

LA CAUSA DEL HOMBRE Y LA TAREA DEL CREYENTE

Resonancias de una tarea ecuménica al hilo de la Encíclica «Redemptor hominis»

I.—LA CAUSA DEL HOMBRE; TRANSFONDO Y DIMENSION ECUMENICA DE LA ENCICLICA «REDEMPTOR HOMINIS»

La primera Encíclica del Papa Juan Pablo II es susceptible de lecturas diversas, pero difícilmente podrá eludirse una lectura antropológica de la misma. El Papa hace una presentación del hombre de hoy desde la concepción cristiana. Al hacer esto, no se invaden campos acotados para otras ciencias sino que, y es un importante aspecto que adquiere singular relieve en la Encíclica «Redemptor hominis», obedece a la dinámica interna de la revelación cristiana, que lleva inexorablemente a considerar al hombre como uno de sus temas irrenunciables. No se puede entender la Iglesia como una realidad en sí sin la referencia obligada al hombre para el que existe. Ni puede concebirse la cristología como una elaboración doctrinal que discurriese por caminos, bajo impulsos o con objetivos ajenos al hombre y su destino, al sentido de su vida y a la razón de su quehacer intramundano, a la explicación de sus interrogantes y a la responsabilidad contraída ante un mundo que ha sido puesto por Dios en sus manos. Precisamente este documento papal tiene como idea eje que en Jesús se anudan indisociablemente Dios y el hombre, aventando toda rivalidad y convocando a la reflexión y a la acción de los cristianos para que vean en Jesús de Nazaret la más genuina y decisiva defensa de lo humano.

Cristología y eclesiología implican, por tanto, al hombre co-

mo una vertiente en la que necesariamente desembocan y sobre la que se proyectan, obedeciendo a una lógica interna a la teología cristiana. En un momento en que el pensamiento humano dominante exalta la reducción antropológica, Juan Pablo II no vacila en abordar la causa del hombre, y lo hace con tal énfasis que nos permite hablar de *concentración antropológica* en la primicia de su magisterio universal. Lo hace en continuación con la dinámica que brota del concilio Vaticano II, siendo su pensamiento una fiel prolongación del mismo, y al que toma como referencia constante, especialmente en las dos grandes constituciones LG y GS¹.

De esta plataforma elegida en «Redemptor hominis» se deriva con acentos nuevos una tarea y una responsabilidad de la fe para todos los creyentes, un núcleo de doctrina que constituye un verdadero programa ecuménico y está llamado a aglutinar esfuerzos en torno a un quehacer común de todos los cristianos de cara al hombre. Juan Pablo II no propone explícitamente un programa ecuménico de acción, ni convoca directamente a una tarea común a todos los cristianos. Este programa y tarea comunes a todos los creyentes en el Señor es algo que se deriva de una lectura atenta de «Redemptor hominis» y que tratamos de sacar a la luz en este estudio. La Encíclica de Juan Pablo II no es en absoluto ajena a la problemática ecuménica. Leemos, por ejemplo, en el n. 6:

«En la presente situación histórica de la cristiandad y del mundo, no se ve otra posibilidad de cumplir la misión universal de la Iglesia, en lo concerniente a los problemas ecuménicos, que la de buscar lealmente, con perseverancia, humildad y con valentía, las vías de acercamiento y de unión... La verdadera actividad ecuménica significa apertura, acercamiento, disponibilidad al diálogo, búsqueda común de la verdad en el pleno sentido evangélico y cristiano».

No ha escapado a los comentarios de la prensa mundial que con la primera Encíclica de Juan Pablo II estamos ante un programa de acción más que antes una mera exposición doctrinal o teórica. Y esto es válido también para la empresa ecuménica. Estamos ante una tarea que se impone a los cris-

1 «El hombre es en la tierra la única creatura que Dios ha querido por sí misma» (GS 24) y el amor al hombre es el mandamiento nuevo. No cabe, pues, duda alguna sobre la concentración antropológica del cristianismo. Ante el hombre ceden las instituciones y valores supremos, según el Nuevo Testamento, v.gr. la ley, el templo, el sábado...

tianos más allá de las polémicas confesionales, de las conocidas discrepancias doctrinales e interpretativas, para convertirse en una invitación a cerrar filas frente a «lo humano amenazado». Es el hombre contemporáneo lo que está en juego, el valor seriamente amenazado. La llamada de urgencia de la Encíclica es constante y dramática² e interesa por igual a todos los que comparten la fe en Cristo y entienden al hombre a partir de esa fe.

No resulta difícil descubrir en la lectura de «Redemptor hominis» este quehacer ecuménico. Buena parte de la opinión mundial saludó su aparición resaltando el marcado carácter antropocéntrico como una apuesta por el hombre y un acta de fe en la dignidad del hombre; testimonio de fe y apasionada defensa de la dignidad de la persona y de la solidaridad humanas; una defensa del hombre contra el miedo, la inseguridad, la inquietud e incluso contra sí mismo en cuanto puede convertirse en agente de autodestrucción; una defensa frente al egoísmo ilustrado de nuestro tiempo que anega al hombre en la espiral de la permisividad, de la impunidad o del consumismo sin barreras³.

Dos notas resaltan en el pensamiento del Papa e imprimen en la concentración antropológica de «Redemptor hominis» un acusado realismo y una toma de postura nítida. Por una parte, llama la atención la insistencia en el hombre real, concreto e histórico de nuestros días, ahuyentando claramente un planteamiento que se situara en el nivel de las consideraciones generales o de los enunciados formales⁴. Por otra parte, se despliega con notoria valentía la idea conciliar de la Iglesia como «sacramentum mundi», signo y sacramento para la humanidad, que encuentra en el servicio y defensa del hombre su razón

2 Juan Pablo II hace esta llamada desde una plataforma teológica, dada la dimensión humana del misterio de la redención: cf. «Redemptor hominis», 10 (En adelante: RH).

3 En toda la encíclica se destaca el área especial que cubre la Iglesia cuando se ocupa del hombre. Su voz no se confunde sin más con otras voces, e introduce acentos propios en la defensa del hombre.

4 Cf. R. H 14. «Aquí se trata, por tanto, del hombre en toda su verdad, en su plena dimensión. No se trata del hombre «abstracto» sino real, del hombre «concreto», «histórico». Se trata de «cada» hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la redención y con cada uno se ha unido Cristo para siempre, por medio de este misterio... El hombre tal como ha sido «querido» por Dios, tal como él lo ha «elegido» eternamente, llamado, destinado a la gracia y a la gloria, tal es precisamente «cada» hombre, el hombre «más concreto», el «más real»... (RH 13).

de ser y la justificación de su propia misión. Todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre, al que se debe sin posibilidad de regateos y en el que encuentra su terreno más propio de acción.

«Este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la encarnación y de la redención»⁵.

Más aún, no sólo es un camino de la Iglesia entre los múltiples que debe recorrer, sino «camino que conduce en cierto modo al origen de todos aquellos caminos por los que debe caminar la Iglesia»⁶. El hombre queda constituido en «camino de la Iglesia, camino de su vida y experiencia cotidiana, de su misión y de su fatiga»⁷. Para él existe la Iglesia y a él se debe. He aquí una muestra clara de la concentración antropológica de que hablábamos antes, y esto por motivos estrictamente teológicos⁸. La situación actual de la familia humana se erige en la mente del Papa en «locus theologicus», como tendremos ocasión de ver más adelante.

El pensamiento del Papa se refuerza en esta dirección antropológica desde otra vertiente de corte teológico en la que pone un énfasis especial: la dimensión humana del misterio de la redención⁹. Cuando la Iglesia se dedica a la causa del hombre está muy lejos de desarraigarle de su condición humana para transportarle a otro mundo ajeno al hombre, sino que, por el contrario, aborda el misterio que es el mismo hombre para darle una explicación de su ser y de su valor.

5 RH 14.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 La insistencia del Papa al respecto es significativa. *Opción por el hombre*: «Precisamente porque Cristo en su misterio de redención se ha unido a ella, la Iglesia debe estar fuertemente unida con todo hombre» (RH 18). «Prioridad de la ética sobre la técnica, primado de la persona sobre las cosas, superioridad del espíritu sobre la materia» (RH 16). «Profunda estima por el hombre» (RH 12). «El hombre es y se hace siempre la «vía» de la vida cotidiana de la Iglesia» (RH 21). *La opción está motivada por razones teológicas*: «Jesucristo ha sensibilizado a los cristianos universalmente en torno al problema del hombre» (RH 15). «En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Noticia. Se llama también cristianismo. Este estupor justifica la misión de la Iglesia en el mundo» (RH 10)

9 Cf. RH 10.

«Cristo redentor revela plenamente el hombre al hombre mismo... En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad... La Iglesia sabe con la certeza de la fe que la redención llevada a cabo por medio de la Cruz, ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo, sentido que había perdido en gran medida a causa del pecado»¹⁰.

Cuando hoy hace la Iglesia de nuevo esta opción por el hombre se está dirigiendo a la situación real y concreta en que se desarrolla la vida de la familia humana. Por eso no recurre a fáciles generalidades y se distancia de toda abstracción que situara su doctrina en el nivel de las declaraciones solemnes pero escasamente operativas. Se dirige a las «posibilidades (del hombre), que toman siempre nueva orientación y de este modo se manifiestan» y al mismo tiempo «debe ser consciente de las *amenazas* que se presentan al hombre»¹¹. En uno y otro caso se trata de que «la vida humana sea cada vez más humana» y de salir al paso de todo lo que es contrario al proceso de maduración al que el hombre está llamado. Por eso Juan Pablo II aborda extensamente y con notoria minuciosidad la descripción de la situación contemporánea del hombre, sumergido en una atmósfera que lleva en sus entrañas una terrible ambivalencia, más aún, una latente y trágica amenaza mortal; amenaza que viene bien de fuera del hombre (imperio de la tecnología, totalitarismos de diverso signo, violencias y opresiones cada vez más refinadas) o bien de dentro del mismo hombre (miedo, inquietud, decepción, desaliento...) ¹². La toma de postura de la encíclica es nítida:

«La Iglesia, que está animada por la fe escatológica, considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la tierra y, consiguientemente, también por la orientación de todo el desarrollo y del progreso, como un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido a ella. Y encuentra el principio de esta solicitud en Jesucristo mismo,

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ RH 14.

