

LA PRESENCIA DE LA COMUNIDAD CREYENTE EN LA SOCIEDAD DEMOCRATICA

JOSEP M.^a ROVIRA BELLOSO

PROFESOR DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE BARCELONA

1. EL PROBLEMA NO ES SOLO LA EXISTENCIA DE UN CAMBIO SOCIAL SINO COMO INTERPRETAR Y VIVIR ESE CAMBIO.

Desde el final de la segunda guerra mundial (1945) hasta el momento presente, se ha vivido en Europa y, concretamente, en España, un cambio social importantísimo que afecta a la Iglesia y a la situación de la fe.

La primera etapa de este cambio tuvo estos hitos principales: la guerra fría; el apogeo de las ideologías de emancipación personal y colectiva — existencialismo, freudismo, marxismo— que llegaron a configurar unos estratos sociales tan extensos como los que comprendían a los intelectuales, a la clase obrera y buena parte de las clases medias y a la juventud; por lo que se refiere a la Iglesia, el acontecimiento por excelencia fue el Concilio Vaticano II. La primera etapa finaliza con la aparición de la sociedad de consumo, el mayo francés (1968) y la crisis energética (1973).

Posteriormente, en una segunda etapa, Japón, U.S.A. y Europa entraron de lleno en la tercera revolución industrial. A través de la revolución tecnológica enmarcada por una ideología pragmática y/o neoliberal, la sociedad europea, y, a su modo, la española, conocieron sucesivamente el paro, cierta prosperidad macroeconómica compatible con agudas crisis puntuales y, finalmente, la gran

sorprende del desmantelamiento del comunismo en los países del Este, seguida por otra sacudida no menos importante: la invasión iraquiana de Kuwait con la consiguiente amenaza a la paz mundial. La unificación alemana y el Acta de París, consagran la democracia en una Europa homogeneizada por la caída de los muros ideológicos.

La observación de estos hechos permite constatar que hasta 1973 (fecha de la crisis energética en Europa) el cambio social se produce bajo el signo hegemónico del socialismo real en la Europa del Este. De 1973 hasta nuestros días, preside el signo neoconservador y liberal. Pero en ambas épocas es fuerte y extensa la franja socialdemócrata.

Desde el punto de vista de la antropología cristiana, todos estos cambios económicos, ideológicos, éticos y sociales han constituido una sacudida impresionante para pastores y fieles. No pocos, obispos, sacerdotes y laicos, se han encontrado frecuentemente como quien sorteaba obstáculos y más o menos extraviados en el laberinto.

Seguramente no estábamos preparados. Por eso asumimos el cambio con dificultades objetivas y con sufrimientos subjetivos imposibles de medir por su dimensión personal. ¿Causa de estas dificultades y sufrimientos? Que, a nivel teórico no se habían resuelto muchos de los nuevos desafíos, como el del secularismo o el del pluralismo y complejidad de la nueva sociedad y porque, en la práctica, no quedaba clara en ella la función de la religión.

Así es como el conjunto del mundo occidental y, de manera especial el estado español que salía de un experimento de cristiandad prolongada, entran en el cambio acelerado de formas de vida y lo conllevan. Pero la coexistencia de los cristianos con la nueva situación social es *precaria*, desde el punto de vista objetivo, como es *perpleja* la situación subjetiva de muchos. Precariedad y perplejidad tienden a buscar un “nuevo equilibrio” (como decía Ratzinger), que unos lo piensan en términos prevalentes de *misión* y otros lo desearían en términos prevalentes de *restauración de la cultura cristiana*. Ambas tendencias con frecuencia se limitan a superponerse, pero con poco diálogo fecundo y aún menor integración.

El Congreso de Espiritualidad Sacerdotal, promovido por la Conferencia Episcopal Española (Madrid, 1989) me permitió situarme en un buen observatorio para valorar de qué manera había vivido el cambio un sector social tan significativo como el clero. Un clero todavía joven durante la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965).

Los ochocientos participantes formaron unos veinte grupos de trabajo cuyas actas reflejaban bien el estado de la sociedad y del mismo clero. Un resumen atento de las mismas actas señalan las siguientes notas, positivas y negativas, al cambio vivido entre 1950 y 1985.

