta medida, a poner entre paréntesis su herencia y sus convicciones provisionales, para poder en realidad escuchar las cuestiones que le son planteadas.

Y cierto que con este movimiento está dicho tan sólo la mitad. El porqué del cristiano esperar puede en definitiva realizarse tan sólo en un doble movimiento. La esperanza se halla fundada en la revelación de Dios. No puede ser leída en la realidad. Se halla vinculada a Jesucristo, esto es, a un acontecimiento del pasado. De aquí debe partir inevitablemente la justificación de la esperanza cristiana. Ha de hacer comprensible la forma cómo la acción de Dios representa hoy en este acontecimiento la esperanza de la Iglesia. Debe desarrollar la significación de este acontecimiento para el hombre de hoy. Remontarse al testimonio en que el acontecimiento se hace accesible; y buscar comprenderlo en su repercusión sobre la historia. El análisis del presente y de las cuestiones que suscita no es todavía una respuesta a la pregunta por la esperanza. El hacerse cargo de la experiencia objetiva presente y comprenderla es sólo el primer movimiento, que conduce en cierta medida al orden del día. Y es importante porque puede contener las verdaderas cuestiones o las falsas. Pero sería una ilusión pensar que con esto el movimiento se halla preparado para llegar hasta el fin.

Por este motivo, es preciso mantener unidos ambos movimientos. La Iglesia alcanzará a dar razón de su esperanza sólo

cuando asuma ambos movimientos al mismo tiempo, abriéndose, por una parte, a los problemas que se le plantean, y, por otra, interrogándose de forma permanente sobre cuanto a ella se le ha dado con el Evangelio; colocando, de una parte, todos los presupuestos, respuestas y convencimientos en cuestión que podrían desfigurarle la realidad, y, de otra parte, interpretando permanentemente de nuevo lo descubierto en la perspectiva del Evangelio. Ambos movimientos pueden hallar acento diverso en tiempos distintos, y pueden ser percibidos en la comunidad de forma diversa. Mientras unos cumplen la función de cuestionar, otros pueden ver su función más bien en el recuerdo y la presencialización. El discernimiento y respuesta comunes sólo pueden ser alcanzados mediante un proceso comunitario, en el cual el don de uno se complementa en el del otro. Ambos movimientos no permiten, en todo caso, ser utilizados el uno contra el otro. Esto conduciría o a la pérdida o a la fijación de una declaración, y a fin de cuentas la esperanza no podría llegar a ser puesta de manifiesto.

Ahora bien, ¿es posible decir algo sobre los interrogantes que exigen hoy una respuesta a la temática en la que debe probarse la razón que la Iglesia da de su esperanza? Quizá sea posible ofrecer algunos ejemplos: ilustraciones que pueden al menos indicar la dirección en la que debe buscarse la respuesta. Los tres temas que han de ser brevemente discutidos surgen de la experiencia del cambio por el cual marcha la generación actual.

a) El cambio suscita con gran apremio la cuestión del futuro del género humano. ¿Qué *esperanza* puede ser vinculada con el *futuro*? ¿Qué se prepara? ¿Qué se oculta en el presente que pueda ser alumbrado en el futuro? La esperanza del futuro tiene a este respecto, en comparación con los tiempos pasados, un carácter distinto, en tanto que es planteada y configurada por el hombre de forma mucho más consciente. El papel del hombre en tanto que *faber* se ha convertido en un factor mucho más poderoso de la historia, y las fuerzas de mutación se han convertido así en un factor tan poderoso que los actuales valores, órdenes y estructuras no pueden resistir su ataque, y puede ciertamente surgir un hombre distinto. ¿Qué comportarán estos cambios? ¿Valores, órdenes y estructuras nuevos y constantemente renovados en lugar de los valores, órdenes y estructuras existentes?; ¿quizá unidades mayores, pero cualitativamente todavía comparables, en lugar de unidades sociales más pequeñas? O

¿conduce el futuro a una mutación cualitativa, a un hombre nuevo, superior a su predecesor y que mediante sus aptitudes puede crear un mundo nuevo? ¿Un mundo libre de tanto como obstaculiza hoy al hombre en la persecución de su plenitud? O más bien, ¿hay que esperar de esta percepción mayor del papel del hombre opresión, explotación, disolución e incluso una creciente y quizá definitiva autodestrucción?

¿Dónde se sitúa en esta incertidumbre el fundamento de la esperanza? En la fe de que en la venida de Cristo son descubiertos el sentido y la meta de la historia. Por mucho que el futuro parezca depender solamente del hombre y de su acción, sentido y meta de la historia dependen de Dios. El es creador no sólo en el sentido de que él existía el primero en el principio. Dios no está al otro lado de lo terreno y lo humano. Es creador *en* la historia del hombre, haciendo posible que lo nuevo llegue a ser realidad, y conduciendo hacia la meta por él determinada. No quiere esto decir que la creación y la acción humanas sean en su base mera apariencia, y que el hombre no tenga capacidad para producir nada en sus más elevadas acciones o en sus más bajos crímenes, y que ejecutara tan sólo un plan predeterminado de antemano. Dios deja al hombre participar en la realización de su objetivo. Dios descubre el sentido y la meta de la historia en Cristo: la eliminación de la alienación por la plenitud de la comunidad con Dios. El hombre es siempre ciego para este profundísimo sentido de la historia. Desprecia la llamada de Dios y busca realizarse por sí mismo. Ejerce la violencia convirtiéndose al mismo tiempo en fuente de destrucción y daño. Se sustrae a la acción de Dios atrayendo a sí con ello su condenación. Pero la plena realización de la historia en la plena comunión con Dios no queda por esto suprimida. Pues la venida de Cristo no significa sólo la comunicación de la meta de la historia. Muriendo en la cruz, Cristo da pruebas de que Dios incluye los extravíos del hombre en su acción.

La esperanza que en Cristo se nos ha dado consiste, pues, en primer lugar en que la historia tiene una meta y en que Dios nos conduce hacia ella. La historia no es ni un *fatum* ni un azaroso ir y venir; no es tampoco un eterno dar vueltas en torno al círculo en el que ya nada nuevo puede acontecer. Dios es quien crea en realidad lo nuevo. La historia es un camino en el que se manifiesta siempre con mayor claridad la intención de Dios. Cada generación juega en ella su papel propio e intransferible. De la misma forma que fue el Dios de Abraham, de

