

LA PRESENCIA DE LOS CRISTIANOS EN EL MUNDO

Está claro que el concilio Vaticano II no es sólo el conjunto de unos textos conciliares. Tampoco es sencillamente una nueva praxis funcional, ni una serie de elementos institucionales y organizativos (conferencias episcopales, reforma litúrgica, movimiento bíblico,...) que se ha derivado de él. A todo ello se le debe añadir lo «imaginario social», ese elemento que tiene mucho que ver con el mundo de los valores, con los dinamismos que llevan hacia unas direcciones concretas y con las prácticas que resultan relevantes frente a otras que pierden toda importancia. Es ese «imaginario social» del concilio el que hace que podamos hablar de y experimentar una presencia nueva de los cristianos en el mundo, presencia que puede definirse como fermento, solidaridad y profetismo.

La presencia de los cristianos en el mundo. Aproximación al imaginario social del concilio, Misión abierta, 78 (1985) 239-249

A los veinte años de su realización, el concilio Vaticano II debe ser asimilado a la totalidad de su herencia; es decir, al conjunto de sus efectos en la vida eclesial y cultural.

El concilio Vaticano II es a la vez unos textos conciliares, que pueden ser documentados; una nueva praxis, que devolvió a la iglesia una cierta funcionalidad; y una serie de elementos institucionales y organizativos (conferencias episcopales, reforma litúrgica, movimiento bíblico...). Pero ningún elemento, por sí mismo, es con propiedad el concilio Vaticano II, ni siquiera lo es la suma de los tres factores.

En efecto, no se hace justicia al Vaticano II si no se le incorpora lo que la historiografía contemporánea ha llamado "imaginario social", ese elemento que da a los tres factores anteriores su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de los tres elementos en cada situación histórica; ese elemento que configura la manera singular de vivir, de ver y de hacer la propia existencia, su mundo y sus relaciones específicas; ese estructurante originario que como significado central determina en cada momento lo que es discutible de lo que es indiscutible, lo que es importante y lo que no lo es, lo que vale y lo que no vale, lo que se debe y lo que no se debe hacer (Casto Riadis).

Con "lo imaginario" se indica que a veces los deseos son más poderosos que los hombres de carne y hueso; que las ilusiones de los individuos y los grupos son condiciones de la funcionalidad de una idea; que los fantasmas sociales son auténticos conductores y analizadores.

El imaginario social (en nuestro caso, eclesial) no tiene un lugar de existencia preciso y sólo puede ser captado de manera derivada y oblicua. Su vehículo son *los dinamismos* que explican en última instancia por qué desde unos determinados textos, que permitían varias direcciones, se impuso una dirección concreta, la cual, al tiempo que producía un cambio de mentalidad actuaba a su vez sobre los propios textos. Lo imaginario del Vaticano II explica finalmente por qué unas prácticas adquieren relevancia y otras son desplazadas como irrelevantes.

Desde las dos perspectivas, la de la nueva hermenéutica y la de la historiografía moderna, nos proponemos individuar los dinamismos conciliares que operan en las bases cristianas: a) las *convicciones* derivadas de la teología conciliar que han sido desveladas en el postconcilio y marcan decididamente el futuro de la historia de la Iglesia. b) los cambios que han sido necesarios y que pertenecen definitivamente al patrimonio eclesial, elaborados en los *retos* concretos a los que las comunidades tenían que responder; y c) las *prácticas* formadas por expectativas, proyectos, deseos de los colectivos eclesiales que marcan las reales dimensiones de una iglesia que necesitó la gran sacudida conciliar para resituarse.

Extra mundum hulla salus (schillebeeckx)

El concilio Vaticano II modificó profundamente la autoconciencia de la iglesia en su relación con el mundo a favor de una autorrealización mundana del cristiano. Su tarea viene presentada en términos de "asunción, purificación y elevación" (*Lumen gentium*, 17). Cuando el concilio reconocía que "las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de hoy... son también las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo", hacía suyo el significado profundo de los cambios acontecidos en la historia moderna de la libertad y la justicia.

Entre las *convicciones* que vertebran la nueva presencia eclesial debemos subrayar el reconocimiento de la santidad del suelo que pisa la iglesia al dirigirse al mundo. Hay una epifanía de gracia en la realidad concreta de toda experiencia humana dentro del mundo. Con su autonomía profana el mundo ha quedado incluido en el ámbito teológico de la vida de la gracia.

En consecuencia, la iglesia no es la primera fuente de salvación, sino que es una realidad derivada de la primordial alianza de Dios con el mundo.