En conjunto, la época aparece cualificada como un tiempo de:

- acceso a la libertad;
- aumento del subjetivismo;
- mundialización de los problemas y de las soluciones;
- elevación del nivel de vida, lo que es compatible con la pobreza y aún miseria de los marginados;
- aparición de nuevos objetivos mundanos en la juventud;
- pérdida del influjo social de la Iglesia y del clero.

En particular aparecen los siguientes trazos:

- a) El *pluralismo* de la sociedad en la que es difícil señalar unanimidades ideológicas que se refieran a valores y actitudes trascendentes.

Se cuentan como secuelas *negativas*:

- Indiferencia hacia los valores absolutos;
- Subjetivismo, con poca escucha mutua.

En resumen: poca confianza en que pueda decirse y escucharse una palabra *verdadera* o digna de fe.

Todo ello ha engendrado actitudes subjetivas de perplejidad e inseguridad, falta de modelos con los que poderse identificar, así como una cierta añoranza del tiempo anterior o un sueño de una época sin tantas dificultades.

También se apuntan secuelas *positivas*:

- Respeto mutuo y tolerancia.
- Humildad, libertad de espíritu;
- Profundización madura de la convicción propia.

- b) La *secularización* originariamente puede ser entendida, según W. Kasper, como un *proceso de diferenciación*. Ya que en la Edad Media, la religión integraba en su seno saberes e instituciones que, luego, se *diferenciaron* como saberes e instituciones civiles, es decir, seculares.

Algunas de las consecuencias objetivas de este proceso eran buenas en sí mismas, aunque han significado una profunda mutación en las costumbres eclesiásticas. En los pueblos, por ejemplo, el centro de decisión de la vida civil podía estar más cercano a la casa rectoral que a las demás instituciones de la sociedad civil, cosa que hoy no ocurre debido al mencionado proceso de diferenciación.

Otras consecuencias aparecen como negativas o muy negativas:

- Dificultades para identificar el “rol” de la Iglesia en la sociedad democrática;
- Fuerte tendencia a la privatización de la fe;
- Ignorancia del cristianismo;
- Indiferentismo religioso.

Nadie quiere en la Iglesia tales frutos amargos de una secularización que, de hecho, no es solamente diferenciación de lo cívico respecto de su matriz religiosa, sino que es olvido de lo religioso; incluso crítica ácida de las costumbres religiosas realizada desde los medios de comunicación privados o públicos.

En la misma Iglesia se han levantado voces que animaban a no temer el proceso de secularidad por diferenciación, en cuanto este proceso podía interpretarse como una llamada a vivir una espiritualidad evangélica más radical y menos ligada a comportamientos convencionales o rutinarios, y a sustituir las *devociones* religiosas por una *fe viva* (que actúa por el amor) y que celebra comunitariamente el misterio de muerte y de vida de Jesucristo. Esta clarificación podría abrir un camino acertado entre la añoranza del pasado, que se torna exigencia crispada, y las actitudes vergonzantes o reduccionistas.

- c) El *neo-individualismo*, unido al *hedonismo* y al *materialismo consumista*, ha sido un factor notable del cambio social, puesto que ha logrado que emerja un tipo de hombre pragmático que cifra el acierto en la vida en un cierto tipo de éxito individual (poder, dinero, sexo).

Aquí, la *consecuencia objetiva* consiste en la falta de modelos morales universales.

La *actitud negativa* es un cierto desconcierto y pasividad no sólo transigente sino permisivista. Y, en el fondo, inconsecuente, porque los mismos cristianos resultan ser hedonistas prácticos, aunque en teoría se afirman otros ideales.

Las actitudes positivas, más bien se presentan como llamada y camino:

- La llamada a la honestidad (nivel “natural”);
- La confianza en la fuerza expansiva de la Palabra de Dios.
- La teología de la Cruz: instrumento y camino para superar las contradicciones y falacias de la existencia (nivel teologal).

d) El *cientismo* supone la confianza ilimitada en la capacidad resolutoria de la ciencia y de la técnica, hasta el punto de eclipsar la sabiduría sobre Dios, el hombre y el mundo que encontramos en los *Salmos*, en los místicos y en gente de experiencia cristiana. Cuando todo se mide por el rasero de la razón científico-técnica parece que haya menos espacio para la fe, que —si bien implantada en la inteligencia y en el amor— se encuentra más allá del razonar. La influencia del cientismo es mayor de lo que parece.