Isaac y de Jacob, es para todas las generaciones siguientes y al mismo tiempo el mismo Dios. El hombre no está acabado desde el principio; es siempre capaz de nuevos despliegues. La fe en Dios como en el Señor de la historia nos da por ello algo así como una santa curiosidad para lo que ha de ser el próximo peidano de la historia, y nos obliga a colaborar responsablemente en los acontecimientos. Pero la esperanza no está sólo en esta participación, sino que se halla fundada al mismo tiempo en el seguro saber de que no puede esperarse un cambio radical del hombre por el futuro. La plenitud del hombre se sitúa más allá de la historia humana, que no crece en comunidad total con Dios fuera de la historia. Es actuada por Dios como «futuro absoluto». Por mucho que al hombre le sea posible cambiar, se quedará siempre «de este lado» separado por Dios, señalado por las fronteras de la muerte y del pecado, en la esperanza de que Dios elimine incluso estas fronteras y de que restaure la plena comunión con él. No puede participar de las esperanzas que le prometen una salvación plena en el «más acá». Tendrá un despierto sentido crítico para cuanto de ilusorio encierran las utopías e ideologías de la liberación, de la justicia, de la paz y de la felicidad personal. La esperanza en el Reino de Dios le posibilitará reconocer las fronteras que le son trazadas a la existencia humana, resistiéndolas sin caer en el desencanto ni en la amargura. Pero tampoco participará de los temores que se hallan vinculados a la mirada puesta en el futuro. Pues si pueden estar de tal forma fundamentados, por mucho que puedan aumentar los conflictos y la destrucción, por mucho que pueda el hombre destruir su propia esencia y la comunidad humana desde el interior de sí mismas, es siempre posible verte el fin a cada ansiedad. El «futuro absoluto» puede convertir el peor de los futuros inmediatos en aquel «instante» del que habla el profeta Isaías (26, 20).

b) El cambio que nosotros experimentamos hoy en día, suscita de nuevo con gran urgencia la pregunta por la *libertad del hombre*. El hombre ha llegado a dotarse, por una parte, de nuevas aptitudes y posibilidades. En cierta medida ha logrado un sometimiento de la naturaleza, todo lo cual levanta esperanzas. Ha superado fronteras que le parecieron echadas sobre todas las épocas. Pero el hombre, por otra parte, es víctima del cambio que él mismo ha puesto en marcha. Ya no es el esclavo de la naturaleza, es más bien esclavo del dominio propio que ha llega-

do a adquirir sobre ella ¹⁴. ¿Cuál es la identidad del hombre en este cambio? ¿Es él quien ha llegado a ser liberado o, por el contrario, ha sufrido la pérdida de su libertad? Su propio juicio oscila entre dos posibilidades de significación. Por una parte, el hombre se ve a sí mismo como Prometeo que cambia la tierra, como Próspero capaz de ser obedecido por los espíritus. En cierto sentido ha llegado a ser en realidad libre. Pero es entonces cuando se ve a sí mismo de nuevo como una ruedecita en una sociedad organizada que camina constantemente hacia adelante. No sólo exterior, sino también interiormente se ha tornado prisionero de sus necesidades, las cuales le vienen impuestas. ¿Qué identidad conserva el hombre en esta tensión? ¿Es él el llamado a hacer saltar las fronteras y a calmar su sed de plenitud prometéica, o debe doblegarse, habida cuenta del fin que encontró Prometeo, por el contrario, ante las fronteras? ¿Qué es en realidad la libertad?

El fundamento de la esperanza se halla en el hecho de que el hombre está marcado por Dios. El hombre puede alcanzar la libertad porque puede contar con una comunión con Dios que le lleva y le protege. No está arrojado al vacío. No tiene que vivir de sí mismo autosituando su vida. De esta forma permanecería prisionero de sí mismo. Es llevado sin que él sea necesario. Mas Dios le deja en el presente tener parte en el «futuro absoluto» creándole así un espacio para vivir, brindándole constantemente la posibilidad de surgir siempre de nuevo de sus necesidades, en especial de las de su propia vida, de su esencia, de su pasado y de su pecado. No está Dios solamente de forma general vuelto hacia la humanidad y hacia la historia humana. Dios no es sólo el Señor de la historia.

El mismo es afectado por ella. Dios no se ha hecho historia, sino hombre. Dios se ha entregado a las limitaciones de la existencia humana. Por ello, el camino de este hombre, el camino de Cristo, es la llave para la libertad. En comunión con él, reconozco yo quién soy y quién puedo ser. Pero su camino viene señalado por el hecho de haber aceptado y al mismo tiempo hecho saltar las limitaciones de la existencia humana. El domina aquello que ata al hombre. Es libre en tanto que vive para los demás, en tanto que en relación con ellos resiste las fronteras que les han sido echadas. Liberador en solidaridad con los pri-

14. Cfr. el informe *Gott in Natur und Geschichte*, en *Bristol 1967, Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, Stuttgart 1967, 30.

sioneros. Sí, él toma sobre sí incluso la resistencia a la libertad. La cruz es la más honda expresión de esta libertad. La resurrección es el Sí que Dios pronuncia sobre ella. El hombre está por consiguiente objetivamente vocacionado a la libertad. Todo es vuestro. Malentendería la esencia de Dios si no escuchara esta llamada, si se resignase a su situación desde una piadosa modestia. Debe superar las limitaciones y crear una libertad nueva. Cuanto menos está llamado a ser un titán, tiene que protegerse de la llamada a entenderse como un enano. Ha de percibir su responsabilidad en la historia. Pero esto significa que debe poder aceptar las limitaciones que han sido echadas sobre su existencia. No le arranca Dios de la historia. Debe hacer valer su libertad en el interior de la historia. No sería, por ejemplo, libre si sucumbiese a la ilusión de una libertad en su más estrecho ámbito personal o si suprimiera sencillamente su cautividad objetiva. Llegará a ser libre cuando se entregue externa e internamente a la comunión con Dios y prolongue la ayuda que Dios le brinda mediante un intento de dar a los demás la libertad.

c) El cambio suscita asimismo la pregunta por la *comunidad*. Las formas de comunidad existentes acaban quebrándose siempre con el cambio acelerado del tiempo. La generación actual tiene una doble experiencia. El horizonte de la comunidad se ensancha. Cada vez se hace mayor el número de relaciones humanas posibles. Una experiencia de comunidad puede seguir a otras. La vida se torna en este sentido más y más rica. Este ensanchamiento va sin embargo acompañado al mismo tiempo por la experiencia de la pérdida. Pues el número de relaciones duraderas se hace menor. El hombre no se halla ya prisionero de una red de relaciones en las que tiene que permanecer, se ajusten o no a él, le protejan o no. Le es más fácil, al menos en alguna comunidad, apartarse. Muchas relaciones son tan pasajeras que el hombre permanece justamente solitario en medio de la multiplicidad. En todo caso el perfeccionamiento de la comunidad está puesto mucho más que en el pasado en manos del hombre. No se da desde el principio un ámbito humano, ni se ofrece como duradero. Es preciso construir la comunidad siempre de nuevo. ¿Qué es una verdadera comunidad? El fundamento de la esperanza cristiana se halla en que Dios está en Cristo entre nosotros. «Uno entre nosotros» que nos ha aceptado y por ello, porque él nos ha aceptado a todos, nos vincula los unos a los otros. La comunidad no puede crearse desde noso-

tros mismos. La comunidad debe crecer siempre como algo nuevo a partir de esta relación dada. Como él os ha aceptado a vosotros, debéis vosotros aceptaros unos a otros. Este común fundamento posibilita entregarse al prójimo y existir completamente en lo provisional. Este fundamento es el impulso permanente para buscar de nuevo la comunidad. Por una parte recuerda que la relación directa no puede ser sustituida por estructuras organizadas ni por otros medios artificiales. Es la resistencia contra todos los sucedáneos que puedan acaecerle a una verdadera apertura en reciprocidad y disponibilidad. Pero recuerda también, por otra parte, que ninguna relación puede serlo en plenitud sino que ha de ser conseguida constantemente en lucha y solamente por aproximación. Es la resistencia frente a todo intento de querer establecer la comunidad por medio de efusiones sentimentales.