¹² En el n. 15 de RH se describe «lo que teme el hombre de hoy», sus miedos, inquietudes, zozobras, dramas e interrogantes. En el extenso n. 16 se diagnostica sobre la amenaza que entraña para el hombre el progreso actual, y en el n. 17 el Papa aborda la defensa real y no sólo formal de los derechos humanos. «La Iglesia no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que le amenaza» (n. 13).

como atestiguan los Evangelios. Y por esta razón desea acrecentarla continuamente con él, «redescubriendo» la situación del hombre en el mundo contemporáneo. según los más importantes signos de nuestro tiempo»¹³.

«El cometido fundamental de la Iglesia en todas las épocas y particularmente en la nuestra es dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el misterio de Cristo, ayudar a todos los hombres a tener familiaridad con la profundidad de la redención, que se realiza en Cristo Jesús. Contemporáneamente, se toca también la más profunda obra del hombre, la esfera —queremos decir— de los corazones humanos, de las conciencias humanas y de las vicisitudes humanas»¹⁴.

Nos encontramos ante una opción neta por el hombre. El n. 13 de «Redemptor hominis» nos da la clave cristológica de esta opción. Si otras instituciones, movimientos o escuelas de pensamiento se proponen la defensa del hombre, en el caso de la Iglesia no se trata meramente de sumar nuevas fuerzas a tan noble tarea. Tiene razones propias, actúa por motivaciones peculiares que la urgen con un imperativo que sólo ella puede captar. Retoma aquí Juan Pablo II la doctrina de GS. La Iglesia no hace sino seguir una trayectoria que le viene impuesta por la vida (doctrina y praxis) de Jesús de Nazaret. No hay otro itinerario distinto del cristológico: «Jesucristo es el camino principal de la Iglesia y es también el camino hacia cada hombre. En este camino que conduce de Cristo al hombre, la Iglesia no puede ser detenida por nadie. Esta es la exigencia del bien temporal y del bien eterno del hombre»¹⁵.

El punto de arranque de «Redemptor hominis» y la legitimidad peculiar de su concentración antropológica es la conciencia de que «Cristo se ha unido a todo hombre». Fácilmente se deriva una conclusión que incide de lleno en la Iglesia:

«La Iglesia reconoce por tanto que su cometido fundamental es lograr que tal unión pueda actuarse y renovarse continuamente. La Iglesia desea servir a este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenido en el misterio de la Encar-

13 RH 15.

14 RH 10.

15 RH 13.

nación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella»¹⁶.

Pensadores modernos han dado la voz de alerta al hablar de lo «humano amenazado». También la encíclica «Redemptor hominis» nos alerta ante la degradación progresiva de lo humano en nuestra civilización técnica y científica. Pocos diagnósticos más lúcidos y más valientes de cómo el mundo que el hombre ha construido se vuelve contra su autor hasta convertirse en una amenaza de efectos irreversibles. La fe no puede permanecer impasible ante este panorama y ante tal reto. En las páginas de «Redemptor hominis» resuena una convocatoria para una tarea común que embarca a todos los creyentes en Cristo. El hombre está amenazado, su causa está en peligro, la fe tiene una palabra propia en su defensa. «La tarea no es imposible»¹⁷, nos recuerda el Papa. En todo momento nos contagia con su tono de esperanza y de gozo cristiano. Las notas pesimistas sobre el presente y el futuro de nuestra civilización no pueden apagar el dinamismo de la fe. Se nos convoca a todos los creyentes a una tarea común con el talante de quien no se arredra ante la empresa, porque sabe que no es él quien elige la tarea ni se la impone a sí mismo sino sencillamente obedece y responde a la invitación de Dios.

II.—LA LIBERTAD DEL HOMBRE, NUCLEO DE LA DIGNIDAD HUMANA. EN DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

1. *La libertad, vocación y tarea de los seguidores de Jesús.*

El marcado carácter antropológico de la encíclica «Redemptor hominis» tiene una relevante expresión en la defensa de los derechos fundamentales inherentes a la persona humana. Entre estos derechos, generalmente reconocidos hoy en diferentes foros, resalta con especial énfasis la libertad del hombre. Es también el derecho humano en que más hincapié hace Juan Pablo II como constitutivo esencial de la específica dignidad humana, y el valor que más denodadamente debe defender la Iglesia hoy¹⁸. Y es, además, el flanco más atacado

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ RH 16.

¹⁸ Cf. RH 12 y *passim*.

por nuestra civilización, no obstante las solemnes declaraciones que se vierten todos los días en su favor. A través de este diafragma podemos llegar al corazón del pensamiento de la encíclica sobre el hombre.

La comunidad cristiana tiene una palabra propia sobre la libertad. El cristianismo ha aportado una contribución decisiva a la concepción del hombre, resaltando su condición de ser libre. El Nuevo Testamento es un grito de libertad, tan original y tan fuerte, que ha resistido el asalto y la erosión de veinte siglos y aún llega fresco a nuestros oídos. A pesar de la distancia temporal, todos los cristianos retornamos una y otra vez a esa fuente como referencia obligada y como instancia acuciante. El Nuevo Testamento fué visto, entonces y ahora, como factor subversivo, como detonante de un proceso en cadena a partir del cual se inicia la gran marcha hacia la conquista de la libertad digna del hombre.

La primera aparición pública de los discípulos del Señor después de la resurrección ha quedado grabada en la retina de la comunidad cristiana como la irrupción de unos hombres nuevos a fuer de libres, irreductibles y dispuestos a jugarse la vida frente a unos hábitos, instituciones y ambiente que actuaban opresivamente. Son los más genuinos heraldos de una nueva libertad. Y va a ser un apóstol del Señor, el converso Pablo, el gran teórico de la libertad cristiana. No es casual que los grandes movimientos innovadores en la Iglesia tengan una filiación paulina más o menos explícita, y que siempre que se ha salido en defensa de la libertad se haya recurrido al padrino de Pablo.

La historia de la Iglesia es quizá el exponente histórico más impresionante de la lucha por la libertad del hombre. El último eslabón de esta cadena lo constituye «Redemptor hominis». Ninguna otra institución, movimiento cultural o escuela de pensamiento puede exhibir una ejecutoria semejante. Puede decirse con razón, en opinión compartida comúnmente cuando no median perturbadores apriorismos, que la aportación de la Iglesia a la realización del hombre libre es un ingrediente esencial de la cultura occidental y una de las herencias más felices y universales que la humanidad ha recibido de la Iglesia.

Obedece, por tanto, a la coherencia cristiana que el Papa Juan Pablo II proponga en nuestros días como un deber irrenunciable de todos los que se profesan cristianos salir en defensa de la libertad del hombre, denunciar todo atentado con-

tra la misma, remover todo obstáculo que se interponga en su consecución, crear constantemente márgenes de libertad, mostrar con la propia vida que la libertad es posible porque se vive en el seno de la Iglesia¹⁹. La Iglesia proclama ante el mundo que la liberación de Dios sigue haciéndose palpable en ella en la medida en que se sabe hija del Padre, Cuerpo de Cristo y Esposa del Espíritu²⁰. Y esta experiencia de la libertad nueva la considera como un mensaje que debe proclamar a todo hombre y como una tarea a la que tiene que dedicarse. Tarea que afecta a todo hombre cristiano por ser solidario de este patrimonio de familia.

2. La palabra peculiar del cristianismo y su explicación teológica.

La opción por el hombre no puede ser para el creyente en Cristo una empresa coyuntural ni un añadido ocasional sino un imperativo que se deriva de la misión que el Señor le ha encomendado continuar. La misión de la Iglesia implica la defensa del hombre de tal manera que no sería fiel a su razón de ser si volviera la espalda a este cometido.

El cristianismo tiene una palabra propia sobre la libertad del hombre. La defensa y promoción de la libertad no es algo que el creyente elija por sí mismo ni una tarea que él mismo se haya dado sino algo que le viene *impuesto*, algo que acepta por imperativo del Señor. En nuestros días son muchas las instituciones y personas que se proponen este objetivo, fenómeno que no es en absoluto ajeno al secular influjo del Evangelio y que no es explicable culturalmente si prescindimos del fermento de la antropología cristiana. Pero, esto reconocido, debemos añadir que la palabra de la comunidad cristiana sobre la libertad del hombre es del todo peculiar, en manera alguna unívoca e intercambiable con la encomiable postura de otras instancias. Trabajando junto a ellas en un frente común, la Iglesia lo hace desde unas motivaciones propias, con una orientación diferenciadora, en orden a unos objetivos peculiares, con el recurso de unos medios específicos.

¿Cómo legitimar estos acentos propios, dónde basar su pe-

19 En LG 1 se presenta a la Iglesia como «signo» e «instrumento» y salvaguardia para el mundo de los valores que ella encarna y que debe trasvasar a la familia humana. Idea que aflora con espontaneidad en RH 13 y 18.

20 Cf. LG 2-4.

culiaridad, qué razones aducir para hablar de tarea específica? La pauta de la respuesta nos la ofrecen las imágenes a través de las cuales se entiende la Iglesia a sí misma²¹. La Iglesia que se ocupa de los derechos humanos es el *nuevo pueblo de Dios*²², que se sabe y se autodenomina con razón la nueva humanidad. Desde la vertiente de la revelación, la condición de nuevo pueblo de Dios conlleva un quehacer con exigencias peculiares: pueblo llamado a ser todo él activo y responsable, avocado a un compromiso de cara al resto de los pueblos lo cual supone una madurez, para lograr la cual es ingrediente necesario la libertad; pueblo implicado en el desarrollo del hombre hasta el punto de hacer de él un interlocutor libre y racional de Dios, en manera alguna suplido por instancias colectivas o comunitarias. La libertad del hombre es una verdadera condición de posibilidad de la revelación; no es una mera ficción sino un dato real y determinante que entra en el plan revelador y salvador de Dios. El acceso a la intimidad de Dios y a compartir su vida pasa por una decisión y opción del hombre. Se trata, por tanto, de la promoción personal de una responsabilidad intransferible ante Dios.