2. ASUNCION CRITICA Y ESPERANZADA DEL MUNDO MODERNO

¿Cómo habrá que asumir, por tanto, la nueva sociedad democrática, plural, secular, neoindividualista y tecnocientífica?

Sin añoranza de otros tiempos pasados; sin nostalgia de tiempos soñados. Con amor, con puentes de diálogo y con sentido crítico: sin caer en actitudes vergonzantes, que ante las contradicciones de la sociedad avanzada —que por ejemplo ama la vida pero practica el aborto— mantiene una actitud simplemente permisiva o de desconcierto.

Habrà que asumir, por tanto, la cultura actual sin arrodillarse ante el mundo: haciendo la crítica de la modernidad, pero sin agresividad, sin perder el gozo interior, con esperanza, benevolencia y sencillez constructiva. La asunción con amor y con crítica tiene dos acentos que no son, por cierto, un simple juego de palabras; se asume *críticamente* la *Modernidad*, que es algo abstracto, ya que se trata de una ideología. Se asume *con benevolencia* la *Sociedad moderna*, que es algo concreto, constituido por personas. Se asume porque es la nuestra, porque no tenemos otra y porque es aquélla a quien se le ha de dirigir la buena nueva.

En el citado Congreso de Espiritualidad, la voz mayoritaria urgía la formación de *testimonios* vivos y explícitos, basados en la experiencia de Dios. Para ello eran necesarias *comunidades centradas en el Evangelio, en la Eucaristía*

y situadas fraternalmente en la vida real. Evidentemente son éstas las puntas vivas y religiosas de la presencia eclesial en el mundo.

Hasta aquí la voz del Congreso. Me toca a mí señalar aquellos valores que seguramente apuntan ya en nuestra sociedad, porque el Espíritu del Señor y su Pueblo no cesan de sembrar la buena semilla. Estos valores complementan dialécticamente los déficits actuales y pueden llegar a ser una *preparación evangélica* para nuestro tiempo, ya que, si bien aparecen negados por los excesos y contradicciones del mundo moderno, son objeto del deseo consciente o inconsciente de la cultura actual.

3. VALORES DE LA CULTURA ACTUAL QUE PUEDEN SER ALTERNATIVOS A LOS EXCESOS DE LA MODERNIDAD O DE LA POSMODERNIDAD

a) Cooperación y solidaridad, como alternativa al neoindividualismo.

Descartes, movido por el deseo de construir críticamente el conocimiento de la verdad, buscaba un punto de partida del que no se pudiera dudar. De modo parecido, pero más con intención de sobrevivencia ética y de búsqueda de una luz común que de crítica radical, quisiera buscar y hallar un valor reconocido por todos, un núcleo irreductible, del que no se pudiera dudar.

A pesar del individualismo actual —o, precisamente, a partir de él— creo que este núcleo evidente donde pueden implantarse los valores, y del que nadie duda, es la *salida de uno mismo de cara al reconocimiento del otro*.

El reconocimiento del otro comienza con el respeto que tiende a hacerse pleno hasta llegar a la justicia y al amor. Me parece el valor primero e insustituible, tanto si nos situamos en la tradición cristiana como en la simplemente humanista. Incluso me parece que el fuerte brote de nihilismo actual reconoce que *es un bien la comunicación humana correcta*. Pasar del reconocimiento al diálogo con el otro —pasar del “yo” al “nosotros” y al “todos”— es la expansión consecuente de la abertura a la alteridad, puerta de entrada en el mundo de la ética que pide respeto, reciprocidad, lealtad... El “todos” del civismo y del evangelio lleva los nombres concretos de “comunidad” y de “ciudad”. El otoño de la Modernidad —o edad posmoderna— puede y debe intentar rehacer *para todos* la utopía de la ciudad a escala humana, sin privilegios ni marginados.

b) *Humanización en la era de la tecnología.*

Parto de una base segura: la importancia decisiva de la revolución tecnológica; la que va del transistor al microchip: la revolución de la microelectrónica (A. Schaff).