La comunidad tiene sin embargo una especial caracterización. Se reconoce por el hecho de que «uno entre nosotros» se ha solidarizado con los oprimidos, los marginados y los rechazados de una manera particular, por el hecho de que ha sufrido con ellos y ha sido con ellos crucificado. La comunidad se reconoce por una cierta parcialidad. Antes que de nadie, es de aquellos que están necesitados de aceptación. El cambio acelerado crea siempre nuevos marginados. La esperanza que arranca de Cristo debe probarse en que la comunidad se construye constantemente a partir de ellos y para ellos.

Estas referencias a la pregunta por el futuro, por la libertas y por la comunidad, permiten señalar qué clase de temas deben abordarse hoy como clave de un nuevo dar razón de nuestra esperanza. Quizá han sido unilateralmente elegidos. Se podría seguramente haber señalado otros ejemplos con igual derecho. En todo caso no son más que unas indicaciones en bosquejo. Si estas reflexiones han de ser continuadas, dando razón de la esperanza que hay en nosotros, necesitarán una mayor exposición y profundización más detalladas. ¿Cabe decir algo sobre este nuevo camino? ¿Cabe comprender con mayor claridad cómo puede realizarse aquel doble movimiento?

Es importante introducir aquí una distinción. ¿No debe distinguirse entre un dar razón de nuestra esperanza hacia dentro y otro hacia fuera? El texto de la primera carta de Pedro habla de que deben encontrar una respuesta a los interrogantes del que se halla fuera. El autor piensa en un dar razón hacia afuera. Pero este dar razón hacia afuera presupone que la Iglesia mis-

ma ha llegado a hacer luz sobre el fundamento de su esperanza; presupone un previo dar razón de esta esperanza hacia adentro. En ambos casos el lenguaje no es el mismo; incluso las preguntas que han de ser respondidas son distintas unas de otras. Lo que apenas si interesa a los que interrogan desde fuera, es de significación decisiva para la solidez interior de las razones de la esperanza.

Si habla hacia dentro, la Iglesia tiene que preguntar con mayor exigencia si y cómo sus declaraciones llegan a ser confirmadas por la Sagrada Escritura y por la Tradición. Las respuestas que ella da en primer lugar a partir de la conciencia global de la comunidad, necesitan un control. Podrían estar determinadas por una inconsciente inclinación al conformismo o quizá incluso al no-conformismo. La Iglesia debe por ello buscar probar la validez de sus afirmaciones a partir de la Escritura. No se trata a este propósito de hallar cualesquiera *dicta probantia*. Su misión consiste más bien en examinar y confrontar los temas las respuestas provisionales con el testimonio de la Escritura, si se dejan o no desprender realmente de ella. ¿Están las preguntas correctamente planteadas o necesitan ser modificadas? ¿Puede probarse que las respuestas están de acuerdo con el espíritu de la Escritura? Este proceso de examen es notoriamente complicado. La variedad de testimonios bíblicos, y la distancia temporal entre la Escritura y el presente hacen inviable una interpretación simplista. No es este el lugar para entrar en particular en los problemas hermenéuticos, que deben a este propósito ser tenidos en cuenta¹⁵. Una declaración de la Iglesia debe satisfacer la *necesidad* de verificar la prueba correspondiente. Sólo si está cierta de la coherencia objetiva entre los primeros testimonios y su declaración, podrá la Iglesia dar razón de su esperanza hacia afuera.

Si la Iglesia habla hacia adentro, deberá ocuparse de la Tradición. Deberá plantearse la pregunta de en qué medida sus razones presentes están acordes con el testimonio que la Iglesia ha venido dando a lo largo de los siglos. Los temas de los que la Iglesia habla hoy, pueden ser, desde un determinado punto de vista, nuevos o al menos desacostumbrados. Las grandes con-

15. Una detallada discusión bajo el punto de vista ecuménico puede hallarse en el informe *Die Autorität der Bibel*, en Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, Stuttgart 1971, 8 y ss. = Istina 1971.

fesiones de fe del pasado, por ejemplo, proporcionan en realidad una información relativamente menor sobre las preguntas por el futuro, la libertad y la comunidad. Mas, ¿se trata en realidad de preguntas y respuestas nuevas o se hallan ya implícitas en pasadas declaraciones, de forma que el actual responder de su esperanza por parte de la Iglesia puede ser comprendido como un progreso legítimo? La pregunta puede parecer superflua. ¿Por qué el pasado no puede descansar sobre sí mismo? ¿Deben en consecuencia las respuestas actuales ser ciertamente extraídas de lo que ha sido válido hasta el presente? ¿No debemos contar objetivamente con la posibilidad de que lo anterior haya llegado a hacerse irrelevante? La necesidad de confrontación con la Tradición viene, empero, dada por el convencimiento de la Iglesia de poder contar con la ayuda del Espíritu Santo. El Espíritu os guiará a la verdad. Pero, ¿no ha estado el Espíritu, con cuya acción cuenta la Iglesia, presente también en el pasado? ¿No habrá por ello de probarse que el testimonio que la Iglesia ha declarado completo y vinculante en su momento, esté objetivamente de acuerdo con las razones que ofrece en la actualidad? La promesa del Espíritu sería puesta en cuestión si esta prueba no diera resultado y las razones de la Iglesia se harían cuestionables en su vinculabilidad. La demostración sólo puede realizarse con el más grande esfuerzo, e incluso es posible que la continuidad deba en realidad permanecer oculta. Verdad y error se hallan vinculados de tal forma en la historia que no es sin más visible la cadena de la verdad. La Iglesia debe conservar finalmente una certeza de la fe, que no se deja demostrar. La Iglesia empero tampoco puede darse por contenta con esta información. Debe imponerse a sí misma la misión de comprobar la relación entre lo pasado y lo actual, hacer comprensible la concordancia, pero también la necesidad de diferencia¹⁶.

El dar razón de la esperanza deberá entonces probar su validez hacia afuera. ¿Ha dado la Iglesia en realidad una respuesta o ha hablado de estas cuestiones sin llegar a ser entendida?

16. La discusión en torno al dogma de la infalibilidad que tiene hoy lugar en la Iglesia Católica Romana debe ser situada en esta relación. La crítica al dogma puede conducir a que todas las declaraciones lleguen a ser aclaradas como históricamente condicionadas y a que el carisma de la verdad, que le ha sido prometido a la Iglesia, no consista sólo en un no-salir-de-la-verdad (*Nicht-aus-der-Wahrheit-Fallen*). Pero, ¿no se evaporará en demasía a tal propósito la continuidad en la historia? Ciertamente el análisis crítico del dogma es inevitable. Pero debe conducir a una nueva comprensión de la continuidad.

Una posible razón de que la Iglesia no sea entendida radica en que el oyente se cierra a las exigencias del Evangelio. De ahí que la razón que la Iglesia ofrece de su esperanza no deba considerarse válido tan sólo en función del grado de comprensión. El Evangelio es en todas las épocas un anuncio extraño y desagradable al corazón humano. La razón de la Iglesia apela a los interrogados. Exige diálogo, y en este diálogo debe indicarse la forma en que la Iglesia debe continuar dando razón de su esperar. La Iglesia se manifiesta al máximo en su testimonio. Habla de forma tan vinculante invocando siempre al Espíritu Santo que éste supera el testimonio mismo de la Iglesia.

