

LA INCREENCIA EN ESPAÑA, RETO A LA FE Y AL TESTIMONIO COMUN DE LOS CRISTIANOS *

I. EL PROBLEMA

El problema de la increencia en España ha sido objeto de consideraciones diversas en los últimos años, en nuestro país. La Iglesia se ha ocupado de él con interés pastoral importante. Las encuestas pueden servir (han servido de hecho, con interpretaciones diversas de sus datos) para tomar el pulso al catolicismo español. La Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia testimonia con sus diversos sondeos su afán de aproximarse a la verdad social de nuestras creencias cristianas: un importante informe es el dirigido por el P. Vicente Sastre, SJ, sobre la situación religiosa de la juventud en las Fuerzas Armadas¹. Valga como muestra reciente entre otras. El recuento de asistentes a la celebración dominical realizado en 1982 tenía

* El presente artículo fue leído como ponencia en las II Jornadas Interconfesionales de Teología y Pastoral del Ecumenismo en Majadahonda (Madrid) el pasado mes de enero. El autor lo ofrece ahora, tras haber revisado el texto y haberlo dispuesto para su publicación.

1 *Informe sobre la situación religiosa de la juventud en las Fuerzas Armadas*. Ed. por el Vicariato General Castrense (Madrid 1982). Citamos las referencias que son menos localizables en el uso estadístico ordinario, como es aquí el caso y algunas otras referencias que siguen.

por objeto constatar la tasa de participación o porcentaje real de los católicos españoles en la liturgia de precepto. Pero los informes estadísticos de los que nos podemos servir son de procedencias diversas y muy solventes, aunque los supuestos ideológicos e interpretaciones que los asisten varíen. Así, los informes de FOESSA (1970, 1983); los de CIS (1965, 1984); DATA (1976, 1979) y EDIS (1982, 1984); o los llevados a cabo por grupos de preocupación cristiana notable, como es el caso de las encuestas dirigidas por el P. Jesús M^a Vázquez, OP, del Instituto de Sociología Aplicada de Madrid (sobre los círculos o esferas de opinión y de su influencia, a propósito de la visita apostólica del Papa² o sobre el grado de aceptación social y moral del aborto³; los de METRA-SEIS (1979); los del Ministerio de Cultura sobre la Juventud (particularmente el de la Quinta Escuela de la Juventud, 1982); o el informe de la Fundación Santa María sobre la Juventud Española (1984), que viene ofreciendo análisis socio-estadísticos notables; etcétera, etcétera.

La utilización, por otra parte, de estos datos ha sido hecha, justo en orden a una interpretación lo más pertinente posible del fenómeno de la increencia en España, por parte de algunos ponentes que sin duda están en la mente de todos, como voces autorizadas y recientes: así Mons. Ramón Echarren presentaba ante la Plenaria del Secretariado Romano para los creyentes una ponencia sobre «Ateísmo, increencia, indiferencia religiosa, Diagnóstico y orientaciones pastorales»⁴, en la cual se ocupaba de las dimensiones reales de la increencia y del indiferentismo religioso de los españoles. El problema preocupaba de nuevo y era analizado por lo primera ponencia del reciente Congreso de Evangelización (septiembre 1985): «El hombre a evangelizar en la España actual»⁵. Yo mismo

2 Jesús María Vázquez, *Juan Pablo II a través de la prensa* (Instituto de Sociología Aplicada; Madrid 1983).

3 Jesús María Vázquez, *La vida a debate. El aborto en la prensa*. Estudio sociológico (Instituto de Sociología Aplicada; Madrid 1983).

4 Cf. *Boletín Informativo* (del Secretariado de la C. E. de Relaciones Interconfesionales) 22 (1985) 28-33.

5 Cf. esta ponencia, elaborada por L. González Carvajal, R. Belda, A. Rodríguez Gracia, A. Hortal e I. Egorza, en *Evangelización*

había presentado en su día, antes de estas ponencias, un informe y análisis, desde el punto de vista de la experiencia de los últimos 20 años postconciliares, sobre el diálogo con el ateísmo en España. Este informe, realizado en nombre de la Universidad Pontificia, fue presentado a petición del Secretariado Romano para los No Creyentes⁶. Más reciente es la ponencia, presentada en las I Jornadas sobre «Fe e increencia» organizadas por la Comisión Episcopal de RR.II. y el Secretariado Romano antedicho (Febrero 1985), justo un mes antes de la ponencia de Mons. Echarren en Roma, por parte del P. Javier Martínez Cortés, SJ, sobre «Líneas de la increencia en España»⁷. Sobre los problemas de carácter teórico planteados por el ateísmo recientemente he colaborado al respecto en un «Diálogo sobre el ateísmo», al cumplirse los 20 años de la publicación por parte del Papa Pablo VI, de la encíclica *Ecclesiam suam* sobre el diálogo⁸.

No se trata ahora, por tanto, de volver sobre lo ya dicho y ni siquiera de resumirlo una vez más. Teniendo en cuenta el carácter ecuménico de estas Jornadas, me ocuparé sólo de indicar algunos de los puntos de orientación, que puedan servir para que las Iglesias cristianas de España aunen esfuerzos en la respuesta que están llamadas a dar ante el fenómeno del ateísmo y del indiferentismo religioso de nuestra sociedad; cuyas características, sin embargo, tal vez no sean tan alarmantes como algunos pretenden, pero tampoco tan inconsistentes como quisieran otros. Hay una cierta ingenuidad en la valoración del fenómeno de la increencia religiosa entre nosotros. Se estima que no es tan prioritaria como le parece a algunos; o bien se entiende que España está llamada a prestar atención a otros focos de interés, donde se juega —se dice—

y hombre de hoy. Congreso. Ed. preparada por la Secretaría General del Congreso, 2 ed. (Madrid 1980) 77-105.