La tecnología, en sí misma, no posee una intención humanizadora. Santo Tomás de Aquino diría quizás que no tiene una *intentio* específica: ni humanizadora ni contraria al hombre, ya que —en sí misma— lo mismo puede despersonalizar que ser una ayuda decisiva en la erradicación del hambre o de las epidemias. *De hecho*, contribuye hoy día a crear una *sociedad dual* que, si no encuentra correctivos, tiende a dividirse en dos tercios de semisatisfechos y un tercio de marginados.

Es necesario, por tanto, que la tecnología pierda su carácter fetichista, de nuevo mito contemporáneo que las masas adoran junto con el sexo, el poder y el dinero, para que aparezca encuadrada en un intento humanizador comunitario y ciudadano. La cultura del ordenador, eminentemente lineal y cuantitativa; la cultura del *video-clip*, como sofisticación banal y última de la cultura de la imagen, deberán abrirse a la hondura *cualitativa* de lo humano, con todos sus matices y diferencias igualmente cualitativos.

Sobre todo tendremos que renunciar a la creciente emancipación de la imagen respecto de la realidad: a la emancipación de las apariencias respecto de la esencia verdadera de cada cosa. Porque la cultura de la imagen no puede ser la exaltación de la vistosidad sin contenido: lo que aparece ha de ser manifestación y reflejo de lo que es. Lo que aparece nunca debe presentarse como sustitución fraudulenta, nominalista o nihilista, de la realidad, como si fuera cierto que de las cosas sólo queda el nombre... o no queda absolutamente nada.

Como en *Fe y Cultura en nuestro tiempo*, puedo seguir poniendo ejemplos entresacados de Milan Kundera: Su obra *Los amores ridículos*, acaba con la genialidad de atribuir la Dios la cualidad de estar por encima de las apariencias, ya que en medio de la fugacidad y de la inconsistencia de las cosas del mundo, sólo Él posee una esencia verdadera, y no ha de preocuparse por la imagen que pueda ofrecer.

c) *Ética humanizadora ante la pura permisividad.*

Tampoco la permisividad puede ser hoy un fin en ella misma. La permisividad reproduce la ausencia de esencia y de contenidos propia de la

cultura de la moda, de la banalidad y del vacío. Me resisto a llamarla de la *imagen*, ya que esta palabra tiene una noble tradición en filosofía y en teología, de suerte que en mi obra *La humanidad de Dios* quise dejar constancia de una *teología de la Imagen* que enlazara con la de los Padres latinos y griegos.

La permisividad es la puerta abierta a una concepción nihilista que consiste en la *negación de la historia* y de la *negación de la utopía*. Es sano ejercer la “sospecha” sobre el ídolo de una Historia proyectada y cumplida como un destino inexorable: como un proyecto idealista y subjetivo —ideológico— en cuyo altar se han quemado vidas humanas reales. Es sano que no se confundan las utopías grandilocuentes, que se convierten en prisiones para el hombre común, con los objetivos humanizadores. Pero es cierto también que hay una auténtica historia y hay verdaderas utopías. Ya que se han dado en esa historia procesos realmente humanizadores que se distinguen por representar etapas de crecimiento del hombre que, entonces, aparece *libre* y en *comunión*.

Esta es la causa de que, por encima de una pura permisividad de fondo nihilista (porque no piensa que sea posible mejorar el sujeto humano), se entrevea el espacio ético en el que hay lugar para los auténticos imperativos, que señalan el camino de lo que es hacia lo que debe ser, y para una auténtica esperanza de mejorar al hombre. La responsabilidad personal está llamada a ceñir estos dos elementos implícitos o explicitados en toda ética: el *imperativo* y la *esperanza*.

Por eso, hablar de humanización equivale a hablar de una ética personalizada y tolerante, pero no meramente permisiva y relativista que idolatra los hechos crasos, sin alzado ético ninguno, ya sea porque simplemente va a remolque de la pura facticidad, a la que se limita a maquillar discremente, ya sea porque no tiene otro principio que el de evitar toda suerte de tensión, lo que sólo se logra a costa de privilegiar también las situaciones de hecho o de inclinarse ante la ley del más fuerte.