La Iglesia que se ocupa de la causa del hombre se define además como *Cuerpo del Señor*²³; esta filiación es del todo determinante y nos pone en la pista de su especificidad. El Señor de la Iglesia es el que le ha encomendado a ésta su misión; decir, «misión de la Iglesia y causa del hombre» es decir «misión de Jesús y causa del hombre». En su Señor encuentra la Iglesia la fuerza, la fuente propia y el compromiso peculiar en favor del hombre. La legitimidad de la tarea se remonta al Señor: «Como mi Padre me envió, así os envío yo a vosotros»²⁴. La misión, que arranca del Padre y se expresa y realiza en su Hijo, es continuada en la Iglesia. La Iglesia, pues, participa de la irreductibilidad de Jesús, y como El actúa enviada del Padre, asumiendo el compromiso que Dios ha querido contraer libremente con la humanidad.

No hay otro título legitimador más decisivo para la acción de la Iglesia en favor del hombre que el que se deriva de ser

21 Cf. LG 6-7.

22 Cf. LG 9-17; se recoge y empalma con una rica tradición bíblica y patristica.

23 Cf. Rom 12, 4 s.; 1 Cor 6, 15; 10, 17; 11, 3; 12, 12, 27; Gal 3, 28; Ef 1, 22 s.; 2, 16; 4, 4; 5, 30; Col 1, 18, 24; 3, 15.

24 Jn 17, 18; 20, 21; cf. Jn 3, 17; 10, 30; Mt 28, 19-20 y par.

enviada por Jesús para continuar la obra que él a su vez recibió del Padre. He aquí un acento peculiar que desmarca a la Iglesia de la legitimidad y fundamento que puedan aducir otras instituciones. El compromiso en favor del hombre tiene para la Iglesia un peso específico, y una razón de ser eminentemente religiosa; su defensa y promoción es para ella un deber sagrado. Tendrá además, por inclusión, connotaciones humanistas o filantrópicas compartidas con otras instancias, pero éstas no podrán aducirse como específicas y diferenciadoras del trabajo eclesial en pro del hombre ²⁵.

La Iglesia que se ocupa de la libertad del hombre se sabe además *Templo del Espíritu Santo*. El Espíritu es precisamente el motor y propulsor de la genuina libertad cristiana. Bastaría recordar la doctrina paulina sobre los carismas que están en la base de toda acción eclesial o la docencia interior del Espíritu que insinúa toda acción del creyente y crea constantemente espacios de libertad. El Espíritu, motor libre por antonomasia, que «sopla donde quiere» (Jn 3, 8), es la máxima expresión cristiana de la libertad, el reducto insobornable e imprevisible que se nos hace palpable en las existencias cristianas genuinas. Todo dinamismo procede del interior. Pues bien, la Iglesia es la «patria del Espíritu», el lugar privilegiado donde resuena su voz y donde se experimenta su influjo hasta el punto de poder decir con S. Ireneo: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios», y con el Vaticano II: «Dios sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo» ²⁶.

Este somero recorrido nos indica claramente que cuando la Iglesia sale por los fueros del hombre, y en concreto en favor de su libertad, lo hace por razones propias, estrictamente teológicas y en definitiva trinitarias, no por un mimetismo de otros agentes, ni siquiera como fruto de un desarrollo de

²⁵ El hombre queda constituido como el gran valor para la Iglesia y la idea focal del pensamiento de RH: cf. nn. 10, 14, 18, 20 y 21.. Profunda estima por lo que hay en el hombre (n. 12) y la razón es porque «Cristo se ha unido a todo hombre» (n. 13). El Papa recuerda que la Iglesia, por ser pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, debe ocuparse del hombre como del máximo valor (cf. n. 18). Con ello no hace sino seguir las preferencias marcadas por Dios, quien tanto amó al mundo que le entregó a su Hijo (cf. Jn 1, 14; 3, 16).

²⁶ DV 8.

la conciencia y responsabilidad de la humanidad en su proceso de maduración progresiva. La Iglesia no se ha dado a sí misma esta tarea sino que la ha recibido; propiamente no elige sino que obedece. Padre, Hijo y Espíritu son las instancias decisivas que le imponen este derrotero. Puede decirse que «la Iglesia es más madura en el espíritu de discernimiento»²⁷ de los derechos humanos.

Hay un fundamento ulterior igualmente teológico que se resalta en la historia de la salvación y que arraiga en un plano ontológico o del mismo ser creatural. La pasión de la Iglesia por la libertad y por la defensa de los derechos humanos y la asunción de esta tarea como parte de su misión²⁸ se deriva últimamente de la raíz de la antropología cristiana. El hombre es libre por ser *imagen de Dios* (Gen 1, 26 s.), gracias a lo cual puede decirse de él que es «poco menor que Dios» (Ps 8, 6). Dios ha dejado grabada en la creatura racional la huella pálida pero real de su propio ser. Dios nos quiso libres y salimos de sus manos participando de su libertad. Más aún, a los que selló en cuanto creaturas con la libertad en la maravillosa obra de la creación, los convoca ulteriormente en una vocación que es una empresa de libertad por la obra más maravillosa aún de la regeneración²⁹, en virtud de la cual entramos en la esfera de la «libertad de los hijos de Dios». En la nueva economía, pues, los que somos «hijos en el Hijo» (Rom 8, 29 s., Ef 1, 8), participamos también en el Hijo de la dignidad y de la libertad única que caracteriza el comportamiento peculiar de Jesús con su Padre, con los hombres y con las cosas. En Jesús y por Jesús nos sabemos liberados de las seculares tiranías que sometían despiadadamente al hombre: el pecado, el mal, el dolor y la muerte, el error y la incertidumbre del destino humano, y, sobre todo, nos sentimos liberados de nosotros mismos. En la existencia y destino de Jesús entendemos mejor que en cualquier libro o doctrina el sentido positivo de la libertad como servicio y para el servicio, pues sólo el amor es capaz de vivificar desde dentro nuestra

27 RH 4.

28 «La Iglesia no tiene necesidad de confirmar cuán estrechamente vinculado está este problema con su misión en el mundo contemporáneo» y llama la atención sobre el peligro, no sólo imaginario, de quedarse con la «letra» y olvidar el «espíritu» de la Declaración de los Derechos del Hombre (cf. RH 17).

29 Cf. GS 37; LG 48.

libertad. Por eso Jesús ha sonado siempre en los oídos cristianos como un grito de genuina libertad.

Cuando la Iglesia exalta al hombre no hace sino imitar pálidamente el comportamiento de Dios. Causa estupor ese superior respeto y delicadeza de Dios ante la libertad del hombre. No avasalla ni impone sino que invita y sugiere, espera e insiste, nos busca por los mil vericuetos de la vida, pero nunca salta sobre la libertad del hombre. Cualquier intento que pretenda rebasar los límites que el estilo de Dios marca no es cristiano y se aparta taxativamente del estilo de Dios. La Iglesia sabe que aquí se halla ante un límite infranqueable que cierra el paso a los criterios de pura eficacia o de provecho inmediato. El santuario de la conciencia del hombre no puede ser violado, su respuesta debe ser digna de un ser racional y libre por ser imagen del mismo Dios. La Iglesia sabe que ni siquiera nos está permitido juzgar de la interioridad del hombre, estableciendo así las fronteras entre lo jurídico y lo moral. La Iglesia se lo recuerda a sí misma constantemente: sólo a Dios corresponde el oficio de juez de las conciencias.

He aquí, en rápida ojeada, los fundamentos y las razones últimas que asisten a la Iglesia para asumir la defensa y promoción del hombre como parte integrante de su misión. Y los motivos peculiares para poder hablar con pleno derecho de que ella tiene una palabra peculiar. Esto no significa en manera alguna ignorar que también la Iglesia ha sufrido históricamente la tentación de olvidar estas bases y que a veces se ha comportado según dictados meramente humanos. La historia nos habla de tristes testimonios al respecto. No podemos olvidar que la libertad es de suyo molesta por subversiva, que es un valor sumamente apetecido por la persona pero no menos temido por las instituciones.

3. Pluralidad de ofertas para lograr una humanidad madura.

El hombre se encuentra ante una situación de precariedad que es situación de servidumbre, sometido a múltiples tiranías. El hombre se experimenta inmediatamente esclavo, víctima de mil dependencias. Pocas experiencias más vivas, constantes y dolorosas que ésta, como lo testimonia la historia de la humanidad y la microhistoria humana que es nuestra propia biografía. Por eso la aspiración por la liberación es coextensiva con la misma humanidad. La historia de las religiones no nos deja mentir, como tampoco los documentos históricos que reflejan

la conducta, tendencias y proyectos del hombre. El ansia de felicidad del hombre se ha visto prosaicamente recortada y retardada por las trabas inmediatas que le salen al paso en su vida ordinaria.

Pero esta situación no ha sido capaz de sofocar la *confianza fundamental* que rebrota una y otra vez a pesar de los repetidos fracasos y de los sucesivos desengaños, una confianza que se yergue como anticipo de que es posible la salvación, de que la liberación es una esperanza fundada y una meta posible. Estamos ante un dato primordial de la existencia del hombre, y esto antes de ver de dónde viene esa confianza, si del mismo hombre o de Dios. Esa confianza radical, no reducible a pura racionalidad pero racionalmente fundada, ha sido un estímulo constante y un aliento firme que ha hecho posible la ininterrumpida marcha hacia la humanidad madura.

El hombre se experimenta como ser deficiente que no es lo que podía ser y lo que está llamado a ser; como ser expectante y esperanzado que trasciende sin cesar sus propios fracasos; como ser nunca definitivamente derrotado, que ha perdido muchas batallas pero que confía aún en ganar la guerra. Esta experiencia íntima y primordial resulta lacerante pero al mismo tiempo desencadena un dinamismo superador.