6 Cf. *Ateísmo y diálogo* 19 (1984) 192-96.

7 Cf. esta misma ponencia, reelaborada para la publicación: J. Martínez Cortés, 'La increencia hoy en España. Aproximación sociológica', *Sal Terrae* 74 (1986/3) 163-76. Este núm. de la revista ofrece además otras colaboraciones de F. Segura, J. Gómez Caffarena e I. Camacho sobre el tema de la increencia hoy en España.

8 Cf. A. González Montes - F. Broncano Rodríguez, 'Diálogo sobre el ateísmo. A los 20 años de la Carta Encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam*', *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 203-80.

la Iglesia del futuro, aludiendo con ello a la situación socio-política de Iberoamérica. Sin duda que en gran parte esto es verdad; la relevancia de la teología de la liberación se debe no sólo a la más o menos acertada formulación teórica que representa esta teología de la fe, sino muy en particular al condicionamiento eclesiológico del catolicismo que esta teología propugna. Se da en ella un desplazamiento de la reflexión teológica hacia el «lugar periférico» de aquella latitud y hacia su circunstancia histórico-social, que repercute sobre la naturaleza histórica del cristianismo y, asimismo, sobre su configuración eclesial.

Por mi parte, entiendo que lo que Iberoamérica no puede representar es el pretexto para el abandono de nuestra circunstancia socio-cultural europea, asumiendo como quiero asumir con el mayor rigor nuestra vocación americana y nuestro destino como nación ubicada en la encrucijada de Europa y América. A las iglesias de Europa, les preocupa muy particularmente el fenómeno del ateísmo y de la increencia creciente en nuestras sociedades llamadas desarrolladas, y también debe preocuparle a las iglesias de España. No nos podemos sustraer de ninguna manera a nuestra condición de europeos de finales del siglo xx. Querer ignorarlo no me parece responsable; desviar nuestra mirada de esta condición, orientándola de forma ideológica hacia un particular modo de entender nuestro compromiso con América, nos llevará a prestar un mal servicio a la fe de aquellas tierras evangelizadas por España y Portugal.

Parto, pues, del hecho de que la increencia es un dato estadístico significativo entre nosotros; mas no por cuanto de ateísmo representa como opción conscientemente asumida, sino por cuanto de amenaza para la *condición eclesial de la fe* trae consigo un modo de apartarse de la fe que obedece, más que a la decisión personal de los individuos, a la presión socio-cultural de una manera de entender la existencia del hombre propia de las sociedades avanzadas.

II. NECESIDAD DE UN TESTIMONIO DE LA FE PUBLICO COMUN

Afirmaremos en primer lugar que las iglesias cristianas están llamadas a reconstruir la unidad eclesial de la fe, porque *el testimonio cristiano es comunitario por naturaleza*. Así lo afirma el Documento del Grupo mixto de trabajo de la Igl. Católica y del CEI, *Testimonio común*, de 1981⁹. No puede ser de otra manera, porque la naturaleza del testimonio cristiano se fundamenta en la voluntad de Cristo, quien oró por la unidad de los cristianos para que el testimonio de éstos cobrara aquella credibilidad precisa para conducir a los hombres a la fe (Jn 17, 21). Este testimonio común, que como tal se opone al espíritu sectario del proselitismo, se requiere hoy con especial urgencia porque la secularización de la sociedad actual obedece a su misma *desecclesialización*. Comparto la tesis de que la secularización es una realidad ambigua, compleja al tiempo y difícil de explicar de modo satisfactorio para todos los análisis; pero si este polisémico concepto sirve para definir socio-cultural y espiritualmente la situación de nuestras sociedades modernas, es preciso remitirlo allí donde tiene su verdadera justificación histórica: la separación entre el Estado y la sociedad realizada en la Ilustración y el desencadenamiento consiguiente del proceso de desconfesionalización en Occidente. En este sentido, no parece del todo pertinente remitir a la urbanización y a la industrialización como a los factores determinantes del proceso de secularización, sino más bien y a lo sumo como elementos integrantes de la compleja realidad que quiere definirse con el concepto de secularización¹⁰.

⁹ *Testimonio común*. Documento del Grupo mixto de trabajo de la Iglesia Católica Romana y del Consejo Mundial [Ecuménico] de [las] Iglesias (en adelante = TC) (Madrid 1983) p. 21: «La Iglesia como comunidad es el sujeto primordial del testimonio cristiano. Así como la Iglesia es un cuerpo compuesto de muchos miembros, el testimonio cristiano es comunitario por naturaleza. Cuando cualquier fiel actúa dado testimonio individual, su testimonio está vinculado al de toda la comunidad cristiana, incluso cuando los cristianos dan testimonio en iglesias divididas, éste debería ser testimonio del mismo Cristo y, por lo tanto, tiene necesariamente un aspecto comunitario» (parág. II/C, n. 21).

¹⁰ He desarrollado esta interpretación del fenómeno de la secu-

Esta separación entre Estado y sociedad, que hemos mencionado, no es tampoco explicable sin dos importantes factores de carácter histórico-espiritual que concurren en ella: *uno antecedente*, de extraordinaria importancia: las guerras de religión, que parecieron hallar una solución en el lema «*cuius regio eius religio*» una vez firmada la paz de Westfalia. Europa quedaba definitivamente dividida en religión y con ello comenzaba hacer presencia histórica la relativización de la verdad objetiva de la fe cristiana. El *otro* factor, *concomitante* de la separación mencionada: la quiebra de la sanción teológica del Estado y la reducción de la religión al ámbito privado de la conciencia.

No es mi propósito lamentar la quiebra de la unidad religiosa de Europa ni reivindicar aquí el retorno a una unidad europea sobre la base de la confesionalidad de las instituciones, sino más bien describir un proceso. Sin embargo, algunas valoraciones sí son obligadas. Así, ciertamente la separación entre Estado y sociedad ha sido un bien para la proclamación del Evangelio; se trata de una separación que resulta del avance histórico de la libertad humana y de su apropiación por parte de los hombres y de los pueblos, que quieren ser protagonistas de su propia historia. Ello ha sido posible mediante el asentamiento social del *primado de la subjetividad*, uno de los elementos determinantes de la modernidad frente a la imposición objetiva de la verdad por medio de la confesionalidad de la acción sociopolítica, de la cultura y de la moralidad. En España este proceso ha sido traumático, dada la particular vinculación de la conciencia católica a la historia de la nación, pero hoy en día es una realidad por fin lograda.