Esta es la razón de que no me considere lejos de aquel talante ético según el cual la parte *formal* del imperativo —“no matarás” es el más emblemático— enmarca un *contenido* primordial único y fundamental, que es el respeto a toda vida humana, y llega, en virtud del propio eco de esa palabra imperativa, a señalar unos contenidos que, en sucesivas determinaciones, el hombre elabora libremente y que constituyen las formas de vida social, los usos, costumbres y tradiciones éticas de un pueblo que, de este modo, se identifica a sí mismo, uniendo en un acto de responsabilidad personal y colectiva, historia, tradición, libertad solidaridad y experiencia.

d) *Honda voluntad de convivencia “versus” agresividad.*

En España, uno de los frutos de la transición ha sido el siguiente: Sectores que, anteriormente, eran contrarios a la democracia, han entrado ahora con decisión por sus caminos. Durante los cuarenta años del régimen anterior, la democracia tuvo defensores explícitos, ciertamente, pero poco numerosos. Eran minorías con fuerte convicción política. Estas minorías no deseaban la democracia como una moda efímera o como la sacralización de un nuevo absoluto, sino para asegurar, por fin, un *ámbito de convivencia de duración ilimitada*, después de tres guerras carlistas y de la guerra civil del 1936 a 1939. Era necesario poner las bases para una reconciliación religiosa, política y social que, entre otras cosas, sellara la paz irreversible entre la Iglesia y la entrada de la sociedad española en el mundo complejo y moderno de Europa. Por eso, brotó el *estado de derecho* en la transición. Fue el fruto de un diálogo y, más aún, de un pacto durable: *constitucional*. Un pacto que suponía un estado no-confesional, pero no hostil a la religión; laico no laicista; secular, pero sin que por ello hubiera de negar u tratar de arrinconar lo divino que, seguramente, es una de las raíces de lo humano.

e) *Las previsibles confrontaciones entre el evangelio y las ideologías hegemónicas.*

Los hechos expuestos dan lugar a una observación: Si consideramos un campo cultural determinado, observaremos que en él, a pesar del pluralismo, suele darse una sola ideología hegemónica, entre las varias que intentan prevalecer en él. Por ejemplo, los cambios políticos ocurridos entre los países del Este con posterioridad a la *perestroika* y la *glasnost*, señalan resueltamente a un mismo meridiano cultural: el de la libertad (económica, política, religiosa) y la democracia. En cambio, la onda expansiva, hegemónica hasta el mayo francés (1968) y aún hasta la crisis energética (1973) fue el colectivismo.

¿Cuáles son las causas de este relevo de mentalidades? No las puedo señalar con precisión. Sí queda claro que su punto de partida fue un fenómeno todavía no suficientemente ponderado desde el punto de vista religioso: la enorme convulsión espiritual que supuso la Segunda Guerra Mundial. Justo en la inmediata posguerra, surge una cultura “de gauche” cuya base son las universidades, sus monografías y sus manuales y ensayos. Con la Escuela de Frankfurt, con Louis Althusser en Francia, con Lombardo Radice en Italia y con Alfonso Comín en España aparecía un marxismo crítico que enlazaba con la tradición de la libertad e incluso con la fe religiosa.

El cambio el neoconservatismo vino más tarde: mediados los setenta. ¿Influyó en el cambio la implantación de la nueva cultura de los *mass media* que se sobrepuso a la cultura de los libros y de las universidades? ¿Fue el influjo teórico-práctico de las ideas neo-liberales y neo-conservadores desde el monetarismo económico hasta la elaborada doctrina tradicionalista de Daniel Bell? ¿Se agotó la Modernidad en su propia hegemonía, representada emblemáticamente por la Escuela de Frankfurt que difundía una cierta “vulgata” cultural en Europa?