Los *cambios* eran forzosos y evidentes, exigidos por el propio dinamismo conciliar.. Ya no era posible enfrentarse con el mundo como una realidad sometida al poder del mal. Lo que había sido considerado como "objeto de reprobación" se convierte en lugar de encuentro con Dios (Schillebeeckx). Lo que había sido vivenciado como "objeto de desprecio" aparece como historia de salvación (Rahner). Lo natural y lo sobrenatural se rompen como espacios simétricos y contrapuestos (de Lubac).

El dinamismo conciliar llevó a los grupos cristianos a una transformación radical de sus propias prácticas. Puesto que el mundo era una epifanía de la gracia, lógicamente podía traer una contribución positiva a la historia del cristianismo. La interpelación mundana es lugar de la voz de Dios que se modula a través de la sinfonía de los "signos del tiempo" (Pacem in terris).

La vida mundana recupera así su valor de trascendencia y con ello los grupos cristianos conceden realidad definitiva a sus prácticas económicas, políticas, sociales, culturales... La seriedad del mundo es la seriedad de Dios que le ama con auténtica pasión.

Estas *convicciones*, *cambios* y prácticas modificaron progresivamente el imaginario eclesial de las bases cristianas a través de un dinamismo cuyos epicentros pueden resumirse en tres:

a) El mundo como historia

Las comunidades cristianas hacen el experimento del reconocimiento del mundo configurado por una situación histórica determinada. Era la primera vez que, hablando del mundo de nuestro tiempo, un documento conciliar incluía expresamente en su principio el factor de la historicidad. En consecuencia, ya no es suficiente una relación abstracta y formal con el mundo, sino que se impone verlo caracterizado por unos procesos concretos: la secularización, como proceso estructural, y el pluralismo, como proceso cultural; ambos definitorios de la modernidad. La expresión "mundo" empieza a ser sustituida por "historia".

Referente a la secularización, los militantes cristianos asumían irreversiblemente la autonomía de la historia, y aceptaban cordialmente el traspaso de tareas que hasta entonces eran tuteladas por la iglesia: enseñanza, asistencia hospitalaria, ayuda social...

Referente al pluralismo, los grupos cristianos postulaban el clima de libertad social como exigencia de la propia fe, y proclamaban el clima de libertad interna en el reconocimiento sincero de distintas soluciones igualmente válidas ante "las audaces transformaciones profundamente innovadoras" (*Populorum progressio*, 32).

El imaginario eclesial está transido de optimismo y presidido por la valoración de las objetivaciones mundanas.

La teología de las realidades terrestres será el equipaje más lúcido para la nueva autoconciencia de las bases cristianas.

b) El mundo histórico como sociedad

Las transformaciones históricas percibidas por el concilio fueron básicamente las producidas por el liberalismo y por el proceso de modernización imperantes en la Europa de la postguerra. Con ostensible retraso, la iglesia tomaba nota del proceso que afectaba tanto al entorno objetivo de la vida humana como al nivel de la conciencia de los pueblos occidentales. Por el contrario, la realidad española, varada en la dictadura, pasaba por el experimento del nacional-catolicismo (ni liberalismo ni modernización).

Se empieza a sospechar con razón que en "situaciones límites" la humanización del ejercicio del poder podría ser tan urgente y necesaria como la misma predicación del evangelio. Y se sospecha igualmente que la predicación del evangelio va íntimamente unida a la crisis de la sacralización de una sociedad como "cristiandad". Así, la dictadura política y el nacional-catolicismo se convierten en los grandes retos de las bases cristianas.

El propio dinamismo conciliar y la situación específica de la sociedad española llevó a los militantes a privilegiar el compromiso político como imperativo eficaz en el marco de la transformación de las estructuras de poder, tanto civiles como eclesiásticas.

El imaginario eclesial se desplaza, pues, de la "historia" a la "sociedad"; de la presencia optimista en el interior de los acontecimientos mundanos al compromiso militante a

favor de la organización política más digna del pueblo y a la redefinición del papel de la iglesia en el cambio social.

Las teologías políticas serán en esta etapa el equipaje inspirador de la nueva autoconciencia de las bases cristianas.

c) El mundo como sociedad estructurada sobre la injusticia

La sociedad histórica es inseparable de los mecanismos que la originan, la conllevan y la reproducen. Se hacía indispensable conocer la cara oculta de la aventura del progreso: su impacto sobre los llamados países dependientes, la desigual distribución de los beneficios y la progresiva pauperización de la sociedad industrial, el expolio de grupos marginales y los dilemas del control político. Y algo se imponía con específica fuerza, a saber, que "dejadas a su propia inercia, las sociedades se estructuran en la desigualdad" (Cosmao).