He aquí una situación y un anhelo compartido por todos. Debemos ocuparnos ahora de los diversos proyectos que se ofrecen al hombre. ¿De quién depende, en definitiva, la posibilidad de ver realizado nuestro anhelo? ¿En qué fuente nace esa confianza radical en la salvación o liberación posible? Se ofrecen dos soluciones fundamentales: el hombre es salvado y liberado por el hombre, el hombre es el artífice de su propia liberación y el conquistador de la libertad; el hombre es liberado por Dios, el hombre es gratificado con la liberación y con la libertad, éstos son dones que vienen de fuera y no resultante de una conquista humana.

a) *El hombre, constructor y liberador del hombre.* Entramos en el corazón del pensamiento moderno. La salvación y liberación del hombre son entendidas como immanentes y situadas en el campo de posibilidades del mismo hombre. Rige aquí un criterio de moral autónoma y son sus defensores los representantes de las «teologías prometeicas o laicas», los humanismos no-teístas y cuantos se cobijan bajo lo que se denomina «religiosidad atea moderna».

Un objetivo que se propone esta solución es la liberación

de la religión, que se convierte para ellos en el enemigo a batir por ser en su opinión la fuente de la esclavitud y el freno al desarrollo del hombre. Creen que ha llegado el momento de romper esa atadura y de salvar ese obstáculo; el hombre es el agente de esa ruptura y el único constructor de la humanidad renovada. Nace así la crítica moderna a la religión bajo el signo de la sospecha³⁰.

Feuerbach propone la «superación» de la religión por obra del ateísmo humanista. La salvación del hombre está para él en la filosofía. El proceso de secularización ha hecho que la razón sustituya a la Biblia, la política a la Iglesia, el hombre al cristiano, y de esta forma el hombre se ha afirmado a sí mismo rompiendo con encantamientos infantiles. Precisamente la religión ha hecho que en el hombre se arraigue el sentido de dependencia. Es llegada la hora de proclamar la «reducción antropológica», entronizando al hombre y haciendo de él el agente de su ser. Para Feuerbach Dios ha sido posible a costa del hombre, y el ser cristiano a costa del ser humano. Ha llegado la hora de invertir el planteamiento.

K. Marx propugna con pasión la liberación del hombre atrapado en los engranajes socio-político-económicos que ha elaborado para su provecho la sociedad burguesa-capitalista. Para lograr esa liberación es necesaria la «extinción» de la religión por obra del socialismo ateo. El único futuro digno del hombre es para Marx el futuro sin religión, pues ésta es un narcótico adormecedor que inhibe el despliegue de las posibilidades humanas. Marx busca con envidiable entusiasmo un reino de autorrealización humana y esto sólo puede ser logrado por el hombre, el nuevo hombre que pueda con su acción libre desarrollar por completo su ser y construir la nueva sociedad socialista de hombres libres e iguales. Se impone la militancia atea. Hay que acabar incluso con el «reflejo religioso», pues Dios y la religión no desaparecerán por sí mismos. Marx tiene plena fe en el hombre nuevo y en la superación de su estado actual, corrompido por el influjo de la sociedad capitalista y alienado por la religión.

Freud propugna la «sustitución» de la religión por la ciencia atea, porque es impropio del hombre moderno y adulto satisfacerse con la «teoría de la ilusión». Se impone la «fe en la

30 Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?* Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo, (Madrid 1978) 269-580.

ciencia» como soporte seguro y palanca revolucionaria, que reemplaza a la fe en Dios. La religión como «ilusión infantiloides» es exponente de la minoría de edad y de la irracionalidad, y como tal es superable y hoy en vías de superación; sólo la ciencia garantiza la racionalidad propia del hombre. Freud profesa una fe cuasi-religiosa en la ciencia, más en concreto en el psicoanálisis, que abrirá al hombre los caminos de la genuina madurez.

En Nietzsche llega la radicalidad a un límite difícilmente superable. Se convierte en el profeta de la «muerte de Dios». Por fin queda el hombre solo, sin rival para su construcción y para edificar el mundo. Han quedado allanados todos los obstáculos que se interponían para el reinado del hombre. Es la era del superhombre, que debe ocupar el puesto dejado por el Dios muerto. El hombre se erige en criterio del bien y del mal. No cabe mayor autonomía.

Estos autores son los mojones del camino que ha recorrido el pensamiento antropocéntrico de nuestro tiempo. El hombre lo es todo, su causa y su destino dependen sólo de él. Tras la estela de la plena autonomía humana se afianza el más rígido horizontalismo e immanentismo. Neomarxismo, neopositivismo, existencialismo ateo, humanismos no-teístas son versiones diversas del prometeísmo. Dios es un tema indigno del hombre racional porque le obliga al «suicidio de la razón» (Camus). Más aún, Dios es el competidor por antonomasia del hombre, su rival más peligroso, porque hace imposible la libertad del hombre (Sartre). Dios tiene que desaparecer para que el hombre pueda vivir.

Una observación clarificadora. Estas posturas ateas no son estrictamente hablando conclusiones científicas sino opciones dogmáticas o ideológicas. Obedecen en el fondo a una opción fundamental, en este caso de signo ateo, pero carecen en todos los casos de una rigurosa fundamentación racional. Un sociólogo de la religión hace esta observación: «Apenas hay nada que se haya dado por muerto tantas veces como la religión» (T. Luckmann).

Ante este panorama surgen unas preguntas. ¿Puede el propio hombre hacer hombre al hombre, o se necesita para ello algo más que el hombre? ¿Llega el «reino de la libertad» como reino del autoperfeccionamiento evolutivo o revolucionario del hombre o como reino de Dios? Todavía cabe preguntar más en concreto a los profetas del ateísmo y representantes de la

«sospecha» frente a la religión. Ante la profecía de Feuerbach: ¿Es Dios una proyección del hombre, o es el prometeísmo la verdadera proyección? Ante la profecía de Marx: ¿Es la religión el opio del pueblo, o el opio es la revolución? Y ante la profecía de Freud: ¿Es Dios una ilusión infantil del hombre, o es la ciencia la ilusión infantil? La historia posterior a estas profecías ateas ha mostrado que estos autores han dejado sin solución las preguntas y cuestiones verdaderamente humanas.

Efectivamente, las previsiones no se han cumplido y el hombre actual es bien consciente de ello. Resulta raro encontrar hoy seguidores fieles y ortodoxos de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche o de Freud; del seguimiento dogmático e indiscriminado se ha pasado a un disciplado crítico.

En realidad de verdad, siglo y medio después de estas previsiones las cosas no están sin más donde estaban, es decir, no se puede ignorar el pensamiento de estos autores representativos de la «modernidad». Pero el hombre está sustancialmente donde estaba: buscando una felicidad no encontrada, anhelando una libertad no disfrutada, gritando por una salvación no conseguida. El hombre sabe hoy más de libertad y quizá por eso se rebela con más fuerza contra los atentados que padece, pero al concebirla basada en la plataforma frágil de sí mismo, reducida con frecuencia a la libre manifestación de su vida instintiva, entendida como tarea y fruto de sus manos y no como don que viene de otro, experimenta, como nos muestra la historia presente, el vértigo de una responsabilidad incontrolable, se ve ante ella como ante un arma fascinante y terrible a la vez, capaz de las mayores empresas pero, de hecho, origen y causa de las mayores aberraciones, que se traducen en una esclavitud y dependencia más refinadas para la mayor parte de la familia humana. Esta se siente también hoy esclavizada, lo único que ha cambiado es el nombre de los carceleros.

Más aún, nuestra época exhibe a veces con pueril orgullo el ejemplo de alguna sociedad que se denomina madura y liberada cuando le cuadraría mejor el nombre de permisiva, ya que el ideal es la ausencia de frenos; sociedad que testimonia en el fondo un alarmante vacío de valores y de sentido, totalmente insensible a la idea de servicio desinteresado. Todo se compra y se vende, la norma es el consumo y el confort, el demiurgo es el dinero. Comienza a ser preocupante el vacío espiritual de las sociedades modernas que pasan por avanza-

das y libres. Se ha hecho un flaco servicio a la causa del hombre. Liberados de muchos lazos exteriores: hábitos, usos, tradiciones, normas... no se ha emprendido la empresa de liberarse de sí mismo, es decir, de trascenderse y de entenderse en función de los demás. Se ha caído en el reino del egoísmo ilustrado donde el servicio se reduce a mero término formal, a lenguaje de cortesía y de buenas maneras sociales. La libertad muere por asfixia ante la invasión de este egoísmo refinado, porque la libertad se concibe como algo dado en provecho propio, se exalta como prerrogativa absoluta y se convierte así en la mejor arma para defender los propios intereses y en cobertura de impunidad. Esta situación nos está mostrando una vez más que cuando el hombre usurpa el lugar de Dios, la humanidad queda sometida a los caprichos de un dios tirano³¹.

Se comienza a vislumbrar el surgimiento de una reacción bajo la etiqueta de pensamiento crítico. Los grandes teóricos y dogmáticos de la filosofía atea están siendo corregidos y hasta suplantados por otras ciencias que trabajan codo a codo con la realidad: sociología de la religión y psicología de la religiosidad. Los representantes de la «sospecha» dieron por definitivamente sentado que la religión es «proyección», «opio» o «ilusión», en todo caso algo propio del hombre menor de edad; la religión es un producto del hombre. Pero en realidad, como muestran la fenomenología y la historia de las religiones, la religión es una cuestión que nos plantea la vida misma, que la realidad hace brotar desde el momento en que piensa sobre sí misma. La religión es, por tanto, algo que el hombre encuentra y le sale al paso. Las ciencias modernas de la religión nos hablan no sólo de la pervivencia sino también de la renovación de la religión en el nuevo contexto socio-cultural. No resulta difícil levantar acta de multitud de hechos manifestativos del profundo latir religioso del hombre actual, hastiado y defraudado por unas soluciones que no responden a lo hondo de su búsqueda. Vuelven a plantearse problemas religiosos fundamentales, se redescubre la necesidad de la ética, preo-

31 Por caminos impensables, el pensamiento actual ha desembocado en la mayoría de los casos en un craso egoísmo que hace sorda a nuestra sociedad a la categoría y actitud de servicio. El creyente ve en este prometeísmo-egoísmo una ruptura de la Alianza (cf. Gen 3, 6-13). La Iglesia, al denunciar esta situación, no pretende ignorar o destruir lo humano sino purificarlo y recrearlo: cf. RH 12.

cupa la pregunta por el sentido, se buscan afanosamente nuevos valores. Filosofía, ciencia y técnica no bastan.