¡Un movimiento doble permanente! Este proceso permite quizá ser todavía aclarado mediante una referencia a la Escritura. ¿No son el envío y el retorno de los discípulos de Jesús el prototipo de este movimiento? El capítulo sexto del evangelio de Marcos ofrece al respecto un ejemplo particularmente expresivo. Jesús envía a los discípulos para anunciar la proximidad del Reino de Dios mediante signos y para llamar a la penitencia (7-13). Ellos vuelven y le cuentan todo lo que han hecho y enseñado (30). Jesús los lleva a un lugar solitario para renovar allí la comunidad con ellos (31). El desierto ha sido siempre el lugar de comunicaciones especiales. Jesús quiere abrirse de nuevo a ellos. La multitud les ha seguido, y celebran en el desierto una comida que comporta todos los elementos de la Eucaristía. Los discípulos se convierten en testigos de que a él le es posible saciar el hambre de los hombres. Entonces Jesús los envía de nuevo (45). Jesús «necesita» que ellos le precedan. Pero mientras ellos habían experimentado antes la fuerza de la Palabra, caen ahora bajo la tempestad. Jesús ve desvalido su timón y los sigue. Los discípulos no le reconocen. Jesús se da a conocer y se une a ellos. Calmaos, soy yo (50). El movimiento de esta narración es significativo. Partir y retornar. Abrirse y recogerse de nuevo. Esta es la vida de la Iglesia con Cristo.

III

PIA CONSPIRATIO

¿Se debe, o mejor, se puede ofrecer una razón común como respuesta a la pregunta por la esperanza válida para toda la Iglesia, o más bien, ha de ser distinta de una situación a otra?

¿Cómo se relacionan unidad y pluralidad en la Iglesia? La pregunta ha sido ya brevemente abordada. La respuesta al porqué de la esperanza no puede ser dada sino de forma pluralista. No es sino la respuesta de una comunidad a los interrogantes que a ella le son planteados en una determinada situación. A una comunidad determinada, significa que la respuesta debe ser efectuada de forma responsable por los cristianos que se comprenden a sí mismos como una comunidad y como tal viven. No basta el lazo de una solidaridad espiritual. Deben poder escuchar en común el Evangelio, experimentar en común que Dios otorga el perdón, vinculándolos a su Iglesia. Han de abrirse en común al frente al que en recíproca obligación quieren resistir. La respuesta es por ello siempre y al mismo tiempo una respuesta a una determinada situación. Esta respuesta podrá adquirir sólo contornos reales, y carácter de obligación, sobre todo, si entra de lleno en los supuestos de la situación en cuestión, si aborda de verdad las preguntas de los que interrogan. Estas referencias a los temas posibles de una respuesta temporal han sido ya suficientemente señalados. Son evidentemente insuficientes, no sólo porque no superan el carácter de meras indicaciones apenas esbozadas, sino, sobre todo, porque son demasiado generales para dar una orientación al anuncio del Evangelio en una situación determinada, que tiene necesidad de ellas. La respuesta no puede ser previamente proyectada, sino que debe surgir de acuerdo con cada situación. Pero esta declaración suscita una seria pregunta. En caso de que una determinada Iglesia se halla en un lugar donde es escuchado y vivido el Evangelio, esa Iglesia es también *un* pueblo presente en *cada* lugar. ¿No debe ella, por esto mismo, y en cuanto tal pueblo *único*, estar en situación de articular su esperanza? ¿Y no debe ella en cada respuesta particular hallar una expresión para esta esperanza? La fe en Cristo vincula, por encima de todos los límites y fronteras humanas, en una comunidad universal. Pertenecce a la esperanza «que hay en nosotros» el que no estamos solos con nuestra fe, sino que la participamos en todos los lugares con los demás. Esta comunidad englobante debe hacerse visible en cada respuesta. Si la respuesta ha de surgir así, nunca podrá ser *solamente* la respuesta de una determinada Iglesia. La esperanza de toda la Iglesia debe hallarse más bien en ella. Las respuestas que da la Iglesia en otros lugares deben resonar en ella. Esto es tanto más importante, cuanto que la comunidad universal se ha hecho hoy mucho más extensa. Ya no es

más una realidad que descansa sobre una certeza espiritual. Se ha hecho abarcante y se deja sentir como comunidad en lugares cada vez más numerosos de la vida. No se distingue por ello de la Iglesia en una situación limitada. Respecto a una humanidad que ha llegado a hacerse independiente, ella es también en cierto sentido una «determinada comunidad». Quien pregunta, por el fundamento de la esperanza, no busca sólo una razón limitada, sino el fundamento que da razón de ser a la esperanza de toda la Iglesia¹⁷. ¿Cómo puede esta comunidad universal hacerse presente en la respuesta de la Iglesia? La posibilidad de una declaración universalmente válida está, como ya lo hemos visto, limitada en extremo. Cierto que las Iglesias tienen algo en común. Todas ellas giran en torno al mismo acontecimiento histórico cuando dan razón de su esperanza. Todas parten del mismo testimonio de la Sagrada Escritura. Todas tienen las mismas confesiones de fe del pasado en su acervo tradicional, que a pesar de las separaciones les son, quiénranlo o no, comunes y las caracterizan con peculiar marchamo. Por todo ello, las Iglesias se mantienen unidas. No dan testimonio de una realidad cualquiera, sino de aquella realidad en torno a la cual se ha girado siempre en la Iglesia. Este punto medio común, como ha acontecido por ejemplo en la base del Consejo Ecuménico de las Iglesias, puede ser formulado. Es así mismo pensable que la Iglesia como comunidad universal pueda formular un acuerdo común en vista a unos determinados interrogantes. Esta posibilidad no puede ser excluida en el interdependiente mundo actual con sus problemas, que abarcan a todos los hombres. Es en cambio apenas imaginable que pudiera desarrollarse el fundamento de la esperanza de forma que se tomase cuenta de todas las situaciones.

17. La advertencia de Karl Barth ha de ser tomada con seguridad en serio. «Yo sólo puedo creer con los más lejanos, con el *coetus oecumenicus*, ciertamente sólo puedo confesar mi fe (N. B., sin ideología no reformada) con los prójimos, es decir, con aquellos camaradas en la fe, esto es, con quienes me son de cualquier forma conscientes como co-pecadores y co-prisioneros, con el más o menos extensamente comprendido *coetus particularis*» (*Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses*, en *Die Theologie und die Kirche, Gesammelte Werke*, 2 vol., Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich, p. 92). Esta declaración procede del año 1925, y la cuestión es saber si no ha cambiado desde entonces objetivamente la situación. Barth hace constar que la Iglesia reformada jamás ha formulado una confesión general de fe. Barth no mantiene esto por pura casualidad, sino que aclara esta reserva con el hecho de que la Iglesia reformada ha dado verdadera prioridad al *coetus particularis*. Admite sin embargo que las relaciones pueden ser modificadas.

