

El conflicto de interpretaciones en la iglesia

Pedro Gómez García

Misión Abierta (Madrid), 1983, vol. 76, nº 1: 76-85.

La religión y sus transformaciones

La religión tiene una raíz antropológica; está presente en toda sociedad humana (1). Hay grandes discrepancias respecto a la explicación de este hecho universal, si bien la universalidad parece confirmarnos que, efectivamente, lo religioso pertenece a la estructura misma del hombre. Constituye, al decir de Mircea Eliade, «un elemento de la estructura de la conciencia» (2). De ahí que el fenómeno religioso resulte indisociable del fenómeno humano; pero es este último el envolvente: Lo religioso forma parte de lo humano, es decir, de lo social y lo histórico.

Por esto mismo, no basta la fundamentación en el cuadro de una antropología general, sino que es menester contextualizar histórica y socialmente al *homo religiosus*, con sus cambiantes elaboraciones culturales, si queremos entenderlo y discernir su sentido o sinsentido. El mismo principio vale para referirnos al hombre cristiano.

El sustantivo es lo sustantivo: el hombre. Y en función de él, de su realización cabal, está la religión como sistema de *comunicación*, de índole especial, encargado de efectuar complejas mediaciones en los procesos de las sociedades humanas. Esta comunicación en registro «religioso» (aunque no siempre se reconozca explícitamente tal) la caracterizan su forma de articularse, los contenidos a los que remite y las funciones que cumple. Por la forma de articularse, se trata de una comunicación simbólica, en el sentido fuerte de «símbolo»; esto es, no reducida a signos puramente conceptuales, sino vertida en imágenes de significación profunda, como las que componen el lenguaje ritual, mítico, poético o histórico. Aparece constituido como sistema de comunicación a la vez social (en sus expresiones u objetivaciones) e individual (en cuanto experiencia interior).

Por los contenidos a los que remite, comunica «mensajes», concernientes a formas de pensamiento, de sentimiento o de comportamiento, sancionados por un *sentido* de la vida, que se afirma como privilegiado, como el verdadero (sagrado, divino, absoluto, verdaderamente real...). Finalmente, por las funciones que cumple, este tipo simbólico de comunicación, expresado en creencias y prácticas, consigue siempre efectos reales, tanto en la vida social como en la vida individual, sin que esté predeterminado cuáles deban ser y sin que lleguen a hacerse conscientes para la generalidad de sus agentes humanos. Pues la función primordial de la religión no está en explicar la vida social, sino en asegurarla, en proporcionarle modelos de identidad (3).

Tal vez el primer efecto logrado sea dotar de sentido al mundo vivido, haciendo pensables y asumibles por los hombres, no tanto las fuerzas cuya explicación científica ignoran, cuanto las dimensiones «ocultas», las que escapan a toda prospección

científica positiva: cual son el primer origen, el futuro escatológico, la totalidad social, el infinito universo, la divinidad, el deber ser ético y político... Esa dotación de sentido, provista a través de configuraciones simbólicas o mediante códigos para formularlas y volver coherente lo vivido (dar sentido a la vida, a alguno de sus aspectos clave), lleva consigo no sólo cierta visión interpretativa de las cosas, sino también vinculaciones emocionales y operativas. Así incide en la realidad social: en sus momentos constructivos, promoviendo la supervivencia de la especie, la solidaridad social, la plenitud individual; cuando degenera, atizando todo lo contrario, por derroteros de alienación. Una función u otra no depende ya de la esencia de la religión -que, en abstracto, ni siquiera existe-, sino de su modo de interacción e interrelación con los otros subsistemas de la sociedad. Religión y sociedad se van conformando recíprocamente, una a otra, de manera que sus formas, contenidos y funciones concretas van variando enormemente, incluso dentro de una misma tradición. Estas variaciones, lo mismo que el surgimiento de cualquier nueva religión, se explican históricamente, por el contexto social. Pues, como subraya E. O. James, «la religión sólo puede ser correctamente entendida si se la sitúa en su adecuado contexto cultural, viendo, además, en ella la fuerza espiritual que ha dado cohesión a la sociedad y que se ha desarrollado a partir de las exigencias de la vida» (4). La vida religiosa evoluciona y se transforma con la vida social. Una forma de religión nos habla siempre de una forma de sociedad.