Vuelve al centro de la preocupación del hombre no sólo la salvación «posible» o teórica confiada a las virtualidades del hombre científico moderno, sino la salvación «real» o realizable que hoy se comienza a buscar por nuevos caminos. El hombre se siente cansado de promesas utópicas y clama fuertemente por verdaderas esperanzas. Sabe que su felicidad y su libertad no se pueden lograr con simples enunciados de principios formales.

El humanismo immanentista conduce a lo sumo a una salvación o liberación hipotética porque permanece últimamente infundado, es decir, es incapaz de garantizar suficientemente la realización de sus proyectos y aspiraciones. El fundamento, soporte y meta últimos no puede ser el hombre pues éste experimenta muy de cerca la inconsistencia de sí mismo. Más allá del hombre se halla la realidad última-primer, pero no como algo extraño al hombre sino como algo que lo abarca y lo trasciende al mismo tiempo, lo humaniza y le da razón de ser. No se trata, pues, de la sumisión incondicional y ciega a una ley extraña o a intereses ajenos al hombre, sino de la aceptación de la única posibilidad real de ser hombre en plenitud y de la salvaguarda de los derechos fundamentales. Sólo la vinculación al infinito libera al hombre para la libertad frente a todo lo finito, condicionado y limitado.

b) *La salvación del hombre viene de fuera.* Para otros hombres la salvación y la liberación es una realidad trascendente, viene de fuera del hombre, se debe al «totalmente Otro», expresado bajo una gran diversidad de nombres y proyectos.

Hagamos una aclaración para evitar en raíz una posible sospecha que podría viciar el desarrollo y la comprensión de esta segunda oferta. No nos estamos refugiando en una abstracción ni recurrimos a una escapatoria que nos desligue de nuestra realidad concreta de hombres en el mundo. Es posible afirmar que es Dios quien salva y libera al hombre dada la «mundanidad» (inmanencia) e «historicidad» (presencia dinámica en la historia) de Dios, del Dios de la Biblia que es el Dios cristiano. Dios no es un ser supraterreno que está sobre las nubes o sobre la existencia del hombre; ni un Dios extraterreno que tiene su dominio o influjo en otros mundos que no son el del hombre. Este mundo está en Dios y Dios está en el mundo, no como parte del mundo pero sí como realidad

relacionada con el mundo, en una múltiple vinculación con nuestro mundo de hombres³².

Las religiones son la otra gran vía seguida por el hombre como respuesta a las preguntas más hondas de la existencia humana: origen, sentido y meta de la vida; libertad, inmortalidad y salvación del hombre. Frente a los humanismos modernos y frente a la ciencia con pretensión prometeica, las religiones nos ponen de manifiesto que el hombre resulta enormemente problemático para sí mismo, que él es el principal problema con que se encuentra y que con sus solas fuerzas no puede darle una respuesta satisfactoria. Postura, por otra parte, tradicional en el pensamiento cristiano y que vuelve a recordar el Vaticano II³³. Sea cual fuere la explicación que se de al origen de la religión (explicación científica o explicación dogmática) nos encontramos inapelablemente con el hecho religioso. Este es el dato elemental insoslayable a partir del cual se han construido las ciencias modernas de la religión desde el siglo XIX. Ese dato, ¿puede ser un «error», un «fallo» fatalmente necesario? Juzgarlo así —proyección, opio, ilusión— es someterlo a una interpretación ideológica que no respeta mínimamente la realidad. ¿Por qué no decir igualmente del ateísmo que es una proyección, o una ilusión del hombre? Hemos visto que los jefes de fila del pensamiento ateo moderno no sustituyen simplemente la fe en Dios por la argumentación científica, sino más bien por otra fe, una fe cuasi-religiosa en la ciencia y en las posibilidades del hombre. Rechazan indignados una opción y se echan cándidamente en brazos de

32 La encíclica RH se cuida bien de resaltar este punto: «Dios ha entrado en la historia de la humanidad y en cuanto hombre se ha convertido en sujeto suyo, uno de los millones y millones, y al mismo tiempo Único. A través de la Encarnación, Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos y la ha dado de manera definitiva»; por ello puede abrirse este documento papal afirmando a Jesucristo como «centro del cosmos y de la historia» (n. 1), una afirmación básica del creyente. «En Cristo y por Cristo, Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia» (RH 11; cf. n. 8); cf. H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona 1970), cap. VIII y excursus III, pp. 690-6; Id., *¿Existe Dios?*, 256-68.

33 Cf. GS 4 y 21; En la encíclica RH 11 y 12.

otra opción. Es decir, su opción es tan radicalmente infundada como la opción que rechazan³⁴.

La religión se enraíza en lo más profundo del hombre y tiene que ver con los problemas más hondos y vitales del ser racional. Volvemos a toparnos con un hecho fundamental: el hombre no se acalla con cualquier respuesta sobre el futuro o el origen, sobre el ser o la nada, sobre el miedo o la esperanza, sobre el sentido o el sinsentido, sobre la salvación o la frustración. La salida a estas cuestiones por la vía de la religión, cuando la ciencia se vuelve munda e inoperante, es simplemente para unos ojos sin prejuicios un recurso más a la *racionalidad radical o integral* que no se agota en el cientismo.

La gran aportación de las religiones es proclamarnos que la salvación y la liberación del hombre viene de fuera, que el hombre no genera la salvación sino que es su beneficiario. La salvación es una realidad trascendente experimentada por el hombre como tal, surgida extramuros de la humanidad, pero tan vinculada a ella y tan necesaria que es la única realidad capaz de hacer al hombre y a su vida verdaderamente humanos. Sólo saliendo de sus propias fronteras, trascendiéndose a así mismo, encuentra el hombre respuesta a las cuestiones que le queman las entrañas: sed de ser y de vivir, sed de felicidad y de libertad. Ni Feuerbach, ni Nietzsche, ni Marx, ni Freud hacen justicia a lo que realmente el hombre ha experimentado y ha vivido con intensidad suma y con pasión única desde el mismo comienzo de su existencia.

El Dios de las religiones no es simplemente el Dios de los filósofos, un Dios sin nombre, una idea o una doctrina, una teoría o una hipótesis. Las religiones no surgen de la reflexión intelectual propiamente dicha y menos aún de una rigurosa demostración racional, pero tampoco es justo relegar su origen al área de lo irracional. Las religiones del hombre se fundan en una *unidad vivencial* en la que confluyen conocimiento, voluntad y sentimiento enraizados en la unidad nuclear de la persona. Es todo el hombre el que entra en juego y es todo el hombre el que dinámicamente se pone en movimiento desde la misma raíz de su ser. Las religiones aluden a la *racionalidad integral* del hombre y no sólo a su dimensión discursiva.

³⁴ Cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Madrid 1977) 105-41; Id., *¿Existe Dios?*, 444-68.

El fenómeno religioso no ocurre como fruto de un puro acto inmanente o decisión que encuentre su definitiva explicación en el mismo hombre, sino que se presenta con carácter de *respuesta*, como reacción a un estímulo que viene de fuera del hombre. Es la respuesta a una experiencia o *encuentro* con el Absoluto, con Dios, con Alguien que se ofrece gratuitamente. Las grandes religiones dejan constancia de ello cuando apelan a una «iluminación», «manifestación» o «revelación» de ese Absoluto, de suyo oculto. Es la respuesta a los mismos interrogantes eternos del hombre, que emergen más allá de lo visible y palpable: ¿De dónde venimos? Adónde vamos? ¿Qué significa existir? ¿Por qué somos y tenemos que morir? ¿Por qué la conciencia moral y la existencia de normas éticas? Es precisamente esta experiencia y este encuentro del todo peculiar, tan distinto de las múltiples experiencias y encuentros intramundanos y vulgares de la vida, lo que explica el surgir de un nuevo tipo de lenguaje, el lenguaje religioso. Es esa experiencia la que nos explica por qué las religiones pretenden proporcionar no una mera interpretación del mundo sino, ante todo, un *camino práctico* que haga posible la plenificación humana. Estas preguntas y esperanzas supremas son precisamente el nervio de las grandes religiones. Estas no se explicarían si no tuvieran en la base el firme convencimiento de que, en definitiva, el hombre no puede redimirse ni liberarse a sí mismo, sino que necesita de la mano salvadora de Dios. Las religiones levantan acta no sólo de la alienación y esclavitud del hombre o de la necesidad de reafirmación sino también de la confianza en la bondad, misericordia y cercanía benevolente de Dios. Por eso son también «caminos salvíficos»³⁵.

III.—LA PECULIARIDAD DE LA RESPUESTA CRISTIANA AL PROBLEMA DEL HOMBRE

1. *El hombre-Jesús es la forma radical del ser humano.*

No podemos concebir la respuesta cristiana simplemente como una réplica o contraposición a la solución aportada por el humanismo ateo, si ello significara en alguna forma oposición a lo humano o negación del hombre. Dios no es para el cristiano el concepto contrario de la vida. Desde Cristo Jesús hay

35 Cf. doctrina del Vaticano II, Decret AG y Declaración NA.

que afirmar que no se puede ser cristiano sin ser hombre, o a costa de renunciar a ser hombre. Ser cristiano es ser radicalmente hombre, el verdadero modo humano de ser hombre. No sólo no sacrifica nada del hombre sino que siempre es el hombre el punto focal de su interés y de sus afanes ³⁶.