El esfuerzo por la articulación de la esperanza sobre un plano universal es de gran significación. La comunidad universal puede ir tomando forma si este esfuerzo sigue permanentemente en marcha. La pregunta por la «base» común debe plantearse siempre de nuevo. ¿Es la realidad, en torno a la cual se gira desde siempre en la Iglesia, expresada de forma adecuada o puede hacerse esta referencia todavía más clara e inteligible, libre de malentendidos? ¿Se extraerán de aquí en el coloquio actual en común y en la acción las consecuencias debidas?

Si la comunidad universal debe manifestarse en la respuesta de la Iglesia a la pregunta por su esperanza, es quizá un segundo esfuerzo de importancia aún mayor. La comunidad puede llegar a hacerse visible mediante el hecho de que la respuesta de una Iglesia en una determinada situación puede llegar a ser reconocida como una expresión válida del Evangelio por las demás. La Iglesia podría llegar a caracterizarse como una *comunidad de recíproco reconocimiento*. Cada Iglesia, que articula su respuesta en un espacio geográfico determinado, es en cierta medida deudora de la «razón de su razón para esperar». Cada Iglesia debe someterse al juicio de toda la Iglesia. Debe estar dispuesta a dejarse cuestionar por ella. Debe comprobar, confrontándose con las demás, que está en la comunidad universal. Si se exige probar que se está en concordancia con la Iglesia del pasado, *a fortiori* es también necesaria esta prueba. Pero el movimiento debe completarse asimismo con el reverso de cuanto se ha dicho. No ha de buscarse tan sólo un «Amén» de las demás Iglesias. Cada Iglesia debe estar dispuesta a expresar responsablemente este «amén». No se debe conformar solamente con un mero conocimiento de las respuestas de las demás Iglesias. Es preciso que entre en diálogo con ellas. Debe cerciorarse de que en la confesión de fe de las demás Iglesias, a pesar de la diferencia de acentuaciones y fórmulas de la vida espiritual, de la forma y estructuras, se trata en definitiva de la misma esperanza. No aspirará a poner a las demás de acuerdo consigo misma, sino que las tomará en serio en su peculiaridad. Pero el «amén» que debe buscar, ha de ser real, no meramente un negativo considerar válido, sino un sí que haga posible la completa solidaridad y actuación común en la diversidad. Calvino ha hablado a este respecto de la necesidad de una *pia conspiratio* ¹⁸.

18. Calvino, *Obras*, 5, 321.

Pero, ¿cómo realizarse este recíproco sí? Sirvan a tal propósito las dos siguientes reflexiones:

a) Si ha de llegarse a un amén recíproco, es preciso hacer claridad sobre cómo puede llegarse a fijar un acuerdo objetivo en la diversidad de respuestas. La cuestión no puede evidentemente ser solucionada mediante una respuesta acelerada, unívoca. No puede hallar solución en absoluto previamente mediante una serie de principios teóricos, válidos para todas las situaciones. Sólo podrá encontrar una solución colocando frente a frente las diversas respuestas, tratando de ponerlas en mutua relación. Una prueba exigida que habrá de efectuarse en definitiva mediante la *realización del encuentro*. Pero el encuentro sólo puede ser auténtico si los interlocutores se toman unos a los otros absolutamente en serio. La respuesta cuya validez se cuestiona no puede ser medida simplemente por la respuesta propia. Quien examina debe tener ante todo en cuenta la situación del otro. Debe tratar de comprenderse a sí mismo en su lugar y completar después el proceso mediante el que se ha realizado y justificado su respuesta. Es preciso que se cuestione el modo en que se da esta respuesta en aquella situación y se pregunte si es o no avalada por la Escritura y por la Tradición.

La distancia que lo separa de aquella otra situación, significa para él al mismo tiempo una cierta ventaja y una decisiva desventaja. De una parte, podrá expresar un juicio más libre e imparcial. Porque no se halla sometido a las condiciones históricas directas, le será más fácil establecer mayores relaciones. Se dejará llevar menos por sentimientos y reacciones incontrolados. El no tiene que sufrir las consecuencias que una auténtica crítica, derivada del Evangelio, llevaría consigo. Su juicio está quizá por ello menos enturbiado por el miedo. Pero por otra parte, él no puede tener por más tiempo el juicio del espectador, pues no tiene un conocimiento directo de la situación. Su imagen puede estar empañada por los prejuicios diversos que están generalmente en circulación. Es posible, sin que él lo pretenda, que proyecte su propio ideal no cumplido de la Iglesia sobre aquella situación. Incluso puede que su juicio se halle motivado por intereses más bajos, por ejemplo por el deseo de ejercer mediante la crítica un cierto poder sobre la otra Iglesia. Y si se halla así, en situación de suscitar tales interrogantes, debe titubear en su juicio. El sí puede realizarse siempre mediante un proceso de preguntas y contrapreguntas. Quien examina y juzga es al mismo tiempo sometido a juicio y examen.

En todo caso, el acuerdo no se da tan sólo cuando existe un acuerdo palpable de declaraciones. Pueden por el contrario ser precisas las diferencias. Los datos de situaciones diversas apelan a articulaciones diversas de la esperanza, y el acuerdo puede manifestarse bajo circunstancias en las que las diversas respuestas hayan de diferenciarse. La ya mencionada pregunta por la esperanza del futuro puede servir como ejemplo al respecto. Donde el futuro es esperado como un *fatum* inalterable, es preciso poner allí de relieve la cambiante acción de Dios. Donde una ideología utópica promete el cambio total de la existencia humana, allí es preciso acentuar la parcialidad y provisionalidad de toda realización humana¹⁹. Donde una sociedad vive de los temores apocalípticos de la autodestrucción, allí es preciso hablar antes que de otra cosa de la gracia de Dios que vence toda resistencia. Aun cuando a ninguna de estas acentuaciones parciales le está permitido desplazar a las otras completamente, es posible sin embargo el colocar alguna de ellas en primer lugar por exigencias de una situación determinada. El sí afirmativo recíproco es confirmado en este caso precisamente por la diversidad. El denominador común no se hallará siempre de forma tan sencilla. Puede estar mucho más oculto, y las diferencias pueden también naturalmente ser un signo de que el Evangelio ha sido traicionado. El encuentro debe contar con toda seriedad con esta posibilidad, que no permite dar un sí fácil en exceso. El encuentro no puede saltar por encima de los interrogantes. Puede ser necesario a este respecto llegar a suspender el sí, pues dicha posibilidad puede llegar a hacer exigible un no decisivo, un no que cuestiona hondamente la respuesta del otro. Pero incluso entonces no está permitido romper la relación. El encuentro se halla en ese caso interrumpido, pero aún no ha llegado al fin que debe alcanzar. El sí permanece incluso entonces como meta.

b) El proceso del encuentro presupone que las Iglesias poseen la disposición y la voluntad de colocarse en diálogo. El encuentro no resulta de sí mismo. Surge de una decisión permanentemente renovada. La inclinación natural tiende a ir hacia allí, donde no existe obstáculos para la comunicación. «¡No alteres mi mundo!». La discusión significa una complicación tal de la vida que le es necesario a la naturaleza humana el conven-

19. Sería interesante, por ejemplo, comparar la Declaración Teológica de Barmen y el Manifiesto de los metodistas bolivianos bajo este punto de vista.

cerse a sí misma de proponérsela. Pero si no se esfuerza, la dispersión es la consecuencia inevitable. El horizonte se estrecha, la articulación de la esperanza pierde su dimensión universal, comienzan a fijarse intereses delimitados, la respuesta que da un grupo o una Iglesia concreta se convierte en bandera que inspira seguridad en un ámbito determinado. Todas las Iglesias se hallan expuestas por igual a este peligro, con sus tradiciones y movimientos, con sus programas formulados. Si la comunidad debe realmente hallarse fundamentada en el Evangelio, deben excluirse las oposiciones.