En un mundo escindido

Dada la estructura de lo religioso y su articulación con las estructuras globales de la sociedad, desde que aparecieron las sociedades estratificadas en estamentos, castas o clases, dejó de haber un sistema de creencias y valores religiosos compartidos homogéneamente por toda la sociedad. También la religión se escindió en varias versiones, a pesar de que el estado se puso a regular esta dimensión social, mediante la erección de templos, la institucionalización de un clero y la instauración de un culto oficial. El reverso de la medalla es la prohibición de otros cultos y creencias, o su integración en el orden religioso oficial. Hasta entonces no hubo herejes ni ateos. Semejante proceso ocurría, en el tercer milenio antes de nuestra era, al organizarse las primeras civilizaciones estatales (5). Ya en Súmer, en Acad, en Ebla, como más tarde en Asiria y Babilonia, el poder real funda la religión, históricamente; mientras que, mitológicamente, los dioses fundan la realeza como clave de bóveda del orden civilizado. Las secuencias evolutivas desde la ciudad templo a la ciudad estado y al imperio se han repetido en el Viejo Mundo y en el Nuevo.

La religión instituida, como poder sacro separado del cuerpo social, surge como religión legitimadora del poder político. Esta transformación trajo consigo una innovación tan grande y ambigua como la superposición de la ley y el orden estatal.

El presunto monoteísmo del iluminado Faraón Amenhotep IV (cuyo elevado *Himno a Atón* ha llegado hasta nosotros) no pasó de ser una religión cortesana, aristocrática, que no caló en el pueblo egipcio (6). Hubieron de restaurar el culto a Amón, que

respondía a la par a las aspiraciones sociales y a los intereses del poder. Pero, en ambos casos, era una religión controlada desde arriba. En el caso del hinduismo, encontramos otra religión jerárquica, adecuada a una sociedad de castas, consagrada de la hegemonía de los sacerdotes, nobles y mercaderes. Un papel similar desempeñó el confucianismo, y la religión greco-romana.

Sin embargo, los procesos históricos nos muestran también el contrapunto: Movimientos sociales de clases oprimidas y pueblos subyugados originan movimientos religiosos «democráticos», o la democratización de la religión establecida. Ahí están las grandes religiones salvíficas, cuyos fundadores son bien conocidos: Moisés, Buda, Zoroastro, Jesús, Manes, Mahoma. Fueron, en su momento respuestas geniales a crisis de la civilización (7). Las religiones universales monoteístas aportaron formas nuevas al proyecto histórico (como matrices de civilización), entrando en dialéctica creadora con el proceso social en su conjunto. Pero, con el tiempo, este proceso encumbraba la religión del pueblo hasta el poder (el yahvismo con David y Salomón, en el antiguo Israel; el budismo con el emperador Azoka, en India; el cristianismo con los emperadores romanos Constantino y Teodosio). Y consiguientemente, se convertía en religión para el pueblo, en un poder más sobre los creyentes. El sistema de creencias, valores y prácticas sufre una transformación: La jerarquía sacerdotal (afín a la jerarquía sociopolítica) se sirve del mismo código religioso para emitir mensajes muy distintos; hace una nueva interpretación del mensaje original, una relectura, desde la posición y los intereses dominantes en la sociedad —que, en la sociedad clasista, son los insolidarios—.

Esta deformación del sentido originario, que se suele instituir como ortodoxia, provoca generalmente movimientos antagónicos, en la medida en que la vida social, económica y política, rompen el equilibrio siempre inestable, propio de sociedades divididas. En otras palabras: las tensiones y las luchas sociales adoptan también la forma de tensiones y luchas en el terreno religioso: místicos, profetas, reformadores invocarán la fidelidad a las fuentes de la tradición, apelarán a la postración popular, para denunciar la injusticia de los poderosos y la farsa de los cultos oficiales... Y así continúa interminablemente el proceso de formación y transformación religiosa, veta integrante del proceso social general. Basta estudiar la historia del Israel bíblico, o la historia del cristianismo.

Es verdad que los movimientos de base no han faltado nunca, en los dos milenios de cristianismo occidental, con las más diversas orientaciones y dispar destino. Tampoco faltan en las otras grandes religiones que han sobrevivido. Ninguna de ellas logró por mucho tiempo erradicar la división social y la injusticia; pero, al menos, propiciaron épocas de cierto equilibrio, coincidentes con los períodos de mayor cohesión social, o los de mayor represión (que de todo hay), en cada una de las grandes civilizaciones.