La quiebra de la unidad de la fe fue, sin embargo, históricamente perniciosa para el Evangelio. Una vez desconfesionalizada la sociedad mediante el rechazo de la legitimación teológica del Estado, las iglesias y comunidades cristianas contribuían a desvincular la predicación

larización de acuerdo con algunas corrientes de la sociología actual de la religión en A. González Montes, 'Transformación de Castilla y León en lo religioso', *Salamanca. Revista provincial de estudios* 9/10 (1983) 189-209. A ella me atendré en algunas de las ideas que siguen.

evangélica del testimonio unitario de una práctica pública de la fe que acreditara 1) su *inequívoca condición evangélica* objetivamente desligada de otros comportamientos públicos; y, al mismo tiempo, 2) su *clara diferenciación del nuevo Estado*, que pretendía ahora encarnar la historia de la libertad (ya de significación busguesa liberal o colectivista) de los individuos y de las colectividades (clases o pueblos). Una historia de la libertad, cuya emancipación se hacía valer precisamente contra la religión como elemento perturbador del desarrollo individual y social en virtud de su propio pasado.

La división de la Cristiandad ha contribuido a acelerar y agudizar la pérdida del alcance público de la fe, en la medida en que ha velado su misma condición comunitaria y la referencia normativa de toda conciencia creyente a la naturaleza eclesial de la perdición evangélica. Las sociedades modernas fuertemente secularizadas encuentran por ello grandes dificultades a la hora de comprender la vinculación de los individuos con sus propias iglesias, pues conciben a éstas más como el resultado de una libre voluntad de asociación religiosa (cosa que aparece como patente en la sociología religiosa de las sociedades denominacionalistas) de los individuos que como el resultado, ciertamente alcanzado en la libertad de la conciencia de la persona, de una opción que incluye la aceptación del carácter *normativamente eclesial* de la fe abrazada, sobre la cual no se puede decidir a capricho.

El proceso ha tenido, claro está, sus etapas y éstas de ningún modo deben confundirse. Perdida la unidad eclesial, las iglesias aparecieron como aliadas de los intereses nacionales de los diversos pueblos y naciones europeas, cuando no de algunas de sus clases sociales (y por ello mismo, enemigas de otros pueblos, naciones o clases), corriendo su propia suerte histórica. Cuando, por fin, triunfante la modernidad, las iglesias se vieron empujadas al recinto de la conciencia de los individuos y al ámbito de la privaticidad, la fuerte deseclesialización de la fe sufrida por las iglesias surgidas de la Reforma habría de influir negativamente sobre el eclesiocentrismo del Catolicismo romano, refractario a los ideales de la Ilustración. Si bien es verdad que el Primer Concilio Vaticano acentuaría el carácter

eclesial de la fe, éste concilio representa el punto final de un recorrido, que desde entonces (aun contando con la crisis modernista y la condena del liberalismo por parte de los Papas) cambiaría de trayectoria. El catolicismo se hacía también permeable a la modernidad y se aventuraba en un proceso que habría de llevarle a una fuerte deseclesialización. En las raíces de esta pérdida de eclesialidad se encuentra, según opinión conocida, la mediación histórica de la eclesialidad de la fe en la configuración social y cultural del antiguo régimen. Perdida esta mediación histórica, mantenida después de la Ilustración contra el espíritu del tiempo histórico, hoy en día el Catolicismo padece una dispersión de fuerzas que compromete su testimonio cristiano. Tal vez los católicos, al igual que otros cristianos e iglesias, se hallan más preocupados por hallar nuevas mediaciones eficaces de su testimonio creyente que nunca, pero tal vez también olvidan que siendo *prioritariamente eclesial* la naturaleza del testimonio cristiano, éste se malogrará si no aciertan a coordinar su voluntad de dar fe de Cristo ante los hombres en fidelidad a la naturaleza eclesial de la predicación evangélica: «*La Iglesia como comunidad es el sujeto primordial del testimonio cristiano*». Así lo entendió el mismo reformador Martín Lutero, para quien la objetividad de la fe está fundamentada sobre su misma eclesialidad; y ésta es resultado de la referencia obligada de la conciencia del creyente al contenido evangélico de la perdición. Para Lutero el contenido de la fe no es arbitrario, sino que obedece a la verdad objetiva de la Palabra proclamada por la Iglesia ¹¹.

En este sentido, hay que decir que hoy parece como si los católicos españoles quisieran defenderse contra la naturaleza eclesial de su fe. Hay un amplio sentimiento contra la actuación magisterial y definición doctrinal de los pastores, considerada como irreconciliable con los ideales de la modernidad, por la cual algunas élites intelectuales y grupos políticamente influyentes parecen asimismo luchar

11 Cf. A. González Montes, 'Las coordenadas histórico-dogmáticas de la eclesiología de Martín Lutero y las líneas estructurales de la eclesiología católica', en idem (ed.), *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero*. Actas del III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico (Salamanca, 26-30 septiembre 1983) (Salamanca 1984) 27-44.

adoptando una postura contraria a un supuesto espíritu retardatario de la religión. Son muchos además los que dan por solventado el problema religioso, confiando en que el proceso de modernización en el que ha entrado definitivamente España les dará resueltas las dificultades de acomodación y paulatina extinción. Los informes sociológicos dicen, sin embargo, que las cosas no son tan fáciles de interpretación. La religiosidad es viva en España, a pesar de las profundas contradicciones que encierra¹².