Ni nos es lícito exponer la respuesta cristiana como una condena rotunda de las demás religiones. No lo hizo así el concilio que vió en ellas «camino salvíficos». La tradición cristiana ha descubierto en el hecho religioso universal y en sus manifestaciones o concreciones históricas un fenómeno digno del mayor aprecio y un puente para entablar un diálogo en el marco del cual pueda aportar y explicitar su propia peculiaridad. Esta trayectoria nos explica el que hoy se prefiera hablar de *peculiaridad* religiosa cristiana en vez de exclusividad cristiana ³⁷.

Una vez precisados estos extremos hay que abordar con toda claridad la peculiaridad cristiana para hacer honor a la regla de oro del diálogo, que consiste en manifestar la propia identidad de los dialogantes. El Dios de las religiones tiene múltiples nombres, ante lo cual surge la pregunta: ¿Cuál es el Dios verdadero? (la cuestión de la verdad). ¿Quién es Dios para el hombre, qué significa para su vida? (cuestión del tipo de relación posible con Dios).

Sabemos que otras religiones pueden ser caminos salvíficos, pero es preciso distinguir entre el problema de la *salvación* y el problema de la *verdad* ³⁸. La respuesta positiva al primero

36 Cf. RH que trata extensamente este punto: nn. 10, 12, 13, 14 y 20.

37 Cf. H. Küng, *Ser cristiano*, 132-41; *¿Existe Dios?* 810-11.

38 Punto sobre el que vuelve desde distintas perspectivas Juan Pablo II, y que resulta nuclear para el diálogo entre el cristianismo y las religiones. «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32) y dar testimonio de la verdad es un modo supremo de ser libre (cf. RH 12), testimonio que no puede postergarse en los seguidores de quien dijo: «Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad» (Jn 18, 37), en quienes se saben continuadores de una misión de Dios que «quiere que todos vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 4).

El saberse en el ámbito de la verdad determina y asigna el peculiar dinamismo misionero de la Iglesia. El Espíritu, que es guía y conciencia de la Iglesia (cf. RH 3), es el «Espíritu de la verdad» (Jn 15, 26) que ha sido otorgado a la Iglesia para guiarla «hasta la verdad completa» (Jn 16, 13), el que sigue viniendo constantemente como «Espíritu de la verdad» y dialoga incessantemente con la Iglesia para introducir a los fieles en la verdad plena (cf. DV 8), hasta lograr que la palabra de Cristo habite en los fieles con toda su riqueza (cf. Col 2, 3; 3, 16; Ef 3, 8).

no nos excusa de plantearnos el segundo. Un cristiano debe aceptar que las religiones del mundo son cauces de salvación y que contienen elementos verdaderos de suma importancia, pero también sabe que no contienen *la* verdad y que, por tanto, no es indiferente para él ser cristiano o ser seguidor de otra religión. Para un cristiano no es en absoluto intercambiable su filiación religiosa con cualquier otra, y esto ni siquiera en aras del más encomiable ecumenismo. El cristiano es quien da al Absoluto un nombre concreto, sacándolo del anonimato: el Dios de Israel, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Dios de nuestra fe, que en su «mundanidad» no es extraño a nuestro mundo y en su «historicidad» incide en la historia real de la familia humana.

El cristiano no se dirige a un principio supremo anónimo, ni a una idea universal abstracta, sino a un Dios cercano y amigo de los hombres, que se ha experimentado previamente como liberador en la historia del Viejo y Nuevo Israel, al que se adora, venera y alaba pero al que también es posible dirigir oraciones, ofrecer sacrificios, caer de rodillas ante él, cantar y danzar en su presencia, adquirir compromisos, tenerle como interlocutor personal, llamarle Padre...

El cristiano sabe que no puede sucumbir a un falso irenismo que le llevara a disimular la necesidad de proclamar su religión como la auténtica, como la portadora de la verdad, descartando por supuesto toda arrogancia o presunción³⁹ pero confesando en la más absoluta fidelidad a su Señor como el único que puede salvar al hombre⁴⁰. El rasgo más saliente de su fe es precisamente la adhesión total a la persona de Jesús, en la integridad de su condición divina y humana, reconociendo en él la palabra definitiva y última de Dios⁴¹. Cualquier otro fundamento será mero sucedáneo, «porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos

39 La certeza que la Iglesia tiene en lo referente a la verdad y su sentido de responsabilidad frente a la verdad no se asienta en sí misma sino en Dios de quien dicha verdad procede: cf. RH 6 y 19. Por otra parte, el cristiano sabe que el «Espíritu de la verdad» actúa más allá de los confines visibles del Cuerpo Místico: cf. RH 6 y 18.

40 Cf. Jn 6, 68; Heb 5, 9. La salvación es obra de Dios, y Jesús es el salvador del hombre por su estrecha unión con el Padre: cf. Jn 10, 38; 14, 10 s. 20; 17, 21-3.

41 Cf. Heb 1, 1 s., revelación por el Hijo-Verbo. Cristo es la palabra definitiva e insuperable, el «sí» y el «amén» de Dios: cf. 2 Cor 1, 20.

salvarnos»⁴². Jesús de Nazaret es el lugar de la verdad de Dios y de la verdad del hombre⁴³. Lo verdaderamente decisivo es que en la historia de Jesús están verdaderamente presentes Dios y el hombre; él aporta una verdadera revolución en la comprensión del hombre. Cristo es el prototipo del hombre⁴⁴, no una idea universal de hombre. Por ser *el* verdadero hombre nos ofreció a través de su vida y de su destino un modelo de humanidad que nos posibilita realizar el sentido de nuestra condición humana y de nuestra libertad en una vida de entrega a los demás. Jesús es el hombre solidario del destino humano, destino que vivió hasta las últimas consecuencias: dolor e incomprensión, rechazo y muerte pero también alegría y amistad, ilusión y esperanza; Jesús de Nazaret es un hombre que no se sustrae a las exigencias de la existencia finita y mortal. Con razón podemos afirmar que el misterio del Verbo es desde ahora el misterio del hombre. Ya no podemos saber quiénes somos sin recurrir al hombre Jesús de Nazaret; ahora sabemos por fin que Dios y hombre son realidades convergentes e históricamente orientadas la una a la otra. Se ha disuelto el dilema: Dios o el hombre. El cristiano dirá: Dios y el hombre. Para un cristiano el texto sobre el hombre no es una teoría ni un libro sino una vida abierta, una biografía, una narración, la vida de Jesús y su destino.

El psicólogo y el sociólogo, el historiador y el filósofo se las verán con la religión como fenómeno individual y social, pero el teólogo se ocupa ante todo de la *verdad* de la religión y de la fe en Dios como posibilidad de salvación auténtica y de libertad plena, como cauce de autorrealización del hombre. La respuesta teológica no puede conformarse con la consideración de la religiosidad en general sino que debe dar respuesta concreta y satisfactoria al problema concreto de Dios y del

42 Hech 4, 12.

43 «Yo soy la verdad» (Jn 14, 16), se autodefine Jesús en una de las fórmulas más audaces del Nuevo Testamento, por la increíble, precisa y lapidaria densidad teológica y antropológica que encierra.

44 Una de las ideas básicas de toda la encíclica. Cristo ha penetrado en el misterio del hombre y desvela ese misterio al constituirse en el modo auténtico y definitivo de ser hombre (cf. GS 22). «En Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia» (RH 11). Y, al mismo tiempo, Cristo es para el hombre la encarnación y manifestación del amor y misericordia de Dios (cf. RH 10, 11 y 18). La unión del hombre con Cristo es la fuente de la fuerza del «hombre nuevo» (cf.

hombre, al problema de los valores y de la ética, al problema de la trascendencia como salida plenificante del hombre.

Pasando a un nivel más personal, el cristiano se está refiriendo no a un Dios soledad, ni a un Dios mero fundamento último de la realidad, primer principio o causalidad abstracta, sino a un Dios que es su creador y sustentador, su liberador y amigo, el Dios de la alianza que actúa en la historia, el Dios de la redención definitiva que nos libera realmente de la culpa, del dolor y de la muerte.

2. *La peculiaridad del mensaje cristiano sobre la libertad.*

La libertad es un valor que pertenece al patrimonio espiritual de la familia humana⁴⁵. La Iglesia sabe que su misión está estrechamente vinculada a la defensa de la libertad por ser ésta la prerrogativa de la creatura racional que está a la base de su dignidad y el más claro reflejo dejado por Dios en ella. La Iglesia deberá estar siempre dispuesta a la apertura, al acercamiento, al diálogo y a la defensa en común con toda instancia que se alinee a favor de la libertad del hombre.

Pero hay más. La Iglesia sabe que tiene una responsabilidad pastoral frente a la libertad, y el fomento de ésta es un verdadero servicio pastoral. En esta empresa introduce acentos peculiares que exponemos a continuación.

a) *De la «liberación» a la «libertad»*⁴⁶.

Con frecuencia el lenguaje de la libertad se detiene demasiado prematuramente en el término «liberación», liberación *de*, ruptura de cadenas, superación de trabas, eliminación de obstáculos. Ahí termina de hecho el gigantesco esfuerzo de los humanismos ateos, cuyo objetivo es liberar al hombre *de* la dependencia de Dios. Se trata simplemente de «liberación».

Jn 1, 12.14 16; Ef. 2, 10; 2 Pe 1, 4) que realiza el cumplimiento final de la vocación del hombre y salva la suerte del hombre.

La vida de Cristo habla hoy a los hombres (cf. RH 7) y es vista cada vez más claramente como una respuesta y una salida al interrogante sobre la suerte del hombre (cf. RH 13). Esta es la gran oferta que puede y debe presentar hoy la Iglesia a la familia humana, y cuando así lo hace no resulta difícil su aceptación (cf. RH 4).

⁴⁵ Cf. RH 12.

⁴⁶ Cf. G. Auzou, *De la servidumbre al servicio*. Estudio del libro del Exodo (Madrid 1966).

Aquí se detiene la mayor parte de la literatura sobre el tema. ¿Y qué hacer del hombre una vez «liberado»?

Así se puede entender también una buena parte de la llamada «teología de la liberación», pensada y escrita desde una situación de dependencia y sumisión de determinados pueblos, alentada internamente sobre todo por el esquema del Exodo, la gran experiencia de liberación del viejo Israel.