El problema, por otro lado, ha adquirido una faz inédita, al iniciarse los tiempos modernos, al romperse el aislamiento de los diversos mundos culturales del planeta y desencadenarse un proceso sociohistórico unitario: Un solo mundo, de dimensiones

planetarias. Pero un mundo cuya unificación engendra, paradójicamente, el agravamiento de las tensiones y escisiones entre los pueblos y dentro de ellos.

Este mundo, unificado fundamentalmente por el sistema de explotación económica y la violencia militar, recuerda los momentos críticos de la barbarie tribal de la que emergió el Estado. Las civilizaciones tradicionales carecen de respuesta civilizada para la humanidad de hoy. Las religiones «universales» han quedado reducidas manifiestamente a religiones *regionales*, e incluso les amenaza la quiebra a cada cual en su macrorregión. En contraste, cabe apreciar efervescencias focales, más o menos intensas, que, en la medida en que desarrollen una conciencia de solidaridad mundial, pudieran repristinar lo más válido de la propia tradición, con vistas a ir gestando la matriz de la civilización mundial que confusamente vislumbramos.

En este mundo escindido, necesitado de un proyecto —no imperial— de comunidad panhumana, a escala de la humanidad entera, las formas religiosas instituidas se encuentran desfasadas, anacrónicas, caducas en muchos aspectos: Aparecen más atadas al pasado fósil y al desorden vigente que a los movimientos que pugnan por abrir camino. Por eso precisamente, los creyentes de base colocados entre las clases dominadas y junto a los pueblos pobres del mundo interpretan el mensaje salvífico de la religión con otro sentido, que, inevitablemente, choca con el sentido acomodaticio, conformista, conferido por los jerarcas en su mayoría. Éstos están «descolocados» socialmente para percibir la acuciante necesidad de hacer justicia, de liberación, de proyecto histórico, que padecen los pueblos y los individuos de las clases bajas en la escala social de los países desarrollados y, sobre todo, de los pueblos expoliados del llamado tercer mundo. Las jerarquías eclesiásticas se presentan con frecuencia encaramadas junto a los organizadores del desorden, investidas con atributos de poder y revistiendo el mensaje salvífico con tales antiguallas simbólicas que fácilmente espantan a todo aquel que ha cobrado conciencia crítica del mundo en que estamos. Desde el lugar de donde viene la opresión no es posible anunciar la salvación: Efectivamente, están dislocados socialmente; y también religiosamente, porque la fe salvífica siempre ha surgido de abajo, del pueblo, como queda patente en los orígenes del cristianismo.

Cuando el mundo está dividido, la estrategia de «estar con todos» sólo consigue que persista la división tal como está. Y es que la bilocación resulta imposible. La solidaridad capaz de superar las barreras nunca se establece bautizando ritualmente a los ricos junto con los pobres.

Conflictos de interpretación dentro de la Iglesia

Creo que lo anteriormente expuesto dibuja, a grandes trazos, el trasfondo histórico, el proceso donde hay que enmarcar los conflictos generados entre la Iglesia institucional, o parte de ella, y los movimientos de base nacidos en su seno.

A la interpretación acomodaticia del Evangelio, realizada por una institución enriquecida y engalanada con los atuendos del poder, se le han opuesto, a lo largo de los siglos, movimientos de reviviscencia evangélica, no pocas veces perseguidos bajo acusación de heréticos. Anacoretas, cenobitas y órdenes religiosas, en el primer milenio cristiano. Luego, además, movimientos de laicos: «pobres de Cristo», «herejías sociales», reformadores, secularizadores filosóficos y políticos de lo cristiano...

Una obsesiva sucesión de condenas jalona la compleja historia eclesial. La jerarquía, raras veces a la altura de su tiempo, se replegaba temerosamente ante el avance de la conciencia crítica moderna, ante las ciencias empíricas, ante el liberalismo burgués, ante el socialismo obrero. Sin embargo, en la misma Iglesia nunca faltaban brotes renovadores, otras vivencias de la fe, reiteradamente confinadas al silencio por el recelo inquisitorial, la intolerancia, la condena del Santo Oficio.