Este cambio de perspectiva muestra su urgencia en los países de Latinoamérica, donde la irrupción del pobre se convierte en lugar de autenticación de la fe, de recreación de la iglesia y de configuración de una nueva forma de presencia cristiana en el mundo. La emergencia de tales evidencias originarias se expresa universalmente en el sínodo sobre la "Justicia en el mundo" (1971), reconociendo que "el combate por la justicia y la participación en la transformación del mundo son constitutivos de la predicación del evangelio, que es la misión de la iglesia para redención de la humanidad y liberación de toda situación opresiva".

Con ello, la presencia de los cristianos en el mundo se desplaza a la periferia (Sobrino), al "reverso de la historia" (Gutiérrez), al cautiverio (Boff) y desde allí alimenta la esperanza cristiana en la transformación del mundo mediante la praxis de los movimientos de liberación. Los discursos no bastan, aunque sean pertinentes. Lo que importa es la práctica como vehículo subversivo y creador ante una situación de injusticia. El combate por la justicia aparece como dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, como condición del "anuncio".

La teología de la liberación es la reflexión "segunda" que acompaña este proceso de los cristianos.

La presencia en el mundo entre la misión y el diálogo

La tarea de la iglesia en su relación con el mundo viene definida por el Vaticano II en términos de misión y de diálogo. Se unían así dos tradiciones con implicaciones opuestas. Por una parte la misión, que connota el anuncio y la invitación al evangelio como realidad suficiente y autónoma; por otra, el diálogo, que connota el enriquecimiento recíproco a través si fuera necesario de la modificación y del crecimiento mutuos. Mientras la misión denota un bien poseído que se comunica, el diálogo hace referencia a un bien al cual se tiende en un camino común.

La tesis conciliar consistió en la necesidad de superar la simple coexistencia en orden a una articulación sostenida por convicciones profundas y por prácticas adecuadas.

Entre las convicciones hay que subrayar la propuesta conciliar que nos hacía descubrir y asumir "las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes" (Ad Gentes, 11) y la "universalidad creadora y salvadora de Dios sobre los hombres de todas las edades y culturas" (Dei Verbum, 3).

Los cambios (e incluso rupturas) eran evidentes. Ya no era posible "aquella situación de la iglesia encerrada en sí misma, polémica, aislada, siempre en defensa, buscando más bien seguridades institucionales; había que superarla volviendo a un cristianismo plenamente auténtico, de servicio y apertura" (Alfaro).

Las prácticas eclesiales llevaban a la colaboración con organizaciones extramuros de la iglesia; codo con codo se construye la paz con movimientos sociales aconfesionales; la lucha contra la dictadura se imponía más allá de las exigencias de identificación ideológica...

Apoyado en el imaginario eclesial, el dinamismo conciliar hizo germinar a lo largo del postconcilio un proceso de profundización cuyas etapas básicas pueden resumirse en tres:

a) El diálogo como etapa previa a la misión

Se reconocía la necesidad de diálogo, pero la consistencia de la misión lo reducía a simple estrategia. Era una especie de preámbulo, mediante el cual la misión recibía un clima adecuado, si bien no afectaba en nada su esencialidad. Sus aportaciones fueron recogidas por Pablo VI en la "Ecclesiam suam" y proseguidas por Juan Pablo II en la "Redemptor hominis". Esta etapa preside la revisión de las prácticas misioneras.

b) El diálogo como vehículo de la misión

Ya no es sólo preámbulo ni estrategia, sino momento esencial del anuncio misionero. El diálogo ha dejado de ser una etapa transitoria destinada a desaparecer cuando llega la evangelización. Bien al contrario: recibirá en ella su última consistencia en la medida que ambas originan una eclesiología de comunión. El diálogo se convierte en la circulación misma de la misión, definiendo el discurso humano y la praxis eclesial. Esta etapa preside todo el diálogo ecuménico en su etapa de mayor coherencia (Rossano).

c) El diálogo como reconocimiento del momento veritativo del otro

El diálogo con lo diferente empieza a ser un momento necesario en la maduración del propio crecimiento de la fe. Las religiones no cristianas y los humanismos de la increencia expresan también realidades silenciosas y olvidadas. Sostenido por la eclesiología de la comunión empieza a desarrollar las potencialidades de la categoría de pueblo de Dios, que se identifica en la iglesia, pero no queda identificado con la iglesia (Ellacuría).