El proceso debe marchar por ello siempre de forma consciente, y a tal respecto las Iglesias necesitan de *estructuras idóneas*. El encuentro, con todo, no deberá ser facilitado sólo mediante las estructuras, sino que las Iglesias deberán verse obligadas a la discusión mediante el encuadre en el que se hallan. Si ha de realizarse la comunidad de encuentro y de comunicación entre las Iglesias, es necesario sin duda un centro que establezca permanentemente la relación. Pero esta relación no puede llegar a ser garantizada sólo mediante una autoridad central. Las estructuras tienen más bien que ser configuradas de tal forma que las Iglesias mismas puedan entrar en relación. La comunidad necesita de estructuras conciliares. Las Iglesias particulares podrán encontrarse siempre de nuevo de forma representativa. La comunidad que las vincula debe hallar una expresión en que ellas se sometan a esta disciplina conciliar, a pesar de todas las dificultades externas. Es necesario un lugar central que sirva de mediación en este proceso y lo mantenga en marcha. Este debe evaluar los resultados y transmitirlos a las Iglesias. Deberá colocar cada encuentro en relación con la totalidad eclesial y buscar superar acuerdos limitados mediante nuevos interrogantes. En esta perspectiva, el centro cumple un papel importante y ciertamente una función indispensable. El proceso mismo empero deberá completarse entre las Iglesias. Los interlocutores de la diversidad deben verse de cara. Un puesto central cumple por ello su servicio sólo cuando no vincula el proceso a sí mismo, sino que conduce al desarrollo a la comunidad del encuentro y de la comunicación. Una vida conciliar llevada por las Iglesias mismas es el contexto en el que puede convertirse en realidad, y de la manera mejor y más auténtica, la *pia conspiratio*.

IV

SER RAZON DE LA ESPERANZA

Se refiere esta última reflexión a la respuesta a la pregunta por la esperanza que hay en nosotros, pero en tanto que vivida. La Iglesia no debe sólo responder de su esperanza, debe asimismo *ser* ella misma ante los demás razón de su propia esperanza. El Nuevo Testamento habla constantemente de la necesidad de que las palabras y las obras se hallan en concordancia. No sólo en palabras, sino también en obras, es una fórmula corriente. La confesión de la boca puede ser desmentida por la conducta real (Tit 1, 16). Estas exhortaciones constantemente reiteradas son válidas no sólo para la vida del individuo, sino también para la vida de la Iglesia en cuanto totalidad. Cier to que la esperanza debe traslucirse en la vida del individuo, que no llegaría de ningún modo a ser interrogado sobre *la esperanza que hay en él*, si él mismo no fuera un testimonio vivo. Pero el problema no se plantea en este plano. La pregunta dice más bien relación a cómo la Iglesia en cuanto totalidad puede ser un signo de su esperanza.

La cuestión ha cobrado un mayor apremio por cuanto la significación de la Iglesia en cuanto dimensión sociológica ha pasado a percibirse con mayor conciencia que en el pasado. La Iglesia tiene su identidad no sólo en el mensaje que ella representa y anuncia. La Iglesia es al mismo tiempo una comunidad de hombres concretos dentro de la sociedad, y es importante considerar más de cerca la acción que ella, en cuanto tal comunidad, realiza. Su identidad en la sociedad viene determinada, por ejemplo, por el estrato social al que pertenecen preferentemente sus miembros: si se encuentra vinculada con la dirección de un país o si por el contrario se halla formada preferentemente por los marginados y no ejerce influencia alguna en las decisiones políticas y sociales. Su identidad es codeterminada por la imagen que ella ofrece a los ojos de la sociedad, una imagen que no corresponde en ninguna manera quizá a la que ella tiene de sí misma, pero que le es constantemente enfrentada y en la que ella es incluida contra sus más profundas intenciones. Ella puede convertirse de esta forma, por ejemplo, en el alma o símbolo espiritual de la unidad nacional, o en la garante de la moralidad pública, etc. Todos estos factores deben ser tenidos en cuenta cuando la Iglesia tiene que responder de

su esperanza. ¿Quién es ella? ¿Es verdaderamente un signo de esperanza o es más bien, contra su voluntad, mitad consciente mitad inconsciente, un contrasigno?

La Iglesia se encuentra, pues, ante la permanente misión de superar la discrepancia entre la imagen que surge del anuncio de su esperanza y el papel objetivo que ella juega en la sociedad. Ha de empeñarlo todo en la integridad del signo. La discrepancia puede conducir fácilmente a parálisis de su testimonio. Cierto que la total congruencia no puede lograrse. La Iglesia es una comunidad de hombres pecadores. Pero no está permitido abusar de esta referencia. La respuesta por la esperanza por parte de la Iglesia sólo puede ser convincente, si la comunidad sociológica Iglesia señala al menos en la misma dirección sus tendencias. Incluso la respuesta del individuo depende de esta concordancia. El individuo necesita ser apoyado por la Iglesia en su testimonio. No puede contentarse constantemente con el hecho de que él se aparta con su testimonio de la Iglesia, declarando prostituta a su madre, con la cual apenas si tiene algo que ver. Cuanto más se acerque la Iglesia al signo, tanto más se perfilará también la respuesta del individuo; si la discrepancia existe, el testimonio se convertirá en una misión que equivale a la cuadratura del círculo.

El problema se plantea, por ejemplo, en relación con la riqueza y el poder. La comunidad en torno a Jesús surge de un pequeño círculo de discípulos que habían abandonado sus seguras posiciones, de hombres que, abandonando su casa, entraron en la sociedad. El joven rico sintió en el encuentro con Jesús que él no podía permanecer a su lado. Se apartó triste de Jesús. Con esto queda indicada la pauta para el desarrollo de la comunidad. La Iglesia, que responde de su esperanza, surge de aquellos que son pobres ante el mundo, elegidos por Dios para esto, para ser ricos en la fe y heredar el Reino (Sant 2, 5). No sólo es solidaria con los marginados, pues solidaridad supone siempre una cierta previa superioridad. Ella tiene su lugar entre los marginados. Si esta pauta no se mantiene, surge la discrepancia. Esta se halla ya presente en tiempos del Nuevo Testamento con toda su acritud. La carta de Santiago habla, por ejemplo, de ello. Santiago pone en guardia contra el dar al rico el puesto mejor en la comunidad, y utiliza entonces un cambio significativo: ¿acaso no habéis caído con esto en contradicción con vosotros mismos? El signo se ha convertido en contrasigno. La Iglesia debe, por consiguiente, interrogarse permanente-

mente de qué forma la pauta ofrecida por Jesús haya de comprenderse y fácticamente realizarse.

Doctrina y ética.