Con todo, los seglares o laicos, los cristianos de a pie, la *base* de la Iglesia empezó poco a poco a asumir un papel activo, si bien es verdad que de la mano de la jerarquía eclesial, que se esmeraba en un refinado dominio de las conciencias. Hubo, así, hasta florecientes sindicatos católicos y partidos democristianos; pero, sobre todo, la Acción Católica y otras congregaciones de seglares dirigidas por religiosos. Lo que no había aún era una teología del laicado, inserta en una eclesiología bien fundada (no incompleta como quedó la del Concilio Vaticano I). Los movimientos apostólicos especializados de acción católica y otros similares fueron abriendo camino. Bien que mal, incluso con demasiados ribetes jerarcológicos, parte de la base comenzaba a cobrar conciencia de cristianos militantes y no sólo de «fieles» sumisos. El sentido de misión entre el mundo obrero, entre los pobres y oprimidos, fomentaba un acercamiento a ellos que podía pasar del paternalismo a la identificación, determinando la asunción consciente del medio suburbial o popular como lugar social propio (a esto se le llamaba «encarnarse»). Desde esta nueva inserción, se fue decantando una lectura diferente del Evangelio y grandes modificaciones en la acción evangelizadora.

El viraje alcanzó notable relieve a partir del gran salto adelante impulsado por el concilio Vaticano II. Con él emergía una transformación religiosa pacientemente esperada; adquirirían carta de ciudadanía unas nuevas coordenadas eclesiales y teológicas, que crean el contexto de los conflictos contemporáneos entre la Iglesia institucional y los movimientos eclesiales de base.

La constitución dogmática sobre la Iglesia definió a ésta primariamente como *pueblo de Dios* (8), invirtiendo de arriba abajo la pirámide jerárquica (asimilada a los poderes políticos teocráticos). El giro es de tal envergadura que, desarrollando su lógica interna, pueden seguirse consecuencias revolucionarias en la práctica. (El lugar social de la Iglesia está en el pueblo, y no junto al poder. El mensaje evangélico anuncia la liberación para los de abajo, en este mundo injusto. El centro de la Iglesia está en la comunidad creyente, y no en tal o cual ministerio, obligado al servicio.) Los teólogos posconciliares han trabajado en esta línea (9). Por otro lado, fuera de la Iglesia, las repercusiones sociopolíticas de ese modelo comunitario aún no se han desarrollado

debidamente. Claro que el texto conciliar no es más que un texto, solemnemente proclamado, sí, pero infinitamente débil frente a las solidísimas estructuras burocráticas de la Iglesia católica y frente a los empedernidos esquemas mentales de los católicos sociológicos. No podían cambiar de la noche a la mañana. De todas maneras, el soplo conciliar recorrió todo el cuerpo eclesial y llegó como una revelación a los grupos, comunidades y movimientos de base.

Entre ellos encontró sus mejores aliados, dispuestos a reanudar la marcha bajo la nueva estrella, tomando el concilio como punto de partida. A otros, sin embargo, debió parecerles, pronto, un temerario optimismo, a la vista del empeño que ponen en retractarse con los hechos. Aquí está el conflicto de interpretaciones y de actuaciones.

Baste evocar en España la llamada crisis de los movimientos apostólicos especializados, JOC, HOAC, JEC, JIC, JARC, VOS, VOJ, FECUM, etc., apenas clausurado el concilio (recientemente, la JOC ha vuelto a ser «decapitada» por el episcopado). Se levantó una creciente ola contestataria posconciliar (10), interrelacionada con la situación política del último decenio de la dictadura. La renovación movilizó a amplios sectores de la Iglesia española, con diferentes grados de radicalidad. En la línea más consecuente y comprometida se sitúan asambleas de curas, equipos de religiosos y monjas, y grupos de cristianos de a pie. Aparecen por doquier comunidades cristianas; celebran encuentros a todos los niveles; van paulatinamente coordinándose, elaborando su reflexión teológica, sus estrategias, constituyendo el movimiento de comunidades cristianas populares. El «éxodo» de la fe, iluminada por el concilio y alertada por el proceso de transformación social y política, les ha llevado a atravesar el «mar rojo» que separa las clases sociales: Llevan a cabo un cambio de posición social, asumido desde la fe, con plena conciencia, y por ello irreversible. Lamentablemente, la generalidad del estamento jerárquico ha permanecido, de facto, en la otra orilla, en ocasiones grotescamente dislocados respecto a los discursos que ellos mismos pronunciaban. Mientras que la masa sociológica de los cristianos vaga abandonada a la rutina de los cumplimientos —en lengua vernácula—, como ovejas sin pastor.