El análisis que aquí intento desplegar no tiene por objeto la respuesta a estas preguntas —que deberán contestar la historia y las ciencias sociales— sino que desemboca en una advertencia de tipo teológico: La acción de los cristianos, incluso la del conjunto de la Iglesia, debe orientarse hacia una verdad práctica más honda y más humana —específicamente evangélica— que la señalada por la ideología hegemónica marcada por las oscilaciones del péndulo cultural de cada época. Por eso, un recentísimo trabajo mío tenía como tesis de fondo y como título: *La imposible reducción de la fe a la cultura* (“Escritos del Vedat” (1990) XX, 59-70). La fe cristiana, por más que asuma la condición humana y se inculture en cada época y en cada sociedad, permanece como sal, luz y levadura, que no puede ser reducida a *mundo* o a *historia*, ya que la fe es un servicio religioso que tiende a criticar y, sobre todo, a elevar e iluminar la sociedad.

Ejemplos: ante el mito actual del bienestar individualista, la fe apunta a la realización *espiritual* de la persona en comunidad; ante la nueva mutación del capitalismo, la fe señala la ancha y deprimida franja de los *marginados* que deben ser re-centrados y acogidos por el conjunto de la sociedad. Las personas e instituciones de la sociedad civil y el gobierno del Estado deben buscar las correcciones comunitarias y los mecanismos de redistribución más justa de la riqueza para impedir las zonas de miseria en el tercer mundo y las bolsas de marginación y de pobreza en las ciudades prósperas.

El capitalismo de este otoño de la Modernidad no tiene otra garantía de racionalidad que la de su arraigo profundo, con vocación de sobrevivencia, en la organización de la sociedad que deriva de la revolución industrial. Estructuralmente, como tal capitalismo complejo, no ofrece más garantías de ser razonable y humano que las que le puedan proporcionar los esfuerzos conjuntados de los diversos estratos sociales que en él inciden: trabajadores, sindicatos, empresarios, gobierno y organismos supraestatales. Por eso, en la medida en que sea prácticamente necesario asumir la revolución tecnológica

para evitar el atraso o la miseria de un país —seguramente es el caso de España— hay que pensar *al mismo tiempo* en dinamizar estos dos puntos:

— Promover los valores que, junto con la elevación del bienestar, edifiquen el espíritu del hombre. Todavía es actual la audacia de Sergi Prokofief quien, en plena época estalinista, puso por título de su Quinta Sinfonía “El Espíritu del Hombre”. Por edificación del espíritu humano entiendo la educación de sus capacidades más altas: contemplación, bondad, lealtad, comunicación no-egoísta, solidaridad, capacidad de reconciliación...

— Dar una respuesta de conjunto al hecho de que la inercia generada por la sociedad tienda a marginar a un tercio de la población: a dejarla sin recursos culturales ni económicos para salir adelante. Se trata, por tanto, de detener y corregir este hecho y, en concreto, de compensar eficazmente al movimiento de depredación del Sur pobre a cargo del Norte próspero.

—ooo—

He observado cinco valores básicos inscritos en los mismos déficits de nuestra sociedad: Solidaridad *versus* individualismo; humanización como complemento al desarrollo tecnológico; ética frente a permisividad pura; convivencia como superación de la agresividad; y evangelio liberador de la hegemonía ideológica unidimensional.

4. LA COMUNIDAD CRISTIANA REAL, AMBITO GENERADOR DE LA FE

He valorado como es debido el papel de la misma sociedad como condición para la transmisión de la fe: en ella debe campear un clima de auténtica libertad y, por tanto, también de libertad religiosa, en el sentido de que nadie sea coaccionado en uno u otro sentido: confesional o irreligioso. El Estado, en efecto, es no-confesional pero no debe ser anti-religioso. La apertura de la auténtica libertad debe percernos suficiente a los creyentes. Suficiente como apertura a la trascendencia, es decir, como no-negación de la misma. La postura de la Iglesia y del Estado podría coincidir, por tanto, en el objetivo de lograr una verdadera y libre impregnación de valores espirituales y convivenciales en la sociedad.

He valorado también, en otras ocasiones, el papel de las familias y del pueblo llano que, en su corazón, guarda la “sed de Dios” (Salmo 42) como

una dimensión profunda e inamisible de su propio ser. En esa sed de Dios que anida en lo más profundo del hombre se conserva la fe a través de los siglos, como se ha visto en Rusia o en América Latina. Por eso he subrayado que todo hombre, aún distraído o alejado, tiene recursos para emprender el acceso a Dios a partir del espacio ético, estético, interior o interrelacional en el que está situado. Esta es una de las afirmaciones del libro *De la fe al Regne de Déu*, actualmente en prensa.