Estas reflexiones suponen que el responder de la esperanza vincula de forma inseparable los ámbitos de la doctrina y los de la ética. El responder de la esperanza no puede ser limitado a expresiones animadas ni puede ser desprendido del signo realizado por la comunidad en el mundo. La Tradición no da a entender esta vinculación sin más. La Tradición marca en esta línea, si no una separación, al menos una clara distinción. Ser o no ser de la Iglesia se decide en primer lugar en la pureza de la doctrina y la integridad de los sacramentos. Una Iglesia se convierte entonces en herética cuando se separa de la verdad en este ámbito. Ciertamente que las exigencias éticas individuales, como por ejemplo la exigencia de la monogamia, han sido elevadas al plano de la confesión de fe, y la lucha en torno a la recta estructura de la Iglesia, ha conducido en el correr de la historia a excesivas discusiones, hasta el punto de que para determinadas Iglesias una determinada estructura ha adquirido carácter de casi una confesión de fe. La unión entre las expresiones sobre Cristo y la realización de la comunidad de la Iglesia ha permanecido, empero, sin hacerse notar. Muchas de las opciones fundamentales que debieron llegar a caracterizar a la comunidad sólo escasamente han sido recogidas en su significación para el ser o no ser de la Iglesia. Piénsese, por ejemplo, en la universalidad del Evangelio y en el rechazo, en ella contenido, de todo provincialismo y chauvinismo nacional, en la igualdad de la persona ante Dios e igualmente en el rechazo que supone del racismo y de toda forma de opresión, en el anuncio de la reconciliación y en el rechazo de la guerra. En tanto que estas cuestiones han sido subordinadas a la ética, han sido excluidas automáticamente de la respuesta a la pregunta por la esperanza. Perteneían a otro ámbito. Fueron necesarias las sacudidas para que fuera puesta en cuestión esta separación, y para abrir paso a la comprensión de que dar razón de la esperanza debe incluir la orientación ética de la comunidad. Es significativo que se hable hoy por primera vez de «herejía moral». No se afirma con ello el fallo moral, sino más bien el mentís fundamental permanente, tanto teórico como práctico, de las opciones éticas fundamentales que debían impregnar la comunidad.

La expresión «herejía moral» no es una expresión feliz para lo que se quiere decir. Supone ahora como antes la separación de ámbitos. Suscita la impresión de que ortodoxia y herejía no se decidirán ya más a partir de la doctrina sino de la acción en el mundo. Mas no se trata en realidad de invertir el signo, sino de reconocer que en ambos ámbitos se trata del Evangelio. La vida de la comunidad encuentra su identidad desde este fundamento en la respuesta a la pregunta por la esperanza.

¿Estrategia de la esperanza?

Si se llega a reconocer la necesidad no sólo de responder de nuestra esperanza, sino también de ser motivo de esperanza, se pone, empero, inmediatamente de relieve una nueva cuestión. ¿No debe la Iglesia, si quiere responder de su esperanza, disponer de una estrategia de acción? La Iglesia ha de testimoniar su fe de que el amor de Dios hace posible vencer las fuerzas que amenazan y destruyen la comunidad humana, que la injusticia y la opresión no deben ser aceptadas como un *fatum* inevitable, sino que la comunidad puede surgir siempre de nuevo de hombres verdaderamente libres, pues amenazada así, puede ser quebradiza y finalmente provisional. Está en el mundo para irradiar este convencimiento. Pero ella no puede cumplir esta misión por el hecho de expresar siempre de nuevo este convencimiento. La esperanza se nutre más bien haciendo evidente este convencimiento de forma efectiva quebrando permanentemente los impedimentos que obstaculizan el camino hacia la libertad y la comunidad de los hombres, provocando cambios efectivos. Mas esto apenas es imaginable en la compleja sociedad de nuestros días sin una estrategia coherentemente recíproca del testimonio y de la acción. La esperanza de que surja a partir del anuncio una orientación común y, a partir de aquí, una acción espontáneamente común, es ilusoria. La simple siembra de convencimiento no basta. Se necesita sobre todo un plan objetivo a conseguir. Esperanza y proyecto consciente son inseparables. «Sin metas concretas de esperanza, no se da decisión alguna en las posibilidades de planificación, pero sin planificación tampoco es posible una esperanza realista»²⁰. La sociedad y el entramado de sus relaciones deben ser cuidadosamente analiza-

20. Jürgen Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, p. 233.

dos. Las causas del peligro y de la falta de libertad han de hacerse visibles. El interrogante debe colocarse allí donde se sitúan los centros de decisión. El testimonio debe situarse allí donde es posible, bajo concretas circunstancias, provocar un cambio. La acción de la Iglesia debe coordinarse de forma que sea posible hacerse presente en varios lugares al mismo tiempo. Si esta estrategia no se percibe, el testimonio apenas si supera la posibilidad de colocar el cambio ante la vista; se produce incluso el desencanto, precisamente por no poder contar en realidad con la realización.

La exigencia de una estrategia coherente es, sin embargo, para la Iglesia algo bien distinto que una realidad evidente. ¿No se hallará en contradicción con la más profunda esencia de la Iglesia? ¿No es la Iglesia una comunidad carismática? ¿No debe por esto realizar su vivir de forma siempre espontánea, no dirigida precisamente por estrategia alguna, sino abierta siempre a aquello que acontece en cada situación? Un plan coherente de actuación científica exige organización. Mas si la Iglesia está organizada en primer lugar en vistas al cambio de la sociedad, representa un poder, y bien pronto será difícil distinguirla de otras organizaciones que toman parte en el juego político del poder. ¿No correrá la Iglesia ciertamente el peligro de que, mientras busca dar mayor validez expresiva a su esperanza, pierda su más propia esencia? ¿No se esconde una inquietante verdad en las palabras de Nietzsche, que algunos, los que buscaron exorcizar los espíritus, los llevaron incluso a los cerdos? La exigencia de una estrategia coherente parece también contradecir el desarrollo que caracteriza las últimas décadas. ¡Con qué frecuencia se ha hablado del fin de la era constantiniana! ¡Con qué frecuencia se ha expresado la esperanza de que ahora la Iglesia, después de verse liberada de los vínculos con el Estado, puede ejercer de forma más auténtica su propia misión! Una comunidad espiritual que aparece permanentemente como «conciencia crítica», pero que no interviene en la acción social. ¿Ha de exponerse ahora al peligro de la politización?