III. EL CARACTER ECLESIAL DE LA FE, FUNDAMENTO DEL TESTIMONIO COMUN ANTE EL RETO DE LA INCREENCIA

Ciertamente, pudiera parecer que el Catolicismo se replega doctrinalmente, algunos así lo interpretan. Que hay una voluntad de repliegue doctrinal por parte de sectores significativos dentro del Catolicismo no me cabe duda, pero

12 Algo de estas contradicciones ha sido puesto de relieve en la semana de estudios de pastoral de las grandes ciudades, celebrada recientemente en Madrid, con ocasión del primer centenario de la diócesis de Madrid-Alcalá. Según los datos ofrecidos en esta semana en la conferencia del prof. J. Martín Velasco, aunque el 50% de los españoles se declaran no practicantes, el 44% dicen creer en la divinidad de Jesucristo, centro sin duda de la cristianía de la fe católica. Al mismo tiempo, sólo el 48% de los jóvenes que dicen creer en Dios creen en realidad en un Dios personal; y, en general, ya se trate de la población juvenil o adulta, la distancia de los no practicantes en relación con las normas éticas reconocidas por la Iglesia (aunque su asentimiento en el orden doctrinal de la fe sea muy alto) es de extraordinaria significación. Es decir, se da una notable esquizofrenia entre la fe afirmada en el orden doctrinal y la práctica ética que esta fe exige y que de hecho no es compartida. El conferenciante señalaba el tremendo reto para la fe en España que representa la fuerza y omnipresencia de un sector de población del 20%, que, dada su cosmovisión laica y su poder en los medios de comunicación y cultura del país, provoca una conciencia en el 80% restante de la población, de forma diversa afecta (en porcentajes variados) a la fe, de hallarse sin embargo en minoría. Por ello indicaba que se hacía preciso, como opción pastoral urgente para la Iglesia, pasar de una fe practicante a una fe confesante, «centro de la vida, experienciada por el sujeto, expresada, anunciada y testimoniada al mundo». Ténganse en cuenta estas cifras ofrecidas para su comparación con las que ofrecemos más adelante. Cf. periódico *Ya* (5 febrero 1986).

que el propósito magisterial de la Iglesia Católica sea otro que el que emana del espíritu del Segundo Vaticano es una opinión que no me parece objetivamente fundada, sino más bien el resultado de una instrumentalización ideológica más beligerante que reflexiva y más temerosa del retorno del pasado que analítica con la realidad doctrinal y sociológica del Catolicismo actual, y del Catolicismo español también. El Catolicismo, igual que las iglesias cristianas en general, están obligados a defender la fe de su *disolución doctrinal*. Las encuestas realizadas son muy significativas; según la información facilitada por el estudio de CIS 1984¹³ no dejan de ser ilustrativas las cifras siguientes: sólo el 74% cree en la existencia del cielo de entre los católicos practicantes y el 38% de los no practicantes. Un 20% de los católicos practicantes creen que Jesucristo no es Dios, y de los que no practican sólo el 16% creen en la divinidad de Jesucristo. De los practicantes sólo el 66% cree en la resurrección de los muertos y el 69 en la existencia del alma inmortal. Son cifras extraordinariamente significativas, sin que acudamos ya los relativos a los dogmas católicos más problemáticos como los relativos a la infalibilidad y al misterio de María. ¿Falta de catequesis? Sería una respuesta poco justa. La ponencia del Congreso de Evangelización aludida habla de «creencias confeccionadas a medida», como a medida se confeccionan las mediaciones de la eclesialidad de la fe por parte de muchos cristianos, católicos y no católicos, y en España, por razones obvias, por parte de los católicos. La deficiencia histórica de la catequesis es real, pero no se puede juzgar la catequesis realizada en tiempos pasados por nuestros criterios de catequización actuales, ni podemos olvidar el enorme esfuerzo realizado después del Concilio último en este terreno. Precisamente son los llamados cristianos progresistas los que parecen haber expresado cierto malestar por la insistencia de la Iglesia en la catequesis, con el abandono a su parecer, del compromiso histórico-político y social¹⁴.

13 Cf. La encuesta de CIS 'Iglesia, religión y política', *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 27 (1984) 295-328.

14 Cf. mi análisis sobre este problema en A. González Montes, 'Presencia social de la fe y pluralismo de modelos eclesiológicos', *Iglesia viva* 112 (1984) 303-24.

¿De dónde procede este pluralismo de creencias? Sin duda alguna, los cristianos buscan una adecuación al espíritu de la modernidad y lo prefieren a las afirmaciones doctrinales de las iglesias. La moderna sociología americana ha puesto de relieve que el pluralismo religioso denominacionalista permite que las iglesias operen como instancias de sentido dentro de la sociedad desconfesionalizada, pero la opción por las iglesias se realiza a tenor de la educación recibida, por una parte, y de la acomodación del cuerpo doctrinal de las iglesias al espíritu del tiempo, por otra. Las dificultades del hombre actual con algunos dogmas cristianos proceden, en parte, de la imposibilidad que parece experimentar éste en asumir, sin que crea que capitula como ser racional, determinadas afirmaciones de fe no reductibles a la plausibilidad del análisis de la razón; y las dificultades que tiene con determinadas pautas de conducta, que según las iglesias emanan del cuerpo doctrinal de la fe, pero que no resultan asumibles por la ética civil de las sociedades modernas, encuentran la misma explicación. Estas dificultades se hallarían obviadas siempre que la condición eclesial de la fe apareciera ante los fieles en su genuina naturaleza, contra la cual atenta la división de las iglesias. El testimonio de cualquier fiel debe hallarse «vinculado al de toda la comunidad cristiana, incluso cuando los cristianos dan testimonio en iglesias divididas, éste debería ser testimonio del mismo Cristo y, por lo tanto, tiene necesariamente un aspecto comunitario»¹⁵.