He valorado, finalmente, el papel de los medios de comunicación de masas como apoyo a la fe del pueblo (*Ver Fe y Cultura en nuestro tiempo*).

Pero todo ello no me impide mantener con todo el énfasis la necesidad de la comunidad cristiana. El énfasis proviene no sólo del convencimiento propio, sino del modo de ser y de estar en el mundo propio de la Iglesia.

Entiendo por comunidad cristiana real, evidentemente, la Iglesia universal. Pero pongo el acento concreto ya sea en las Iglesias particulares o diócesis, en las cuales y de las cuales surge la Iglesia universal (CIC 368), ya sea en las asambleas locales de fieles previstas en *Lumen Gentium*, 26, a las que muchos llaman comunidades eclesiales o comunidades inmediatas, porque es la primera comunidad eclesial que encontramos a partir de la persona creyente.

Ahora es preciso determinar los elementos que, por ser esenciales a la comunidad cristiana, son condición de posibilidad para la transmisión de la fe. Cuando se trata de instituciones exteriores a la Iglesia, por ejemplo, el mismo Estado, lo que puede pedirse de ellas es que no interpongan obstáculos, es decir, que sean condición de posibilidad *negativa*. En cambio el *sacramentum salutis Christi*, es decir, la Iglesia, es condición *positiva*, ya que ella aporta elementos realmente *divinos* que hacen posible la génesis y el fomento de la fe.

No niego las aportaciones *indirectas* del Estado a la transmisión de la fe (espacios libres para que las iglesias ofrezcan educación religiosa; aportaciones económicas, etc.). Pero si nos situamos en la perspectiva del *Sacramentum salutis* del Concilio Vaticano II, y no tanto en la perspectiva de la *Societas perfecta*, observaremos con la máxima claridad que el papel realmente *positivo* y *directo* —insustituible— de cara a la transmisión de la fe no lo tiene el Estado ni las demás instituciones extrínsecas a la institución de la fe. Lo tiene la comunidad cristiana y, en concreto, la Iglesia particular (diócesis), como unidad pastoral primaria; lo tienen las comunidades eclesiales inmediatas, amén de las personas y de las familias como porción viva de Iglesia.

¿De qué elementos divino-humanos consta la comunidad cristiana? He aquí los elementos básicos que permiten confiar en que ella sí es mediación válida para generar y transmitir la fe:

1º) La *Palabra de Dios*, que da lugar a la Escritura y, posteriormente, a la Regla de fe (Credo). La Palabra recibida por los creyentes les configura a ellos y a la comunidad, que crecerá en la medida de la expansión misma de la Palabra (Ver *Hechos* 4, 31; 5, 42; 6, 7; 8, 25; 11, 20-21. 24).

2º) Unido estrechamente a la Palabra, está el don del *Espíritu Santo* (ver *Hechos* 9, 31). La Palabra y el Espíritu del Señor alumbran en la asamblea de la Iglesia ese ámbito de oración y de celebración simbólica que llamamos sacramentos.

3º) La *apostolicidad actual* de la comunidad; la presencia de la Iglesia apostólica en la Iglesia de hoy, a través del ministerio y de la comunión de los santos. La Iglesia de los Apóstoles y de los Profetas no solamente tiene una continuación o sucesión en la Iglesia del Papa, de los Obispos y de los Santos, sino que el carisma del primitivo apostolado, guiado por el Espíritu Santo, continúa configurando a la Iglesia de hoy.

4º) La *fe viva y amante de los cristianos* que, como expansión visible del fuego del Espíritu, expresa el *Amor del Padre y del Hijo a los hombres*: Esa fe viva que actúa por el amor es capaz de testimoniar en el mundo la realidad ya presente del Amor más grande.

5º) La gente, sencilla, vulgar y pecadora, que forma el elemento material (“material” humano) de las Iglesias particulares en las cuales y por las cuales subsiste la Iglesia universal. Ellas son, y deben ser, comunidad de comunidades: matriz que engendra las asambleas locales de fieles (comunidades eclesiales locales e inmediatas) centradas en el Evangelio y en la Eucaristía, que están en comunión con el propio Obispo (LG 26).