La identificación de los movimientos cristianos de base y populares con los intereses de los pobres y las aspiraciones por la justicia impulsa el compromiso social, político, sindical, cultural..., en coherencia con el lugar social asumido. Desde allí, la práctica ayuda a descubrir el Evangelio a una nueva luz, que, por lo demás, viene a coincidir con los más recientes avances de la exégesis (11). Una peculiar teología de la liberación y teología popular expresan la reflexión de fe, desde la práctica comunitaria y evangelizadora popular, y a la vez revierten sobre esa práctica, tratando de clarificarla cristianamente.

La tentación de Abrahán en el posconcilio

Ese redescubrimiento vital y teológico de la implantación históricosocial requerida por el mensaje evangélico no es compartido ni respaldado sin reticencias por los estamentos institucionales. Más aún, en vez de darse un acercamiento progresivo,

parece observarse un distanciamiento, agravado en el último trienio, a escala de la Iglesia universal.

Como simple muestra: el movimiento de comunidades cristianas de Andalucía, cuando celebra sus encuentros, suele invitar a los obispos de las diócesis andaluzas, con escaso éxito. El obispo de Málaga estuvo presente en los dos primeros: a los siguientes ya no acudió. ¿Por qué? ¿Avisos de Roma? ¿Presiones de sus hermanos en el episcopado? Quién sabe. El arzobispo de Granada ha declinado todas las invitaciones para asambleas de comunidades; no le gustan las reuniones masivas. ¿Miedo? Es posible que estos cristianos de base no hayan empleado el tiento que era menester. Quizá esos pastores recelen de un ganado algo embravecido, exponente, no obstante, de lo más vivo de su Iglesia.

Lo triste, lo verdaderamente vindicable, es que esgriman el poder basado en meros cánones para deshacerse de hijos sanamente rebeldes, sucumbiendo a la arcaica tentación abrahámica. Como en la vieja historia bíblica, Abrahán agarró el cuchillo para degollar a su hijo... Pero Dios le ordenó: «No alargues la mano contra tu hijo ni le hagas nada» (*Génesis* 22,10-12). En concreto, podrían citarse duras críticas del episcopado andaluz a las comunidades cristianas populares. Y contundencias del obispo de Jaén: «La Iglesia de Jesucristo jamás será una iglesia 'popular' o del 'pueblo' (...) Hablar de una Iglesia del pueblo o de comunidades de la Iglesia popular, aunque pueda tener un cierto sentido aceptable, resulta cada vez más desacertado» (diario *Ideal*, de Granada, 6 de febrero de 1979).

Las generaciones posconciliares más comprometidas han resultado precozmente diezmadas, quemadas, excluidas sistemáticamente. Incluso contra la buena voluntad de las personas responsables, la institución, con su talante burocrático, no ha vencido la tentación como hizo Abrahán; más bien ha actuado como el mítico Cronos, quien devoraba a sus hijos conforme iban naciendo, a causa de la promesa que hiciera a Titán. ¿Tal vez, por la alianza con los poderes de este mundo, se ven obligados al filicidio? No se dan cuenta de que eliminan su propio futuro.

Volviendo a la perspectiva histórica y sociológica, trataré de bosquejar en esquema una hipótesis que reconstruya el proceso del «ciclo posconciliar». En él se inscribe y comprende lo ocurrido y lo que está ocurriendo a los movimientos de base, dentro de la Iglesia, y acaso lo que les espera en los tiempos inmediatos.

El ciclo posconciliar deriva del mismo hecho del concilio Vaticano II (que, a su vez, recogió el influjo de los movimientos pastorales y teológicos generados en el mundo tras la guerra mundial). Hasta ahora, en este ciclo, se advierten dos fases: Primera, una *fase proconciliar*, aunque no haya repercutido en toda la Iglesia de manera uniforme.

1º. Hay una apertura, una puesta al día, que elabora una *teología progresista*, en franca contradicción con numerosos aspectos de la estructura eclesial y la mentalidad católica dominante.