De ahí que el testimonio de la fe al que están llamadas las iglesias debe asumir el reto del espíritu del tiempo, que doctrinalmente parece disolver, de forma hoy extraordinariamente centrifuga, el *consensus fidelium* en la opinión pública, tal y como ésta es formada y también manipulada por los grupos de opinión, al servicio de unas u otras opciones de poder. El último concilio del Vaticano estableció con acierto teológico la gradación de la *jerarquía de verdades* como criterio de alcance verdaderamente ecuménico¹⁶, y esta jerarquía de verdades ha conducido sin duda con éxito el trabajo de las Comisiones mixtas del diálogo teológico entre las iglesias. Contando con este trabajo, las iglesias

15 TC, n. 21 (*supra* nota 9).

16 *Unitatis Redintegratio*, n. 11.

deberán actuar de modo que la convergencia doctrinal alcanzada configure el testimonio común. Esto no podrá llevarse a cabo sin que el *carácter dogmático* de la *confesión de fe* aparezca ante los fieles y ante los no cristianos como *justificado por la naturaleza eclesial del testimonio sobre la salvación del hombre, pareja de la revelación del misterio de Dios por Jesucristo, fundamento de la concepción trinitaria de la fe*. Entiendo que el debilitamiento de la confesión de fe en la divinidad de Cristo y en el carácter redentor y salvífico de su obra terrestre y celestial es el riesgo de mayor gravedad que amenaza la fe de los fieles, pero ésta de ninguna manera puede ser salvaguardada sin la afirmación inequívoca por parte de las iglesias de su naturaleza apostólica y eclesial. Precisamente, atendiendo a la gradación de las verdades de la fe, a la Iglesia Católica le cabe en suerte la función de esclarecer en qué medida el conjunto de las verdades particulares del cuerpo doctrinal católico puede ser remitido a esa apostolicidad de la fe sobre la que se funda la opción dogmática del cristianismo. Así lo expresaba el II Vaticano: «nada es tan ajeno al ecumenismo como el falso irenismo, que pretendiera desvirtuar la pureza de la doctrina católica y oscurecer su genuino y verdadero sentido»¹⁷.

En suma, las iglesias cristianas están llamadas a testimoniar contra el espíritu racionalista del tiempo el carácter revelado del contenido de la fe y su vivencia mística en el seno de la comunidad eclesial: no porque la fe sea sólo posible en la renuncia al ejercicio de la razón (éste es un supuesto irreconciliable con la tradición católica, que ha conocido la condena magisterial del fideísmo¹⁸), sino porque la fe se da sobre el supuesto y convicción de la intervención de Dios en la historia del mundo, sobre cuya legitimidad la fe indaga y reflexiona a la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la revelación misma. De modo que ya no es el criterio de la razón humana el que establece la verdadera medida de *lo humano*, sino la palabra de Dios. Al hombre de hoy le resulta difícil aceptar aquello que no entiende como verdaderamente humano, pero este mismo hombre excluye que la verdadera medida de lo hu-

17 Ibid.

18 DS 3009, 3033.

mano y de lo humanizador pueda proceder del Creador del hombre. Según la mencionada encuesta de CIS 1984, sólo el 59% de la población total de España responde afirmativamente a la pregunta por la creencia en la condición creada del mundo por Dios; el resto no sabe, duda o responde negativamente (el 13%). Aunque me referiré enseguida al problema del compromiso testimonial cristiano, no me cabe duda de que lo hecho en catequesis es mucho, pero no lo suficiente si por tal entendemos la explicación ecuménica eclesial de la naturaleza apostólica del símbolo de la fe y de la necesidad de penetrar la naturaleza religiosa de las verdades de fe, es decir, teológica.

Cuando el reciente sínodo habla de la necesidad de equilibrar la concepción eclesial debida al título de la Iglesia como «pueblo de Dios», no carece de razón contra las airadas reacciones de algunos¹⁹. No es posible apelar a dicho título sin con tal apelación se quiere, (además de reivindicar la obligada corresponsabilidad de todos los fieles en la evangelización y el testimonio, que emanan de una vida de fe en comunión), condicionar una teoría de la recepción de la verdad de la fe por parte de la comunidad a la mayor o menor permeabilidad que el cuerpo dogmático de la fe pueda encontrar en la comunidad misma. Justamente la concepción católica del ministerio apostólico lleva consigo la de ser instancia de salvaguarda de la *tradición de la fe*, elemento definitorio teológicamente de la eclesiológica de las Iglesias Ortodoxas; y de la pureza evangélica expresada en la primacía de la palabra, elemento determinante de las Iglesias de la Reforma. Según la concepción católica, el ejercicio magisterial del ministerio apostólico sirve tanto a la Tradición como a la Palabra que la misma Tradición vehicula²⁰ y con la cual se funde.

19 «No podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia». *Relación final*, parág. II/3.

20 *Dei Verbum*, nn. 8-10.

IV. LA VERDAD IRRENUNCIABLE DE LA FE, CRITERIO DEL TESTIMONIO COMUN

En este empeño doctrinal, las iglesias cristianas están llamadas a presentar ante los hombres la esencia real del cristianismo, sobre la cual se fundamenta el *carácter absoluto* que la predicación cristiana reivindica para el contenido revelado del Evangelio. No se trata de ignorar el valor salvífico de las demás religiones; toda la reflexión post-conciliar sobre la presencia de la revelación y de la salvación cristianas en las otras religiones no sólo es algo que es preciso asumir, sino también prolongar y profundizar. Se trata, más bien, de dar testimonio de la definitividad del cristianismo como religión en la que queda integrada, y asumida, consumada en su plenitud esa presencia de Dios en las demás vías hacia El. Todas las religiones quedan de este modo legitimadas, pero esta legitimación no puede conducir a la disolución del Evangelio en dichas religiones. Lo impide y prohíbe la encarnación de Dios en Jesucristo. Una vez más es la divinidad de Jesús de Nazaret la pieza sin la cual se hace inviable la opción cristiana. Con toda justicia para con la esencia de la fe cristiana afirmaba la V Asamblea del CEI en Nairobi (1975): «La confesión de Cristo mantiene en comunión a nuestras iglesias divididas y a las numerosas comunidades, nuevas o antiguas, que existen en su interior o en torno a las mismas²¹. Por su parte, ya en 1970 el estudio de la Comisión mixta del CEI y de la Iglesia Católica *Testimonio común y proselitismo* habla de que los dones de la gracia divina otorgados a las iglesias permiten el acceso real a Cristo, en quien les es ofrecida la salvación. Estos dones, reconocidos como tales por las iglesias recíprocamente, son el fundamento del obligado testimonio común de los cristianos²².