El éxito conciliar no es la sociedad cristiana

Organizar a los cristianos en el plano temporal ha sido durante muchos años un deseo acariciado por la iglesia. Cuando la empresa tenía éxito, nacía el proyecto sociopolítico español, consistente en una profunda integración en el sistema, el cual a su vez reconocía a la iglesia un papel central y exclusivo en la configuración ético-religiosa de la nación. Cuando la empresa no tenía éxito, la participación cristiana se orientaba a la creación de instituciones propias (partidos, sindicatos, hospitales, escuelas...). Algo así "como un mundo dentro de otro mundo" (Houtart). Pero esta concurrencia, si no rivalidad, hacía problemático el anuncio evangélico a los alejados.

Las tesis (o convicciones) básicas del concilio reorganizaron a la iglesia como "servicio" al mundo. Su función, pues, no consiste en "edificar por cuenta propia algo así como un singular mundo católico" (Ratzinger). Con el concilio se reconoce que "donde la iglesia tiene más posibilidad de ser ella misma es en un mundo liberado de su tutela, un mundo que sea verdaderamente mundo" (Congar).

Los cambios y rupturas se hacían inevitables. En lugar de tender a la hegemonía institucional, las bases cristianas empiezan a vivir su poder de mediación en el interior de los proyectos sociales, políticos y culturales. Se trataba de recuperar, a la luz del concilio, la cualidad de fermento.

Las nuevas prácticas de las bases cristianas empiezan a identificarse como acompañamiento leal y sincero con los proyectos de humanización. Es una práctica que se hace a través de un camino compartido, en las dudas soportadas por igual ante un futuro intramundano incierto, en la búsqueda conjunta de instrumentos técnicos adaptados a la complejidad de una sociedad sometida al descubrimiento progresivo de lo real. La práctica constructora de los derechos humanos se entrevé como un auténtico lugar de presencia de las bases cristianas hasta llegar a ser un rasgo distintivo de la santidad política frente a la sacralización del poder político, y una reafirmación de la esperanza del Reino.

Estas convicciones, rupturas y prácticas cambiaron el imaginario eclesial de las bases cristianas a través de un dinamismo cuyos epicentros pueden resumirse en tres:

a) La presencia confesante del cristiano

En la situación española el proceso se orientaba a encontrar un lugar evangélico como iglesia "confesante", martirial, capaz de reconocer prácticamente y no sólo retóricamente a Cristo y a repetir una vez más en su propia situación histórica el destino del crucificado (Alvarez Bolado). La nueva presencia cristiana intenta distinguirse críticamente en el interior del proceso social y para ello no puede ocupar ya ningún lugar de privilegio, sino hacerse fermento crítico. La presencia es entonces participación convivencial en la transformación de la sociedad desde la única historia asumida por Cristo. Lejos queda, pues, la política católica, la economía católica o la cultura católica. La catolicidad se realiza como dinamismo y fermento.

b) La presencia cristiana, "estado naciente"

La iglesia ha estado sometida durante una larga época histórica a las exigencias institucionales. El dinamismo conciliar comportaba un marchamo des-institucional; de ahí que la preocupación primera de los cristianos postconciliares no era lograr o mantener un puesto en la sociedad, sino recrear su presencia como en una especie de "estado naciente" (Alberoni). Asistimos así a una gran efervescencia entre las bases cristianas que cuestiona la rigidez de los movimientos apostólicos y de la jerarquización. El libre despliegue de la fe se orienta hacia movimientos de solidaridad con el mundo de la marginación, recuperando el lenguaje universal del compartir y generando un mapa riquísimo de presencias humildes y sectoriales en los barrios populares, en la infancia desvalida, en los ancianos y minusválidos.

c) Las comunidades cristianas de base

La situación de diáspora y la naturaleza del estado naciente se van concretando en un movimiento generador de comunidad. Compromiso, praxis, militancia, opción de clase, lucha por la justicia, solidaridad efectiva, apuesta por los oprimidos...: estos son los nuevos referentes que definen la forma y el grado de presencia dinámica de las comunidades en la sociedad (Tamayo).

La aparición de estas pequeñas comunidades es la manifestación más importante de la recepción y realización del concilio en la iglesia. Su aceptación o su rechazo es por ello la aceptación o el rechazo del concilio (Losada).

La autoconciencia de ser "factores primordiales de promoción humana y de desarrollo" (Medellín, 10-11) las convierte en "focos de evangelización y motores de liberación" (Puebla, 96).

La comunidad cristiana es una comunidad de profetas que "estimula al compromiso, recuerda las exigencias prácticas del mensaje cristiano y ayuda a crear un clima en el que cada miembro pueda discernir con libertad de espíritu cuál es su tarea en la iglesia y en el mundo" (Inieta).

Fermento, solidaridad y profetismo se constituyen en los tres epicentros del "imaginario" conciliar.

Condensó: JOSEP CASAS