2º. Con apoyo en esa nueva visión, se desarrollan *prácticas progresistas*, renovadoras, comprometidas, por parte del clero, los religiosos y los laicos cristianos; sobre todo, a través de los grupos de base. En cambio, no varía la práctica de la mayor parte del aparato institucional. Esto es un hecho y hay que destacarlo.

3º. La puesta en práctica de las opciones conciliares fundamentales conduce a una *profundización teológica*, en busca de mayor coherencia entre vida y fe. Teologías de la liberación potencian, a su vez, la *lucha por la liberación* integral, incluida la emancipación política y económica de las clases y pueblos empobrecidos. Estos sectores de Iglesia consuman, así, un desplazamiento social hasta el lugar de los dominados.

En este momento del proceso, se agudiza el conflicto latente desde el principio:

4º. En el seno de la Iglesia, la práctica liberadora de las bases concientizadas y parte del clero y del episcopado entra en *confrontación* religiosa, lógicamente, con la práctica institucional dominante. Pues ésta, en realidad, no se ha renovado, sino sólo ha hecho arreglos superficiales. Dado que cuenta con el mayor peso del poder jurisdiccional eclesiástico, es de temer su reacción. En este punto radica el quicio entre las dos fases: de la primera, preferentemente proconciliar, se va a pasar a la segunda, predominantemente contraconciliar.

En efecto, podría fecharse la inflexión hacia 1978, si bien los mecanismos que entran en funcionamiento en esta *fase contraconciliar* se hallan ahí de antemano; no son nada nuevo, sino pervivencia de la época preconconciliar; no han sido desmontados y, de hecho, no han cesado de actuar, con cierta sordina. En un momento dado, les urge reacomodar el discurso teológico y la pastoral a la práctica institucional antigua (ya que no se ha querido o podido el ajuste inverso).

5º. A la vista de la contradicción entre la vía señalada por el concilio Vaticano II y la estrategia oficial vaticana, se tiende a *recoger velas teológicas*, a cancelar proyectos pastorales, que alentaban las prácticas progresistas o liberadoras. La simbólica preconconciliar reaparece, en encíclicas de significado obsoleto, en sínodos amordazados, en pontífices premodernos, en sanciones contra teólogos avanzados, en la revisión del código de derecho canónico...

6º. La política central de la institución se reconduce hacia el *reforzamiento de la pastoral «tradicional»* y la desarticulación —si fuera posible— o la marginación de lo que a veces califican de «experiencias» peligrosas. El politiquero subterráneo de la última Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, seguida de la designación del actual secretario general del CELAM; o bien el atrevido «golpe de mano» que ha impuesto un delegado papal al frente de la Compañía de Jesús, representan índices evidentes de la decisión con que se acomete la contrarreforma. Lo preconconciliar, hoy, es una de las formas de lo contraconciliar.

7º. En consecuencia, prevalece la función de la Iglesia como religión legitimadora del caos social y mundial, junto a un agravamiento de la *dislocación de la institución eclesial* respecto al Evangelio y a su lugar social —los pobres de la tierra—. Las tendencias regresivas, detectables en la vida nacional e internacional, inciden negativamente en la vida de la Iglesia. Colocada en posición de poder, sólo puede ir a la zaga de los poderes del sistema mundial. No alcanza a comprender a las bases, que asumen unitariamente la causa de Jesús y la causa del pueblo, esforzándose por acompañar, desde la fe, a todos los que sufren y luchan por la construcción de una comunidad verdaderamente humana, entre todos los pueblos, desde la emancipación de los más pobres. La dislocación social de gran parte de la Iglesia instituida es la causa del conflicto entre sectores del vértice y sectores de la base.

Bajo la consigna del regreso a los «cuarteles» de Trento, el riesgo más temible para el porvenir inmediato está en que llegue a triunfar la burocracia sobre la vida, con apoyo de los integristas. Cuando las superpotencias actúan irracionalmente, es pésimo que la Iglesia caiga en lo que alguien ha llamado la «irracionalidad burocrática e institucional», que la induciría a confundir su servicio a la humanidad con el mantenimiento a ultranza de los esquemas ideológicos y los intereses de su aparato. «Por su propia naturaleza, las burocracias no tienen conciencia, ni memoria, ni tampoco inteligencia. Son autogratificantes, amorales y viven eternamente» (12). Demasiadas veces hemos comprobado lo poco que importa la bondad personal del superior, en cuanto actuaba como representante de la institución. El burócrata en cuanto tal ni conoce ni siente; sólo procede jurídicamente.