21 Según citación de TC I/B, n. 11. Cf. texto original en David M. Paton, ed., *Breaking Barriers. Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches, Nairobi, 23 november-10 december 1975* (Londres-Grand Rapids 1976) pp. 43-57 (= nn. 1-73.21): *Section I: Confessing Christ today*; aquí p. 48 (= n. 36).

22 Nn. 11 y 13 de este documento, que puede verse en la edición alemana de la documentación ecuménica *Dokumente wachsender*

Ahora, cuando en España, la sociedad democrática puede acoger en su seno otras religiones y la presencia no traumática de otras confesiones cristianas no católicas, católicos y no católicos, están llamados como cristianos a confesar a Jesucristo, el Hijo, en el que hemos sido agraciados y fuera del cual no hay salvación. Con ello se niega el valor salvífico de las demás religiones, que la propia fe cristiana considera vivificadas por la gracia de Cristo. Se trata de impedir sin ambigüedades el que los fieles entiendan que la nivelación de las religiones en la común historia general de salvación (K. Rahner) en que vivimos permite asimilar la función salvífica de Cristo al protagonismo profético o magisterial de otros grandes fundadores de religiones positivas, e integrar su aportación a la historia religiosa y cultural de la humanidad en una historia progresiva y disolvente de la esencia del cristianismo tanto como de las ideas religiosas de los hombres y los pueblos.

En este sentido se están planteando las iglesias la necesidad de una reformulación de la fe, del símbolo cristiano, que permite un mejor acceso a la verdad evangélica por parte de los hombres de hoy. En la Consulta recientemente celebrada en Roma (1984) de la *Societas Oecumenica Europea* hemos querido abordar y profundizar en esta difícil cuestión. Dos son las tendencias más marcadas: mientras los ortodoxos entienden que es mucho más urgente la convergencia doctrinal partiendo del lugar común de los primeros concilios ecuménicos, algunas iglesias protestantes estiman de mayor urgencia formulaciones nuevas de fe. Católicos y otros cristianos han visto cómo en los últimos años la fe ha recorrido un nuevo trecho histórico que hallaba expresión literaria en credos sin número, confeccionados por ministros y comunidades de base de uno u otro signo y lugar de vivenciación consciente, en las liturgias domésticas y de grupos definidos por la naturaleza de su compromiso renovador. Estoy plenamente convencido de que una lectura objetiva de los documentos de convergencia doctri-

Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (1931-1982) (Paderborn-Francfort de Meno 1983) 625-34. Véase la edición española del *Enchiridion oecumenicum* en *Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis*, n. 12 (Salamanca 1986). Estos párrafos han sido recogidos por TC I/B, n. 10.

nal entre la Iglesia Católica y las otras iglesias cristianas (muy en particular la Comunión Anglicana) contribuiría a recuperar el significado teológico irrenunciable de elementos de la verdad de fe, expresada en los símbolos históricos, demasiado superficialmente eliminados o desdibujados por la acentuación unilateral que han venido haciendo algunos católicos, cuando en realidad se trata de elementos muchas veces sustantivos y centrales en la Tradición, cuya mejor reformulación ha permitido a cristianos de otras iglesias compartirlos y confirmarlos en su verdadera naturaleza eclesial²³.

Esto tiene una particular importancia para España, donde a las comunidades católicas le han faltado el diálogo con las otras iglesias para poder medir de forma suficientemente crítica la selección dogmática que realizaban y la funcionalización de la fe que pretendían, al servicio de determinados modelos de compromiso, en cuya legitimidad no entro ahora. Quiero sólo indicar que las acentuaciones dogmáticas, o incluso la delimitación teológica del fundamento dogmático de algunas opciones testimoniales cristianas, han cedido a la tentación de validar unos u otros contenidos en la fe según su utilización posible en la dirección del compromiso buscado. Esta es, sin duda alguna, la razón que llevó a la Iglesia Católica, ya dentro del ámbito internacional, a dejar de colaborar con SODEPAX cuya andadura comenzó siendo beneficiosa para todas las iglesias, pero su politización creó pronto malentendidos entre unas y otras²⁴. De ningún modo se debe ignorar que las dificultades de entendimiento para tomar una opción común en la cuestión de las nuevas confesiones de fe tienen tras de sí los modos asimismo diversos de entender las mediaciones testimoniales de la fe, aunque no sea éste un elemento del todo decisivo en esta cuestión.

23 Cf. las Actas de la III Consulta de la *Societas Oecumenica Europea* (Roma, 3-8 septiembre 1984): 'La formación de las confesiones de fe: continuidad y renovación', en el monográfico de *Diálogo Ecueménico* 20/68 (1985).

24 Cf. A. Matabosch, 'Evolución doctrinal del Consejo Ecueménico de las Iglesias', *Renovación ecuménica* 82 (1984) 16-29, donde leemos: «La desaparición de SODEPAX a finales de 1980 es un signo de que la línea de estudio de la Comisión Justicia y Paz y la de acción directa y arriesgada del CEI divergen cada día más» (p. 29).