Si así de graves se presentan estas reflexiones, no eliminan por cierto la necesidad de la estrategia. El problema se plantea hoy de forma distinta a como se planteaba en el pasado. El problema del poder es diferente. La sociedad misma ha entrado en cambio acelerado, y la cuestión se centra en cómo se coloca la Iglesia con su específica esperanza en dicho cambio y toma parte en él. Si intenta mantenerse fuera del juego, se convertirá

en realidad en un elemento retardatario. Se identificará *de facto* con el poder que se opone al cambio. Pero si se decide a hacer valer el fundamento de su esperanza en el cambio de la sociedad, necesitará indicar constantemente cómo puede rehacerse de nuevo la comunidad. La Iglesia ha de intentar oponerse a los «poderes y potencias» que obstaculizan la plena realización de lo humano. Intentar representar los intereses de los permanentemente marginados, evidenciados por el cambio de relaciones. Pero sólo podrá cumplir con esta misión, mientras se trace objetivos políticos y sociales y mientras busque alcanzarlos por un plan y acción conjuntos. Si no es capaz de esta estrategia, dejará abandonados a sus miembros en un momento decisivo. Ellos sabrán qué responden de su esperanza si ella proporciona un ámbito objetivo de esperanza, mas ellos no saben de qué forma haya de concretizarse. Y se convertirán con facilidad en aquellos críticos que nada, salvo exigencias, son capaces de levantar, pues no pueden avanzar dando un nuevo paso hacia adelante; una *militia Christi* sin un plan para la lucha que tiene que sostener, pronto se descorajina y desanima. La situación presente está en cierta medida determinada por la falta de claridad. El saber que la Iglesia sin un compromiso político no puede comprometerse por los perjudicados, se ha abierto amplio camino. La pregunta por el *cómo* concreto del compromiso se halla, empero, abierta. Esto conduce, por una parte, a una cierta indecisión, y por otra, a una acelerada identificación con ideologías que ofrecen un programa coherente y los métodos y medios para su realización. Si ha de darse razón de la esperanza, se exige una clarificación en este punto ²¹. Es precisa una construc-

21. La aclaración ha llegado a hacerse particularmente urgente por el hecho de que en los últimos años se habla en las Iglesias muy mucho de la posibilidad y justificación de la acción revolucionaria. ¿No podrá la revolución llegar a hacerse necesidad inevitable bajo las circunstancias en un tiempo de cambio acelerado y métodos sutiles de dominio? ¿Podrá la Iglesia mantenerse básicamente alejada de ella? O, puesto que la Iglesia se encontrará ciertamente en cada caso de una parte, ¿no deberá ella bajo determinadas circunstancias estar dispuesta a apoyar un movimiento revolucionario? La tendencia a responder afirmativamente a esta cuestión se hace cada vez mayor. El problema se plantea sin embargo cuando se trata de aclarar qué haya de entenderse por revolución y cómo haya de realizarse en concreto. El saber si cabe o no la revolución es una cuestión previa. El conocimiento y experiencia de la Iglesia sobre el cómo son, empero, rudimentarios. La Iglesia se encuentra por ello, o ante el peligro de sucumbir a concepciones ingenuas, por ejemplo, idealistas o individualistas, de la revolución, o de vincularse a ideologías que tienen un rico conocimiento de la esencia y posibilidad de la acción revolucionaria.

tiva, y al mismo tiempo crítica discusión con las ideologías y programas políticos. Urge hacer visible de qué manera la Iglesia puede realizar una aportación al cambio, con objetivos tales como la solidaridad internacional, emancipación, nuevas formas de participación en la vida social, etc.

Tres momentos

Si el dar razón de la esperanza exige una comunidad, cuyos miembros estén unidos en la acción, comprometiéndose constantemente por nuevos objetivos, no podrán descuidarse tres condiciones fundamentales.

a) La Iglesia es una comunidad de hombres que han recibido el perdón de Dios. Ellos tienen el derecho de ser hombres y vivir como tales, no por sí mismos, sino unidos en aquello que se les ha adjudicado y constantemente se les encomienda. El perdón no es un don otorgado de una sola vez; se recibe constantemente. La comunidad de esperanza se realiza por el hecho de que todos se abren siempre de nuevo a esta fuente. Ellos saben que no tienen sencillamente en las manos la llave del futuro, que faltan constantemente a la voluntad de Dios, o que ciertamente la ocultan mediante sus acciones. Tienen la certeza, finalmente, de estar mantenidos en la inseguridad del futuro y en la inseguridad de sí mismos. La respuesta por la esperanza debe expresar esta certeza. No es pura casualidad que la expresión «confesar la fe» signifique bíblicamente «expresar la verdad» (*homologeïn*) así como «reconocer» (*exhomologeisthai*). No se respondería de la esperanza más, si tampoco se tratase de una «confesión de fe». También la estrategia de la esperanza ha de caracterizarse por esto. La Iglesia no puede comprometerse por un objetivo, sin hacer esta reserva sobre sí misma. No le está permitido dejarse arrancar la libertad por causa de la efectividad de su acción. No le está permitido convertirse en prisionera de su estrategia o de sus objetivos.

b) El Evangelio se caracteriza por una cierta parcialidad. No se dirige en primer lugar a los justos, sino a los pobres, publicanos y pecadores. La venida de Jesús es válida, sin embargo, para todos los hombres, y si Jesús anuncia especialmente el Evangelio a los pobres, él está abierto al mismo tiempo a todos los que encuentra. La parcialidad de su misión no levanta muro alguno. Su amor supera permanentemente las fronteras que le-

vanta la parcialidad. Jesús ama al joven rico, aun cuando éste se aparta incluso de él. Lloro sobre Jerusalén, que no comprende que Jesús sirva a su paz (Lc 19, 41-42). Jesús no vive en un frente que hace aparecer al otro como enemigo. La estrategia debe caracterizarse por esta apertura. Cada estrategia, cada objetivo que ha de levantarse con el esfuerzo de todos, lleva en sí misma la tendencia a la exclusividad. Quien interpreta el camino hacia la meta, llega a ser considerado como enemigo, con quien es preciso romper las relaciones. Cada estrategia que tiende al cambio social necesita prestar atención al hombre desde el punto de vista histórico, considerando de qué poder dispone y qué influjo ejerce en la sociedad. El hombre es convertido en objeto por la estrategia y no es ya tomado en su humanidad seriamente. La estrategia de la esperanza ha de intentar romper constantemente esta exclusividad. La respuesta no será una respuesta de esperanza, si la Iglesia no sólo contradice críticamente, sino que comienza a utilizar el odio como medio táctico.

c) La primera carta de Pedro está dirigida a comunidades que han de contar con persecuciones y presiones. El autor exige de ellas no ver en esto nada extraño (1 Pe 4, 12); es una exigencia que se halla en todo el Nuevo Testamento. El camino de Cristo termina necesariamente en la cruz, y no es por ello posible participar en su camino si no se participa al mismo tiempo de la cruz. Dar razón y ser razón de la esperanza, incluye en sí, por esto, la disponibilidad a perder la libertad externa y a sufrir. Una estrategia de la esperanza no permite que sea oscurecida esta relación. No le está permitido servir para hacer caer a la Iglesia en el poder y ahorrarle de esta forma el camino de Cristo. Más bien, no debe buscar el riesgo del sufrimiento en sus objetivos y en los métodos que utiliza, pero debe incluirlos en ellos. La Iglesia no ha declinado en su respuesta por la esperanza cuando alguna vez se encuentra en una situación en la que ella no posee más libertad externa que la que es exigible a un plan coherente, sino que todavía puede rendir su testimonio tan sólo en círculo limitado. No es de nuevo ninguna casualidad que los vocablos *homologia* y *martyria* sean tan próximos de significado en el Nuevo Testamento. El vocablo *martyria* ha recibido siempre de forma peculiar la significación de confesión de fe,

que ya no es susceptible de ninguna estrategia. Ha recibido la significación de aquel dar razón de la esperanza que hay en nosotros que supera a toda estrategia, porque es la estrategia que más se aproxima a la misión de Cristo.

[Traducción del alemán por
Adolfo GONZALEZ MONTES, y revisada
por Miguel M.º GARIJO-GUEMBE]

LUKAS VISCHER
Director de «Fe y Constitución».