Por eso la comunidad cristiana es difícil de definir con precisión porque ella, como acabamos de ver, abraza a la vez el elemento visible y humano que es la asamblea de gente sencilla y frágil, y el elemento invisible y divino que es la Unidad de Padre, del Hijo y del Espíritu en la que está situada precisamente la multitud del Pueblo de Dios.

De esta suerte, la comunidad cristiana real abarca cielo y tierra; escatología e historia; trascendencia y visibilidad. Precisamente por eso es, en Cristo, como un sacramento que ofrece a los hombres la forma visible de la gracia invisible: ofrece humanización y salvación a la vez.

La eclesialidad, entendida así, como condición de posibilidad positiva e insustituible del nacimiento y crecimiento de la fe, se resume y se sintetiza en el sacramento de la Eucaristía, clave, centro y cumbre de lo personal, comunitario y trascendente de la revelación cristiana. No es que la Eucaristía excluya o eclipse ninguna mediación o “rol” complementario. Pero ella los centraliza y organiza a todos constituyendo algo así como el eje central de la expansión pastoral —en fe y amor— de la Iglesia.

CONCLUSIONES

1^a) La transmisión de la fe tiene en la comunidad cristiana real su mediación connatural y principal, ya que ella es precisamente la Asamblea de la fe.

2^a) Entre la cristiandad de antaño y el caos o la pura intemperie, existe la comunidad eclesial (parroquias, movimientos, comunidades) como soporte ambiental y social específico de la fe personal de cada cristiano.

3^a) Esta comunidad flota, por así decir, en un clima de libertad religiosa que puede abarcar desde el respeto que el Estado muestra a toda auténtica creencia que no sea un peligro cívico, hasta un cierto teísmo ambiental, que no se puede provocar ni impedir artificialmente, pero que frecuentemente aparecerá como expresión de la dimensión pre-religiosa del hombre, cuya sed de lo divino tiende a expresarse en la ética, en la estética, en la interioridad humana y en la interrelación.

4^a) La presencia pública *ordinaria* de la Iglesia en la sociedad democrática está constituida por los elementos típicamente eclesiales: la actividad de fe y amor de la Iglesia particular y de sus comunidades inmediatas situadas alrededor de la Eucaristía —lo que incluye el Evangelio predicado, escuchado y vivido— así como en comunión con el Obispo. Esta actividad tiene un momento de *reunión sacramental*, al que ya he aludido, y un momento de *expansión vital*, constituido por el testimonio de los cristianos que edifican una sociedad más justa e impregnada por los valores del Reino de Dios. Entre ellos se cuentan desde los miles de cristianos, hombres y mujeres, que viven y sufren con entereza “el terrible peso de lo cotidiano” (Pío XI), hasta los intelectuales que crean opinión, los artistas cristianos, las personas que están situadas en la vanguardia de la historia con un propósito liberador y humanizador, las que se hallan en el ojo del huracán de la política o de la cultura... Todos llevan en sus vasijas de barro la luz testimonial de la fe viva.

5ª) La presencia pública *extraordinaria* de la Iglesia está centrada en la anterior: viene a ser su expansión natural. La constituyen aquellos elementos que aunque no sean esenciales a la misma comunidad eclesial, la acompañan en su despliegue en el mundo: medios de comunicación de masas, universidades de inspiración cristiana, asociaciones de cristianos, de las que podemos imaginar un amplísimo abanico, junto con algo que es más que un imponderable: el cuidado para que los elementos portadores del mensaje cristiano se inserten debidamente en los circuitos de difusión cultural de la sociedad. Esta tarea, tal vez descuidada en nuestros días, requiere personal de actuación poco brillante pero esforzada y eficaz.

Así, la comunidad cristiana es el hogar, el ambiente, la red adecuada para dejar pasar la Palabra que hierde los corazones y que, unida al soplo vivificante del Espíritu Santo, transmite la fe como abertura al Padre y reconocimiento de su infinito amor.

Josep Mª Rovira Bellosó