En España la increencia, entre otras motivaciones, cuenta en su haber con los compromisos históricos de la Iglesia Católica con la trayectoria política de la nación. Sería un mal servicio a la fe de los españoles que, para compensar compromisos pasados, las comunidades cristianas funcionalizaran ahora los contenidos del símbolo de la fe al servicio de la nueva trayectoria política sin hacer los oportunos discernimientos. Si obráramos de esta manera olvidariamos los cristianos, y muy en particular los católicos españoles, que, aunque «la convicción encarnada en la vida es la que confiere credibilidad a la proclamación», en verdad «*la autenticidad del testimonio no puede ser juzgada por la respuesta del oyente, sino ante Dios*»²⁵. Hay un elemento de gratuidad en la respuesta de la fe al mensaje que no puede justificarse por el carácter del testimonio, ya que pertenece a la naturaleza misma de la respuesta. Es verdad que «existe en el testimonio una gratuidad que debe ponerse en relación con la gratuidad de la gracia de Dios en su encuentro con la humanidad. El mensaje del Evangelio debe hacerse presente en la vida del testigo. Esta es la exposición válida del mensaje»²⁶. Ahora bien, en todo testimonio cristiano se busca siempre una respuesta, fundada sobre la condición dialógica de la persona humana, en ningún caso resultado de un indoctrinamiento que aniquile la libertad que sustenta el diálogo mismo. De ahí que lo más contrario al testimonio cristiano sea el proselitismo. Por esto mismo, «hay siempre un elemento misterioso y milagroso en el modo en que el testimonio que da el Espíritu a favor de Cristo llega al fondo del corazón de la persona. Es siempre algo nuevo, a menudo totalmente sorprendente e inesperado»²⁷.

El fenómeno de la increencia no encontrará de ningún modo solución mediante la reducción de la esencia del cristianismo a la conciencia religiosa de las sociedades. Mucho menos aún mediante la validación cultural de sus expresiones como patrimonio histórico de los pueblos. Las iglesias están llamadas a dar testimonio del carácter absoluto del cristianismo como expresión de un convencimiento

25 TC II/D, n. 24.

26 Ibid.

27 Ibid., n. 25.

nunca disimulado: que la cuestión de la verdad no se solventa nunca declarando compatibles todas las creencias por el hecho de que en todas se hallen presentes elementos de la misma ²⁸.

Una de las tentaciones actuales viene precisamente de la mano de la *filosofía pragmatista y utilitarista*, según la cual la verdad ya no puede ser patrimonio de la ciencia, pues en realidad ésta, sea o no consciente de ello, está condicionada por los prejuicios hermenéuticos que dirigen la experimentación de la realidad. Por tanto la ciencia debe reducirse a creencia; y no hay que buscar solución al problema de la verdad más allá de la posibilidad que se ofrece a la misma ciencia de establecer un sistema de experimentación, cuya validación última se debe a aquel trato con la realidad que permita operar sobre ella y controlarla de algún modo. En este sentido el pragmatismo ya no ve que deba ser desautorizada la religión, pues también ella representa un modo de experienciación de la realidad, que permite igualmente un determinado trato con la realidad. El *convencionalismo* de fondo que alimenta esta filosofía mina la naturaleza misma del problema de la verdad. Los cristianos no deben caer en esta trampa, ya que el espíritu de nuestro tiempo está alimentado por este convencionalismo, particularmente en las sociedades occidentales. En ellas el modo de combatir el espíritu dogmático y totalitario de otros tiempos, al cual no fue ajena desgraciadamente la Iglesia, parece haber desembocado en el relativismo pragmatista del que se nutre hoy su carácter secular.

28 Cf. A. González Montes, 'Sobre los principios teológicos del ecumenismo', *Renovación ecuménica* 85 (1985) 18-24. Aquí he indicado cómo la «presunción católica de fe» se debe a la convicción de la Iglesia Católica de que los elementos de la gracia en su plenitud se hallan en ella, en virtud de que «la una y única Iglesia (...) creemos *subsiste* indefectible en la Iglesia Católica» (*Unitatis Redintegratio*, n. 4d), portadora de la verdad dogmática de la fe. Ella no niega, sin embargo, que esta misma verdad se encuentre en las demás iglesias cristianas realizada de modos diversos; más aún, invita a reconocer y admirar esta presencia (Ibid., n. 4i).

V. LA FIDELIDAD AL EVANGELIO COMO CRITERIO HUMANIZADOR Y RESPUESTA A LA INCREENCIA ACTUAL

Las iglesias, por otra parte, están llamadas o enfrentarse con el problema del indiferentismo y la increencia entre nosotros, atestiguando la verdad de la salvación mediante aquella *pasión por el hombre* que expresa la función humanizadora de la fe cristiana; y en ella la *philantropía tou soteeros heemoon theou* (Tit 3, 4). Es aquí donde las iglesias, sin embargo, encontrarán dificultades de difícil solución, porque les será siempre difícil hacer valer ante las sociedades modernas los valores humanizadores del Evangelio. El antropocentrismo del hombre moderno no ha dejado de considerar a Dios rival de su autonomía mundana, como deudor que es de la tradición ilustrada, la misma que ha alzado la razón hasta el mito, conforme lo han querido descubrir y desenmascarar algunos pensadores de nuestro tiempo (Horkheimer, Adorno). Es cierto que hoy la descripción de los fundamentos filosóficos del ateísmo ya no puede seguir circunscribiéndose a los clásicos «maestros de la sospecha», aunque su espíritu siga vivo en la cultura actual y haya encontrado determinados ecos en la contracultura de los jóvenes (Nietzsche). Sin embargo, la pasión por el hombre que estos autores insuflaron en el espíritu de la modernidad ha abierto camino a esa proclamada «muerte de Dios» que ha llevado a muchos cristianos y a algunos teólogos a propugnar un modo de vivir en un mundo secularizado *etsi Deus non deretur* (teología de la muerte de Dios, teología radical).