En la evolución previsible, los conflictos van a arreciar, tal vez, en la Iglesia y fuera de ella. Los movimientos comunitarios están llamados a la resistencia y a una solidaridad activa, por la creación de un hombre nuevo. Tienen el derecho a reivindicar la línea eclesial abierta —y no clausurada— con el Concilio Vaticano II. Comparten la responsabilidad del diálogo intraeclesial, a fin de que se preserve, como mínimo, el pluralismo ya logrado en el ámbito de la Iglesia. Les incumbe el deber de ir atrayendo a los demás creyentes hacia el lugar social que, como tales, les corresponde, caracterizado por un proyecto de hombre y una praxis susceptibles de encarnar el mensaje de Jesús de Nazaret.

Para nosotros los cristianos, Jesús ha ido por delante, abriendo el camino. ¿Desde qué lugar social? Su Iglesia estamos emplazados, en cada época, a decidir si queremos ir por delante o por detrás del proceso histórico: delante o detrás de los poderosos; delante o detrás del pueblo necesitado. Elegir una cosa u otra implica optar por una *forma* de Iglesia (lo que algunos llaman una «alternativa» de Iglesia). El obispo mártir Óscar A. Romero lo decía con toda claridad: «El mundo de los pobres, con características sociales y políticas bien concretas, nos enseña dónde debe encarnarse la Iglesia para evitar la falsa universalización que termina siempre en connivencia con los poderosos» (13).

El lugar social de toda la Iglesia, en un mundo dividido, debe ser al lado de quienes se encuentran reducidos a la miseria, la impotencia y la ignorancia, para, a través de su

liberación, ir anunciando un sentido esperanzador y poniendo los cimientos a la edificación de una comunidad mundial verdaderamente humana.

No es otro el desafío que nuestro tiempo plantea al cristianismo y a las grandes tradiciones religiosas: Recuperar el espíritu creador que les dio vida, o ser barridas del planeta junto con los ricos prepotentes a los que se vendieron.

Notas

(1) E. E. Evans-Pritchard: *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI, 1973: 161-194.

(2) Mircea Eliade: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, tomo I. Madrid, Cristiandad, 1978: 15.

(3) Como señala E. O. James, en *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Madrid, Cristiandad, 1973, página 34: «Al señalar al hombre su puesto en el universo, ofreciéndose a él como un medio de establecer contacto con las realidades últimas y de sentirse fortalecido por estas realidades que determinan su destino, presenta un sistema de valores relacionados con las exigencias fundamentales del individuo y de la comunidad. En toda crisis personal o colectiva se recurre a ella para evitar la disgregación, fortalecer los vínculos de la cohesión y la colaboración entre los hombres, y santificar la vida y la conducta humanas.»

(4) *Ibíd*em, p. 34.

(5) Cfr. Mircea Eliade: *Historia de las creencias...*, tomo I: 73-100. E. O. James: *Historia de las religiones*. Madrid, Alianza, 1975: 49-59.

(6) Cfr, Mircea Eliade: *Historia de las creencias...*, tomo I: 123-125; y tomo IV: 39-43.

(7) Cfr. Henri Desroche: *El hombre y sus religiones*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1975: 19-43.

(8) Concilio Vaticano II: *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, capítulo II.

(9) Por ejemplo, José M. Castillo: *La alternativa cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1978.

(10) Cfr. Juan J. Tamayo Acosta: *Un proyecto de Iglesia para el futuro de España*. Madrid, Paulinas, 1978: 76 y ss.

(11) Cfr. Las investigaciones de Juan Mateos y su equipo: *Nuevo Testamento de la Nueva Biblia Española*. Madrid, Cristiandad, 1975; *El evangelio de Juan*. Madrid,

Cristiandad, 1979; *El evangelio de Mateo*. Madrid, Cristiandad, 1981; *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*. Madrid, Cristiandad, 1981.

(12) Edward T. Hall: *Más allá de la cultura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978: 189.

(13) Óscar A. Romero: *¡Cese la represión!* Madrid, 1980: 116.