Este enfoque nos lleva a concebir la liberación como una meta consistente en sí misma, y al hombre liberado como un ser que no rebasa sus propias fronteras, autónomo y sin obligaciones para con Dios y para con los demás. Pero, en realidad, la liberación es tan sólo la penúltima palabra; a partir de ahí empieza la empresa positiva de construir la libertad.

La dinámica de la revelación cristiana entiende la «liberación» como una fase o paso hacia otra meta. El viejo Israel, una vez liberado, comienza a asumir su papel positivo de cara a todos los demás pueblos. En la tradición cristiana el objetivo último no es la liberación *de* sino la libertad *para*: de la liberación a la libertad que desemboca en el compromiso cara a los demás, en el servicio al otro. Si la Iglesia reclama independencia no es por ésta en sí misma sino en definitiva para desplegar su misión y su tarea, para llevar a cabo su deber de servicio a los hombres. Si el cristiano grita exultante con Pablo que ha experimentado en sí la liberación es porque, a partir de su nueva condición, la vida adquiere un sentido distinto y porque es posible entenderla ligada a las exigencias del amor. La libertad conseguida es la raíz del compromiso. Más aún, ahora se va a dar en él una nueva «esclavitud»: haceos esclavos unos de otros por el amor. La libertad cristiana consiste precisamente en el desprendimiento de sí mismo y de las demás cosas hasta el punto de poder regirse por la máxima evangélica: «El que ama su vida, la pierde» (Jn 12, 25). No se es realmente libre hasta lograr la expropiación de sí, hasta llegar a la liberación de uno mismo. Jesús fué el máximo exponente de la libertad y por eso se le llama «el hombre para los demás» por antonomasia ⁴⁷.

La revelación cristiana no sólo ha aportado a sus seguidores la «liberación» del mal, del dolor, de muerte que han sido ven-

47 Aspecto y expresión popularizado en nuestro tiempo por la «Teología radical» y por la «Teología de la muerte de Dios», siguiendo la intuición y la pista de D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. Cartas y apuntes desde el cautiverio (Barcelona 1971).

cidos definitivamente en Jesús, sino que ha aportado la «libertad» para la acción propia de la nueva creatura liberada y que se debe desplegar bajo los dictados del amor.

La Iglesia no sólo proclama a los hombres en su mensaje la «liberación» acaecida de tantas esclavitudes sino que, sobre todo, crea márgenes de libertad y lanza al hombre por caminos de libertad, a la entrega incondicional a los demás. Podemos decir que la Iglesia, fiel al Evangelio, proclama la «esclavitud del amor», que no es sino la traducción de la insoslayable vocación de servicio⁴⁸. Precisamente su Señor se define como el Siervo por antonomasia⁴⁹, él que es libre por antonomasia.

Si nos atenemos al Evangelio, la noción cristiana de autonomía y de libertad se obtiene sólo a costa de la renuncia a sí mismo, de la propia expropiación, porque «el que pierde su alma, la ganará; y el que gana su alma, la perderá»⁵⁰. La libertad cristiana no consiste en tener o retener la propia vida sino en darse. He ahí una de las antinomias más hirientes del Evangelio, en manera alguna producto de la sabiduría humana. Esa es la condición del «perfectus homo», el «verus homo», el que se dedica a crear espacios de libertad, el que libera al hombre de su más honda esclavitud⁵¹. El Evangelio ha tenido la increíble audacia de proclamar la suprema personalidad allí donde se da la más radical expropiación o vaciamiento de sí mismo⁵².

Siempre será para nosotros una piedra de toque, una llamada al orden y a la revisión el pensar que Pablo predicaba

48 En RH se resalta que la grandeza del cristiano consiste en servir, en traducir el amor en diakonía efectiva (cf. n. 21). «La Iglesia es para los hombres en el sentido que, basándonos en el ejemplo de Cristo y colaborando con la gracia que él nos ha alcanzado, podemos conseguir «reinar», o sea, realizar una humanidad madura en cada uno de nosotros. Humanidad madura significa pleno uso del don de la libertad, que hemos obtenido del Creador... Este don encuentra su plena realización en la donación sin reservas de toda la persona humana concreta» (RH 21). «El hombre no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 24).

49 Los grandes «cantos del Siervo» (Is 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53, 12) se cumplen en Jesús: Mt 12, 17-21; cf. Mc 3, 7.12. A partir de Jesús, la dignidad humana más alta consiste en servir, rompiendo las categorías intramundanas al respecto (Cf. Mt 20, 25-8; cf. Lc 10, 42-5; 22, 24-7).

50 Mc 8, 35; Lc 8, 24; 17, 33; Mt 10, 39; 1 Jn 3, 16.

51 Cf. O. González de Cardedal, 'Calcedonia y los problemas fundamentales de la cristología actual', *Communio* 4 (1979) 43-4.

52 Cf. Fil 2, 5-11; 2 Cor 8, 9; Mc 20, 28; Jn 1, 14.

la libertad cristiana como realidad posible a unos hombres sometidos a múltiples dependencias estructurales (sociales, económicas, culturales). Entre sus oyentes se encontraban también los esclavos de la época, y a esos se les decía que podían ser cristianamente libres; la situación de dependencia no era un obstáculo insalvable para obtener la nueva libertad; también el esclavo puede ser libre con la nueva libertad⁵³. La única condición para llegar a la libertad cristiana es la salida de nosotros mismos, auténtico éxodo, el servicio o dedicación a los demás. Podemos decir que no se nos concede la libertad para provecho propio sino en cuanto que en nuestras manos es un arma que redunde en provecho de los demás. La libertad cristiana es esencialmente funcional por ser relativa a la misión, al servicio⁵⁴. No es libre cristianamente hablando quien no sirve, quien se enclaustra en las fronteras del egoísmo.

La libertad propugnada por los humanismos se inscribe en la actitud fundamental del *tener* y se entiende como afán de control y de dominio sobre los condicionantes que recortan el despliegue sin trabas de las inclinaciones del hombre. La revelación cristiana y la misión de la Iglesia se orientan hacia

53 «¡Qué confirmación tan estupenda de lo que han dado y no cesan de dar aquellos que, gracias a Cristo y en Cristo, han alcanzado la verdadera libertad y la han manifestado hasta en condiciones de coacción exterior!» (RH 12).

Llegado aquí, las palabras pierden su referencia normal y parece que nos trasladan a mundos distintos sólo vislumbrados por la fe. «Ya no soy esclavo ni libre», dice osadamente Pablo (Gal 3, 28); el Evangelio ha significado la ruptura de las categorías intramundanas. Se ha inaugurado una nueva libertad: «la libertad de los hijos de Dios», la libertad que se cimenta en la verdad: cf. S. Lyonnet, *Libertad y ley nueva* (Salamanca 1964).

54 En uno de los pasajes más lúcidos y penetrantes escribe Juan Pablo II: «En nuestro tiempo se consideraba a veces erróneamente que la libertad es fin en sí misma, y que todo hombre es libre cuando usa de ella como quiere, que a esto hay que tender en la vida de los individuos y de las sociedades. La libertad en cambio es un don grande sólo cuando sabemos usarla responsablemente para todo lo que es verdadero bien. Cristo nos enseña que el mejor uso de la libertad es la caridad que se realiza en la donación y en el servicio. Para tal «libertad nos ha liberado Cristo» (Gal 5, 1. 13) y nos libera siempre. La Iglesia saca de aquí la inspiración constante, la invitación y el impulso para su misión y para su servicio a todos los hombres» (RH 21).

Vemos de nuevo que no basta con la «liberación», la ausencia de ataduras o servidumbre. Hay que caminar hacia la «libertad», la posibilidad de decidir la propia acción de cara al futuro. «La libertad es el ejercicio de la actividad personal... La liberación es sólo un preliminar para la libertad» J. Mateos, *Cristianos en fiesta* (Madrid 1972) 166.

otra modalidad, la del *ser*, que no se reduce a una mera liberación del hombre sino que insiste en una responsabilidad del hombre en cuanto ser libre, más en concreto, en trascender los propios intereses. En una palabra, porque se ha experimentado la liberación se puede poner la propia libertad al servicio de una humanidad distinta.

Una de las tareas de la Iglesia que se siente responsable de la verdadera libertad es la defensa de la misma contra las numerosas trampas que modernamente se le tienden, haciéndose así «custodia de esta libertad que es condición y base de la verdadera dignidad de la persona humana»⁵⁵. No puede hablarse de libertad donde no hay «una relación honesta con respecto a la verdad, como condición de la auténtica libertad»⁵⁶. Cristo es quien garantiza «la libertad basada sobre la verdad porque libera al hombre de lo que limita, disminuye y casi destruye esta libertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón, en su conciencia»⁵⁷. Nada más natural, por tanto, que el Papa dedique un especial énfasis a la libertad religiosa⁵⁸ por hallarse en nuestro tiempo seriamente vulnerada, a pesar de las declaraciones formales sobre la libertad en los más elevados foros de nuestra sociedad.

b) *El liberado que libera.*

Sólo el libre puede liberar, sólo el libre puede crear libertad. El hombre es imagen de Dios y por eso es libre con una libertad soberana. Pero la libertad de Dios se traduce para el hombre en *salvación*, se hace acción benéfica para el hombre. Dios salva porque ama. Pues bien, el hombre, afectado por esta acción salvadora, entra en la espiral de la dinámica de Dios; no se le libera para que se goce en la nueva condición sino para hacer de él un factor activo de liberación. Esta será su mejor corona.

El hombre liberado, agraciado y agradecido por la liberación recibida, se convierte en agente de liberación. Dios no nos quiso imagen estática de su ser libre sino colaboradores en su acción liberadora; el hombre como imagen dinámica del Dios libre que libera. La libertad de que el hombre goza no es un mero privilegio sino una fuente de exigencia y un motor de acción.