La secularidad, en virtud de su misma *ambigüedad* (Metz), se torna difícil para mediar la fe, no digo que imposible. La verdad es que la experiencia histórica nos permite afirmar que el supuesto «fundamento irreligioso» del cristianismo (J. Leita) ha encontrado una permanente resistencia en la historia de la Iglesia en la vida misma de la comunidad cristiana. Reducir el testimonio cristiano al compromiso ético sólo conducirá a su aniquilación religiosa. Sabemos que el Espíritu Santo es el verdadero protagonista de la fe y que a la Iglesia le ha sido hecha una promesa de perduración hasta el fin de los siglos (Mt 16, 18; 28, 20). El

Señor, empero, nos ha dejado sin responder esta pregunta: «Cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe sobre la tierra?» (Lc 18, 8). Nadie, con seguridad, podrá decirnos por qué permitió Dios que la fe de las comunidades cristianas de la antigüedad hayan sido arrastradas por el Islam, ni tampoco podremos saber si la fe va a perdurar entre nosotros. Por ello todo compromiso cristiano que tendiera a establecer un programa de humanización que, para poderse realizar, tuviera que acallar el nombre de Dios en la conciencia y en los labios de los ciudadanos entraría en contradicción con la voluntad evangelizadora de Jesucristo: el objetivo último del proceso evangelizador es la gloria del Padre (Mt 5, 16; Jn 17, 1.4; Fil 1, 11). Una gloria que consiste en la *vida del hombre*, según la expresión de san Ireneo²⁹, ciertamente; pero la vida del hombre es la ofrecida por el Evangelio del Verbo de Vida (Jn 1, 4).

No debe olvidarse, por ello, que «cuando se da testimonio en un contexto de increencia, suscita oposición. La Iglesia tiene que estar dispuesta a pagar el precio de la incompreensión, la frustración, el sufrimiento e, incluso en ocasiones, el martirio. Desde el comienzo mismo, la realidad de la Cruz ha sido el contexto inevitable del testimonio cristiano (2 Cor 4, 8-12)»³⁰. Pensar que la teología de la cruz pueda ser un freno a la voluntad humanizadora del compromiso cristiano es andar demasiado errado. Tal acusación puede proceder del espíritu del mundo, no del corazón de un discípulo de Cristo. Buscadores de la eficacia, los cristianos, sin embargo, no pueden hipotecar la fe ella. Si la cruz no puede ser utilizada para velar la historia de la emancipación humana y de la libertad, velar la cruz es resistir el espíritu del Evangelio.

En este sentido, la opción preferencial por los pobres debe insertarse, a mi modo de ver, en la defensa de los derechos de la persona y de los pueblos. En ello los cristianos no pueden estar divididos. Ciertamente que el ejercicio de determinados derechos resulta problemático en contextos particulares; pero los cristianos están llamados también a la prudencia y a saber discernir cuándo determinadas apelaciones sociopolíticas a las «necesidades más urgen-

29 *Adv. Haer.* IV, 20, 7. Cf. Ez 18, 23; 33, 11; Sb 11, 26.

30 TC II/E, n. 29.

tes» resultan coartadas de tipo estratégico, que no buscan sino suprimir la fuerza distorsionadora del Evangelio que afecta a determinados modelos de entender el humanismo difíciles de reconciliar con la fe. Verdad es que los cristianos no deben oponerse como tales a los diversos ensayos histórico-políticos que técnicamente no les compete juzgar, aunque conviene hacer algunas precisiones. Bien podemos convenir en que sobre las mediaciones del testimonio en lo que éstas tienen de convencional y contingente la Iglesia no puede expresar un juicio técnico; pero no podemos menos de convenir también en que la Iglesia está llamada a emitir un juicio de valor ético-religioso en lo que tales mediaciones afecten a la comprensión misma de la fe y a su práctica. Si no fuera así la Iglesia no podría decir una palabra sobre nada en nombre del Evangelio. Esto no parecen querer entenderlo algunos cristianos, a cuyas posturas teológicas no veo suficiente justificación para negar la palabra de la Iglesia en este punto.

Las iglesias, pues, no pueden soslayar «un compromiso cristiano en cuestiones de justicia social a favor de los pobres y los oprimidos», por ello deben «volver a aprender la lección patristica, según la cual la Iglesia es la boca y la voz de los oprimidos frente a los poderes del mundo»³¹. Las iglesias, precisamente por ello, no pueden permitir tampoco que se utilice a los pobres y a los oprimidos para la implantación de una forma de existencia atentatoria contra su debilidad y despojo. Por eso «la búsqueda de los valores evangélicos, tales como la dignidad, la justicia, la paz y la fraternidad, invita a participar mediante el testimonio común, que siempre señala a Jesucristo como Señor y Salvador de todos»³².

En España las iglesias cristianas han dado pruebas de su actitud y de su voluntad de fidelidad a esta dimensión del testimonio cristiano. La Iglesia Católica «ofrece una imagen renovada que, aunque no sea percibida por todos, ha logrado asentar unos cimientos pastorales que no a muy largo plazo dará sus frutos frente al hecho de la no creencia en España»³³. Por eso no parece pertinente pastoral-

31 TC II/H, n. 37.

32 Ibid.

33 Mons. R. Echarren, cit., 33 (*supra* nota 4).

mente seguir viendo en el ateísmo una instancia «profética» para los cristianos. Esta aproximación «cálida» a tan grave problema, como es el de la increencia entre nosotros, contando con que la Iglesia está dispuesta a asumir su parte de responsabilidad en él, está hoy desfasada y sin duda es bastante estéril para los no creyentes y para las iglesias. El anticlericalismo español tiene unas raíces históricas que no se deben olvidar, pero ver en esas raíces motivaciones que en realidad obedecen a la naturaleza del mundo moderno, secularizado e inmanentista, es pastoralmente mucho más grave todavía. La actitud que mejor cuadra con el mundo de hoy, con sus coordenadas histórico-espirituales es la del agnosticismo indiferentista. Creo que debemos estar de acuerdo con esta apreciación ecuménica del Documento mixto de trabajo de la Iglesia Católica y del CEI: «Una sensibilidad cada vez mayor a las actitudes y comportamientos de manipulación del hombre, propiciados con frecuencia por las culturas contemporáneas, está obligando a las iglesias y comunidades cristianas a reconsiderar radicalmente su relación con el mundo mediante la misión, al mismo tiempo que las acerca para dar testimonio de los dones de la verdad y de la vida que se nos han prometido en Cristo, y que son fuente de su vida y proporcionan acceso a la salvación»³⁴.

ADOLFO GONZALEZ-MONTES
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

³⁴ TC II/H, n. 38.