55 RH 12.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*

58 Cf. RH 12 y 17

Las obligaciones que el cristiano contrae con la libertad se tienen que traducir en el servicio concreto y visible a todo hombre que todavía es víctima de cualquier esclavitud, pero ante todo, el servicio al que está privado de la verdad y tiene como carcelero al error. La libertad no es para el cristiano un mero derecho formal sino un Imperativo de servicio y una exigencia de entrega a los demás, un principio desencadenante que crea márgenes de libertad a su alrededor. La libertad cristiana nos avoca a concretas exigencias sociales. Mi vivencia de haber sido liberado por Jesús se traduce en mi alistamiento en el frente de los que con Jesús luchan por el reino de la libertad. Precisamente porque soy libre estoy obligado, por la fe en Dios, a entregar mi vida, expropiada y descentrada de mi mismo, para que sea posible la «libertad de los hijos de Dios».

c) *De la competencia a la peculiaridad.*

En el coro de las voces que se levantan en defensa de la libertad del hombre (personas e instituciones, escuelas de pensamiento y confesiones religiosas) la Iglesia ocupa con derecho un puesto propio, no por simple competencia sino por fidelidad a la revelación que la obliga a proclamar su mensaje peculiar. La Iglesia una su voz a todo esfuerzo noble por defender los derechos del hombre, y hace camino junto a otras instancias, pero ante todo debe decir su propia palabra para prestar su servicio a la causa del hombre. Ya han quedado recogidos algunos puntos de la peculiaridad del mensaje de la Iglesia.

En otras ocasiones, la Iglesia debe asumir el papel de exorcista y de denuncia profética ante tantas propuestas que no se basan en la verdad. De nuevo nos topamos con la pasión de la Iglesia por la verdad⁵⁹. El hombre auténticamente cristiano resulta normalmente incómodo; los santos han sido con frecuencia fustigadores de situaciones en que no era posible la verdadera libertad. Un hombre instalado en la órbita de la

59 «Dado que no en todo aquello que los diversos sistemas, y también los hombres en particular, ven y programan como libertad está la verdadera libertad del hombre, tanto más la Iglesia, en virtud de su misión divina, se hace custodia de esta libertad que es condición y base de la verdadera dignidad de la persona humana» (RH 12). «El hombre no puede renunciar a sí mismo, ni al puesto que le es propio en el mundo visible, no puede hacerse esclavo de las cosas, de los sistemas económicos, de la producción y de sus propios productos. Una civilización con perfil puramente materialista condena al hombre a tal esclavitud, por más que tal vez, indudablemente, esto suceda contra las intenciones y las premisas de sus pioneros» (RH 16).

«libertad de los hijos de Dios»⁶⁰ es un factor desenmascarante y un elemento revolucionario ante estructuras heredadas, ante situaciones y conductas que se asientan en una situación de privilegio, de conveniencia o de eficacia inmediata. La fe en el único Dios significa el destronamiento de todo otro dios, antiguo o moderno. Y, por el contrario, el rechazo de la soberanía de Dios conlleva de hecho la sumisión a falsos dioses. Quien rompe las ataduras de la casa paterna cae en manos de otros señores. La parábola evangélica del hijo pródigo es susceptible de una lectura muy actual⁶¹.

El creyente defiende una libertad que tiene su fuente en Dios, con sus exigencias de universalidad y de servicio incondicional, con su vinculación irrompible con la verdad y con el bien. Sabe que sólo en Dios puede el hombre ser libre, no tolera a los carceleros de la libertad tales como el poder o el dinero, la raza o la nación, la ciencia o el progreso. El creyente se ha entregado a un Señor que le enseña que servir es reinar. La «libertad de los hijos de Dios» ha sido el gran mensaje de liberación que ha recibido la humanidad y la carga en profundidad ante la que no han resistido las más arrogantes estructuras humanas de dominación.

Cuando la Iglesia se ocupa de la libertad del hombre no habla de meras utopías sino de auténtica esperanza. El modelo en quien mirarse es un hombre, Jesús de Nazaret. En Jesús tiene lugar el eterno llamamiento de Dios a los hombres, la revelación de lo que Dios quiere que sea el hombre. Jesús no sólo transmite un mensaje sobre la dignidad del hombre sino que se constituye en el contenido de ese mensaje; el creyente no sólo cree lo que dice Jesús sino que cree en él como realidad y encarnación de un nuevo modelo de humanidad o de ser hombre. Aquí radica la importancia realmente decisiva y única de Jesús para la concepción del hombre, de su dignidad y de su libertad. En él se nos muestra que el hombre puede ser libre, que la libertad es posible y no sólo algo deseable; en él advertimos que es posible no doblegarse ante ningún poder fáctico. El criterio de lo cristiano, lo espe-

60 «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 4, 19-20), «no buscando agradar a los hombres, sino a Dios» (1 Tes 2, 4).

61 Cf. Lc 15, 11-32.

una idea de Cristo, menos aún un sistema conceptual cristológico, sino ese *Jesús concreto* que es el Cristo vivo, una perfectamente cristiano, no es un principio abstracto, ni siquiera sona llamada Jesús de Nazaret, con la realidad y cercanía de quien puede llamar, invitar, urgir.

Pero hay más. Ya hemos visto que no se trata de ser libres a expensas de Dios sino que, por el contrario, podemos ser libres precisamente gracias a Dios. Este es el núcleo del mensaje de Jesús de Nazaret y de la Iglesia sobre la libertad del hombre. Desde todas partes se vuelven hoy los ojos a Jesús. Son cada vez más numerosos los no creyentes a quienes subyuga su modo de ser soberanamente libre, tanto ante las instancias políticas como sociales y religiosas de su tiempo, que no ofrecía muchas posibilidades al despliegue de la libertad⁶². Pero hay quienes, de manera más sutil, como E. Bloch y otros autores neomarxistas, entienden la libertad paradigmática de Cristo lograda a costa de Dios. Según ellos, Jesús ocupó el puesto de Dios, desbancó a Dios y, de esta forma, Dios se ha hecho a partir de él innecesario; para estos autores, la grandeza de Jesús consiste precisamente en haber ocupado el puesto de Dios, el haber hecho posible que por fin en él se haya entronizado al hombre. El hombre es por fin libre, gracias a Jesús de Nazaret, porque con él se ha liberado definitivamente de Dios⁶³. Ecos similares se pueden recoger en la decadente «teología de la muerte de Dios».

Esta interpretación de Jesús de Nazaret es tentadora y halaga a muchos oídos modernos por su fuerte carga de humanismo y por su prometeísmo, pero es una interpretación radicalmente de espaldas a los testimonios del Nuevo Testamento y de la tradición cristiana. En todos los momentos de esta tradición, la figura señera de Jesús adquiere su peculiaridad y grandeza únicas en la medida en que dice referencia constante al Padre con el que dialoga e intima, del que se sabe enviado y portavoz autorizado, al que remite constantemente cuanto dice y hace, en el que fundamenta sus escandalosas pretensiones. Según la dinámica que nos describe la revelación, las

62 Cf. como exponente de este interesante fenómeno M. Machovec, *Jesús para ateos* (Salamanca 1976).

63 Cf. el clarificador trabajo de J. L. Ruiz de la Peña, 'E. Bloch, un modelo de cristología antiteísta', *Communio* 4 (1979) 66-77.

cosas se orientan al hombre, el hombre se orienta a Cristo y Cristo se orienta a Dios. Si hay que definir con una palabra a Jesús es como enviado y revelador del Padre, de su Padre ⁶⁴, en manera alguna el delador de Dios; es más bien quien ha hecho posible a Dios para nosotros. Jesús no se nos presenta como quien libera al hombre de Dios sino como el que muestra el rostro de Dios y nos dice que ya es posible la auténtica libertad. Nos ha hecho «hijos en el Hijo» y «libres en el Hijo». Ninguna competencia, pues, entre Jesús y Dios. La originalidad y radicalidad de Jesús deriva precisamente de ser el «Jesús de Dios», y no nos dice nada importante si no es anunciado como el Cristo de Dios. Es del todo invariable en el Nuevo Testamento una «jesuología ateológica» ⁶⁵.

Bloch y seguidores no han superado la idea del «dios tirano». Se han detenido en el Dios de la ley, han quedado prisioneros del legalismo, del Dios tonante y juez, pero no han llegado al *Dios de la alianza* ni han entrado en la órbita del *Dios amor*, del Dios de la gracia que es el Dios auténticamente bíblico.

Jesús es para el cristiano la encarnación viva y personal de la causa de Dios y de la causa del hombre. Y ambos con el mismo realismo y con la misma radicalidad. En Jesús se anudan indisociablemente Dios y el hombre, y se desvanece toda sospecha de rivalidad: la gloria de Dios es precisamente la salvación del hombre, repite desde sus comienzos la teología cristiana. En Jesús se nos ha mostrado que es posible ya la nueva libertad, la sólo digna de este nombre y la sola digna del hombre, porque se genera en Dios, el soberanamente libre y graciosamente condescendiente, porque está garantizada por el Dios absolutamente fiel. Promover esto es la misión irrenunciable de la Iglesia y de todos los que se confiesan seguidores de Jesús. Al hacerlo así están aportando una palabra peculiar en el coro de voces que se ocupan del hombre. Palabra y mensaje que todos los cristianos tienen la obligación

⁶⁴ Jesús es revelador del Padre porque es el que le conoce: Jn 10, 15. 38. El tema de Jesús, revelador del Padre, es central en S. Juan: cf, Jn 1, 4, 14.18; 3, 11; 4, 23; 5, 19; 8, 31; 10, 9; 14, 9; 17, 3; 18, 37. Cf. además Mt 11, 25-7; Lc 10, 21-2.

⁶⁵ Cf. E. Schillebeeckx, 'El «Dios de Jesús» y el «Jesús de Dios»', 83 *Concillium* (1974) 424-42.

mancomunada de transmitir y de actualizar en cada momento de la historia, para que la revelación de Dios sea siempre actual y relevante, y para que suene a verdad en nuestro tiempo. La causa del hombre no sólo es tarea de los cristianos sino además una tarea que conlleva matices peculiares que constituyen su aportación específica. Y esto compromete a todos y nos une en un quehacer común.

**ROMAN SANCHEZ CHAMOSO
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca**