

Al servicio de la dimensión pública de la Iglesia

por Alfonso Álvarez Bolado

*Conferencia pronunciada
el 28 de noviembre de 2006*

Forum Deusto

Al servicio de la dimensión pública de la Iglesia

por Alfonso Álvarez Bolado*

«Donde quiera que en la Iglesia, incluso en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, ha habido o hay confrontación entre las exigencias urgentes del hombre y el mensaje cristiano, allí han estado y están los jesuitas».

Les decía Pablo VI el 3 de diciembre de 1974, a los delegados jesuitas a la CG 32¹. Pocas afirmaciones tan nítidas de que los jesuitas se han encontrado, confrontativa o dialogalmente, en el terreno de la doctrina o del testimonio, explícita o implícitamente, *al servicio de la dimensión pública de la Iglesia*. Palabras no dichas *para captar benevolencia*. Porque a esos mismos delegados, dos meses y medio más tarde, les planteaba esta pregunta: «¿podrá la Iglesia poner su confianza, como siempre hizo, *también ahora* en vosotros?»².

Los jesuitas de mi generación recibimos este reconocimiento del *servicio de la Compañía de Jesús a la dimensión pública de la Iglesia* como

* Alfonso Álvarez Bolado, S.J., nace en Valladolid en 1928. En 1944 ingresa en la Compañía de Jesús, doctorándose en Filosofía por la Universidad de Barcelona en 1964. También es Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck. Entre 1961 y 1968 es Profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona. En 1967 funda el Instituto de Fe y Secularidad (Madrid), que dirige hasta 1972. Entre 1967 y 1992 es Profesor de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, de donde ha sido así mismo Vicerrector. Ha dirigido la revista *Sal Terrae* y publicado numerosos libros y artículos.

¹ Cf. *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*, Razón y Fe, Madrid 1975, p. 248. Juan Pablo II citaría de nuevo esta afirmación de Pablo VI el 5 de enero de 1995, Cf. *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao y Santander, 1995, p. 455.

² Carta autógrafa de S.S. Pablo VI al P. General (15 de febrero de 1975), en *Congregación General XXXII*, *ya cit.*, p. 264.

una herencia y un deber más que como una gloria. Dos Congregaciones generales que recibieron este reconocimiento sabían que muchas veces no habíamos estado a la altura de este servicio. En 1975 la CG 32 declaraba: «*después de reconocer con arrepentimiento sus propios fallos en la promoción de la fe y la justicia..., elige la participación en esta lucha como el punto focal que identifica en la actualidad lo que los jesuitas hacen y son*». Y la CG 34 en 1995: «*reconocemos y confesamos nuestras muchas faltas; [aunque] las gracias son más importantes porque vienen de Cristo*»³

Desde su misma fundación por las Bulas Pontificias de 1540 y 1550, los hombres más eminentes de la Compañía de Jesús y con más capacidad de sembrar tradición de futuro, se distinguieron por su servicio al establecimiento y defensa de la dimensión pública de la Iglesia. Y esto fue así en la primera Compañía y en la Compañía restaurada. Aludiré sumariamente a ello con ejemplos, creo que elocuentes, de la primera Compañía. Después, por razones de brevedad, me concentraré en el tiempo próximo a nosotros, a partir de la promulgación el 7 de diciembre de 1965 de la *Declaración sobre la Libertad Religiosa*⁴ del Vaticano II hasta nuestros días.

1. Los primeros jesuitas en defensa de la dimensión pública de la Iglesia

Moría Ignacio el 31 de julio de 1566. Ya en 1555 se había firmado la Paz de Ausburgo que confirmaba el principio: «**cuius regio, illius religio**», principio fundamentalmente contrario a una orden nacida «para atender principalmente a la defensa y propagación de la fe...y servir al solo Señor y a la Iglesia su Esposa bajo el Romano Pontífice Vicario de Cristo en la tierra»⁵. La Paz de Ausburgo consolidaba lo ya pactado por Carlos I en el Interim de Ausburgo en 1547. Ocasión en que Bobadilla, co-fundador de la CompañíaJ, se opuso tan firmemente a esta decisión que el Emperador le ordenó salir de Alemania⁶. Podía

³ “Jesuitas hoy”, en CG 32, pgs.45-46; “Servidores de la misión de Cristo”, en CG 34, p. 68.

⁴ Denominada habitualmente como «*Dignitatis Humanae*».

⁵ Cita sintética de las Letras Apostólicas *Exposcit debitum*, de 21 de junio de 1550, l.

⁶ Cf. J.W. O'Malley, “El luteranismo y el imperio”, en *Los primeros jesuitas*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander, 1995, p.335; cf. voz «BOBADILLA, Nicolás (Alonso) de», en DHCE, I, 463-464.

citarse otros ejemplos tomados de los 9 primeros compañeros co-fundadores de la Compañía.

Pero es más significativo que cuatro eminentes jesuitas de la tercera generación –Luis de Molina (1535-1600), Juan de Mariana (1536-1624), Roberto Belarmino (1542-1621) y Francisco Suárez (1548-1617)– se ocupan decisivamente de la *dimensión pública de la Iglesia* referida a la relación de ésta con la sociedad y con el Estado, y lo hacen a contrapelo del progresivo proceso de estatificación.

L. de Molina, entre los numerosos temas de su «*De iustitia et iure*» se ocupa de la naturaleza de la sociedad civil, los orígenes de la autoridad política, el derecho de los súbditos a la resistencia, la teoría y práctica de la guerra justa, y la relación entre Iglesia y Estado⁷. *Juan de Mariana*, escribe «*De Rege et Regis Institutione*» para la educación del príncipe Felipe III, repleto de desarrollos de sabiduría política y atisbos de modernidad (sentido democrático y de oposición a la configuración centralista de España); y cuando, en los capítulos del 5º al 7º, con muchas limitaciones y en casos muy extremos, aprueba el «tiranicidio» (no el regicidio), lo entiende promovido no por un individuo concreto, sino por la voluntad del pueblo, planteándolo como una guerra civil entre los súbditos y su mal gobernante. Pese a haber pasado la doble censura (la jesuítica, y la real), dejaba Molina a la Compañía la dura herencia de una acusación a la que serían especialmente sensibles los monarcas absolutos del s. XVIII⁸.

Roberto Belarmino, cuyo primer volumen de las «*Controversiae*» intentó Sixto V incluir en el Índice, porque pensaba que el jesuita limitaba demasiado el poder papal al concederle sólo el «*indirecto*» sobre los estados que no le pertenecían (no-pontificios), publica su famoso «*Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*», en respuesta al inglés William Barclay que defendía el juramento de fidelidad impuesto a los católicos por Jacobo I de Inglaterra⁹. *Francisco Suárez*, reputado eminente jurista cristiano e internacionalista por su «*De Legibus*», escribe «*De immunitate eclesiástica*» para defender también a la Santa Sede en el conflicto con la República de Venecia. Y en 1613 publica su «*Defensio Fidei catholicae*», también con motivo del juramento de fidelidad que el citado Jacobo I de Inglaterra exigía, refutando la apología que el Rey había hecho publicar¹⁰.

⁷ DH CJ, III, 2716-2717.

⁸ Nazario González en DH CJ, 2506-2507.

⁹ G. Galeota en DH CJ, I, 387-390.

¹⁰ E. Elorduy en DH CJ, IV, 3654-3656.

Todo ello nos evidencia dos constancias significativas. Primero, para los grandes intelectuales de la 3ª generación de la Compañía, era tarea indiscutible el servicio a la dimensión pública y libre de la Iglesia y lo hacían con atisbos de modernidad que les hacían particularmente odiosos a los propulsores del poder absoluto gubernativo/estatal. Segundo, y como consecuencia, al enumerar las causas externas de la supresión de la Compañía en 1773, puede I. Pinedo señalar con justeza la enemistad de un grupo significativo de hombres de gobierno de los países católicos. Primaban en los planteamientos de éstos el absolutismo y el jurisdiccionalismo en sus múltiples formas (regalismo, galicanismo, febronianismo) junto con la fuerte actitud anti-romana de los «ilustrados». Subrayaron éstos hasta la saciedad, que los jesuitas eran los «granaderos» o «jenizaros» del papa, fieles defensores de la Santa Sede, incluso en aspectos que hoy parecen discutibles como el de la «inmunidad eclesiástica». Enfatizaban estos «ilustrados» que la Compañía, en tiempos de R. Belarmino, y F. Suárez se había decantado hacia la monarquía limitada o populismo¹¹.

2. El «cambio mayor»: algunas características

Pero las relaciones Iglesia y Estado e Iglesia y sociedad, y también las relaciones entre la sociedad y el Estado han sufrido un *cambio mayor* entre el s.XVII, en el que escribían nuestros citados clásicos, y los siglos XIX y XX, clima sociocultural y sociopolítico en que nosotros vivimos y el que tiene en cuenta la *Declaración sobre la libertad religiosa* (fines de 1965). La «modernidad política» tanto si se presenta en su forma liberal o socialista, con la *reserva* cultural a su favor que tiende a producir (con el monopolio de escuela y Universidad), y la poderosa ayuda de los Medios de Comunicación Social (MCS), ha conseguido progresivamente acotar la influencia de las iglesias a un área privada, especialmente en Europa. Tendencia que culmina, durante la tercera república francesa, con la *Ley de separación* de 1905 en la que llegan a su máxima expresión el dogma de la indivisibilidad y de la omnipresencia de la soberanía estatal y el dogma de la separación radical de Iglesia y Estado, dogmas asociados a la teoría y praxis del Estado, no simplemente «laico» sino «laicista» Esta unidad monista del orden político consagra la omnipotencia de la instancia estatal que se erige en fuente y origen de todo derecho, aunque se enmascare con un lenguaje ritual demo-

¹¹ I. PINEDO en DH CJ, I, 878-884.

crático¹². En este caso, este soberano único e indivisible se siente llamado a la tarea mesiánica de propagar su religión verdadera, primero a través de una exclusión programada y, con el tiempo, de forma más sofisticada e insidiosa, a través de una educación excluyente con la complicidad hoy de los «monopolios mediáticos». (Ejemplo significativo puede ser, en la actualidad, *el proyecto de ley de educación ciudadana*).

En la filosofía liberal, lo público tiende a identificarse con lo gubernamental y, por tanto empujando hacia una reclusión de los individuos en la esfera privada. La constatación progresiva de porcentajes muy altos de abstención en las diversas clases de elecciones, confirmaría el éxito de la tendencia. Tiende pues a expandirse la idea de que la moral es individual y no tiene nada que hacer en el ámbito de la política. Tendencia, por tanto, hacia *la gubernamentalización de lo público*¹³. Con muy serias consecuencias: desde luego, al identificar lo público con lo gubernamental, tiende a limitarse el número de actores que pueden participar en la vida pública; y, además, al caracterizar actividades y reivindicaciones de las comunidades o asociaciones no-gubernamentales como expresiones de intereses privados o no-públicos, se siembra al menos, la sospecha sobre la contribución de tales grupos al bien común y público y al público bienestar social.

Alegando la necesaria separación entre Iglesia y Estado –con ayuda por tanto de un poder estatal *laicizado*– a nuestro liberalismo occidental no le ha resultado suficiente con reducir progresivamente las exigencias de las convicciones religiosas al área de las decisiones privadas de conciencia, sino que a continuación ha hecho lo mismo con el carácter obligatorio de las normas morales; proceso que continua en la actualidad, en la medida que los fundamentos y argumentos morales se separan de los fundamentos del derecho¹⁴. K.-O. Apel nos invita a constatar que, en todos los sectores de la vida pública en la sociedad industrial, las justificaciones *morales* de la praxis se sustituyen por argumentos

¹² Al describir estas tendencias de la «modernidad política» me apoyo, como haré explícito en el tercer apartado de esta conferencia, en los escritos del jesuita norteamericano J.C. Murray, sólido pionero en el tema que desarrollo, espléndidamente estudiados y expuestos por nuestro joven compañero jesuita J.L. Martínez en su espléndido libro: *Consenso público y moral. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2002. Dada la frecuente cita que haré de este libro, en adelante lo citaré simplemente «*Consenso...*»

¹³ Cf. *Consenso...*, pgs. 234-236.

¹⁴ *Consenso...*, p. 239, nota 78.

pragmáticos que los “expertos” suministran sobre la base de reglas científico-tecnológicas objetivables¹⁵.

Obviamente, desde el momento en que comenzó a hacerse predominante, Iglesia y teología rechazaron de consuno este «laicismo de Estado», con sus objetivos (más o menos velados) de homogeneizar la sociedad, utilizando los medios jurídicos al alcance del poder estatal y tendiendo a hacerse con el monopolio de los medios culturales (escuela, medios de comunicación social y universidad). De aquí el énfasis de la Iglesia y en concreto de la Compañía por defender la libertad de enseñanza y, en particular, las escuelas y las universidades católicas¹⁶.

En la época moderna, la «diarquía gelasiana»¹⁷ se convierte por arte de las ideologías imperantes en «sólo hay una instancia». La dinámica que subyace a este giro ideológico varió desde los siglos XVII-XVIII a nuestro siglo XX, período este último en el que el rechazo de la tesis gelasiana adquiere la forma de totalitarismo y de monismo democrático. «Este prejuicio dominante de la sociedad democrática contemporánea, monista sustancialmente en su estructura (*por vario que pueda ser su constitutivo y subordinado pluralismo*) y últimamente secularizada en su sustancia (sean las que fueren las calidades históricas que haya vivido sobre espiritualidades religiosas) *representa* la esencia refinada de la “modernidad política”»¹⁸

3. **Cómo y porqué se rompe la «diarquía gelasiana» primero en el Vaticano II y posterior y progresivamente en España**

A contrapelo del clima de esa «modernidad política» Roma mantenía a nivel teórico, y práctico en cuanto la realidad histórica se lo per-

¹⁵ K.O. Apel, *La transformación de la filosofía II*, Taurus, Madrid, 1985, p. 352, cit. por J.L. Martínez, en el lugar indicado en nota anterior.

¹⁶ Aleccionador en ambos sentidos fue el debate que se abrió en nuestro propio país, apenas iniciado el proceso de democratización. Cf. Alfonso Álvarez Boloado, S.J., «Presupuestos de las dos alternativas de la enseñanza», *Corintios XIII*, 1978, n° 7, pgs. 81-140.

¹⁷ Concisa aclaración del concepto en Julio L. Martínez, «Teología de la libertad», en *Estudios Eclesiásticos*, 81, núm. 317, pgs. 398-399.

¹⁸ Más claro en el original inglés de Murray: «This dominant image of democratic society as ultimately monist in its structure (whatever may be its constituent and subordinate pluralisms), and as ultimately secular in its substance (whatever historical tribute it may have lived on religious spiritualities), represents the refined essence of political modernity», en *We Hold These Truths (WHTT)*, Sheed and Ward, New Cork 1960, p. 210. Cit. en *Consenso...*, p. 134 y nota 121.

mitía, los dos poderes de la «diarquía gelasiana». Tras el breve paréntesis de la Segunda República –tardía y ambigua tentativa española de «modernidad política»– el régimen surgido de la guerra civil se glorió de realizarla en la forma peculiar, presentada como emblemática, que se ha llamado «nacionalcatolicismo»¹⁹.

¿Qué llevó a Roma, ciertamente con dificultad, a una transformación profunda de aquella doctrina medieval de la relación Iglesia y Estado que abandonaba el simplismo de la «diarquía gelasiana», devenido anacrónico? Los factores son múltiples: la experiencia de los sistemas totalitarios o autoritarios (sistema soviético, sistema nazi, sistema comunista en China, sistema político-religioso islámico, experiencias negativas del nacional-catolicismo español), pero también la experiencia de una iglesia católica cada vez más floreciente, como la norteamericana, en un Estado laico, no laicista.

Oigamos cómo se expresaba en los días inmediatos al Vaticano, uno de sus más eficaces líderes, que acabaría siendo Papa:

«El día 10 de octubre, víspera de la inauguración del Concilio, subrayaba el cardenal Montini ante el Municipio romano, en presencia de 18 cardenales y 30 obispos: la Iglesia-Estado era una trampa. La mejor situación en sus relaciones, resultaba de la "recíproca liberación: es decir, la liberación del Estado de funciones sacerdotales no suyas y la liberación de la Iglesia de funciones temporales igualmente no suyas"».

El ministro español de Asuntos Exteriores, Castiella, presente en Roma, quiso obtener del entonces cardenal Montini una rectificación a una doctrina que la pareció disparada hacia muy lejos y que en España fue considerada ofensiva. Cuatro cardenales españoles presionaron en este sentido, muy poco espontáneamente. Montini se quejó de que el ministro de Asuntos Exteriores le había ofendido y de que cuando él pensaba que sus cuatro hermanos cardenales españoles le defenderían, vió que prevalecía en ellos el sentimiento de Patria sobre el sentimiento de Iglesia.

La forma de ver de Montini, empero, estaba en perfecta conformidad con lo que Juan XIII había declarado a los periodistas:

¹⁹ Cf. Alfonso Álvarez Bolado, *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1976; y «Teología Política en España. Entre el nacional-catolicismo y el neogalicismo», y «Nacionalcatolicismo: estructura y herencias» en *Teología Política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*, Desclée de Brouwer, 1999, pgs. 253-312 y 313-346 respectivamente.

«a veces, los príncipes de este mundo, se proponían, sí, con ánimo sincero, asumir la protección de la Iglesia: pero la mayor parte de las veces eso no se hacía sin detrimento o peligro espirituales, ya que con mayor frecuencia eran guiados por motivos políticos y buscaban demasiado su utilidad propia»²⁰.

Pero aún terminado el Concilio, y promulgadas sus constituciones, decretos y declaraciones, quedaba en España la difícil tarea, a contrapelo del interés y de la voluntad del régimen, de realizarlos. No me parece una gratuita automagnificación afirmar que la Compañía y los jesuitas españoles fueron un factor eficaz en el costoso logro de esta realización; un claro y arriesgado servicio a la libertad de la *dimensión pública de la Iglesia*. Voy a citar dos casos que me parecen sintomáticos, y en los que estuve involucrado personalmente.

Anticipándose a las orientaciones que el padre Arrupe dirigiría a toda la Compañía algunos meses más tarde²¹, los Provinciales de la Asistencia de España crean, ya en diciembre de 1965, la comisión técnica de ateísmo, compuesta por dos miembros de cada una de las siete Provincias españolas, en representación del mundo universitario y del obrero, más un representante de la Provincia de Portugal, quince hombres presididos por José Gómez Caffarena, prestigioso profesor de filosofía de la Facultad de Alcalá. Por la extracción de sus miembros de los ambientes universitario y obrero, la Comisión tendía a una visión crítica de la alianza Estado-Iglesia como factor de generación de ateísmo. La comisión elaboró para los Provinciales un *informe* sobre la situación española al respecto. Entre otras muchas de estas informaciones figura esta afirmación que hace a nuestro caso:

«Como nota el decreto nº 5 [de la Congregación General 32] y es especialmente aplicable en España, fomenta el ateísmo *la implicación que aparece tener la religión* (y, concretamente *la Iglesia como organización*) *con la injusticia social, los egoísmos de clase* y otras manchas de nuestra sociedad [...] La misma "oficialidad" de la religión católica resulta entonces ambigua. Mientras, por una parte, favorece la permanencia de formas de vida religiosa y evita el planteamiento inmediato de muchas crisis personales de fe, por otra, trae contrapartidas muy desfavorables...» [...] «La Iglesia aparece hoy comprometida oficialmente con una situación política que sectores cada vez

²⁰ JESÚS IRIBARREN, *Papeles y Memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España: 1936-1986*, B.A.C., 518, Madrid, 1992, pgs. 232-233.

²¹ AR 1966, ·31 de julio 1966, *De munere atheismo obsistendi*, (Sobre el encargo de combatir al ateísmo) pgs. 735-736.

más amplios de la conciencia nacional juzgan nociva al progreso social y político y que, en todo caso, es caduca. La doctrina social católica tiende a aparecer ineficaz a través de la "fiel aplicación" que el régimen político español proclama hacer de ella. Esto provoca, al menos una desconfianza muy honda y, con frecuencia, una reacción violenta, de la que se favorece el ateísmo marxista» [...] «De hecho, la situación ha quitado mucha libertad a la Iglesia. Las organizaciones apostólicas seculares (que con su testimonio y acción son gran apoyo de la fe donde está más en peligro), se ven muy trabadas».

El informe satisfizo, y los Provinciales encargaron a la comisión preparara, para uso de los jesuitas, un comentario al decreto de la Congregación General sobre el ateísmo. Comentario que llegó a todas las casas de la Compañía española y portuguesa a finales de diciembre de 1966²². Como apéndice importante, el opúsculo editaba también el *informe* que la comisión había producido para los Provinciales. Destinado al uso exclusivo de los jesuitas, se filtra a izquierda y derecha. El análisis que hacía de las causas específicas que la situación española presentaba del creciente indiferentismo, agnosticismo y ateísmo, molestaron a sectores de los jesuitas de mayor edad y particularmente a los afines al régimen y al núcleo del «disenso contrarreformista»²³. Pero no sólo a ellos. El influyente integrista Blas Piñar lo rebatió virulentamente en una serie de artículos publicados en el vespertino *Informaciones*²⁴. Probablemente, el ataque contaba con la alta complicidad de miembros del Gobierno, pues el informe incidía, quizá sin haberlo pretendido, sobre el proceso parlamentario de la ley de Libertad religiosa²⁵. Gz. Caffarena publicó una serena defensa en el periódico católico *Ya*, que ese mismo día publicaba un editorial lúcido y favorable al *informe*. También *La Vanguardia* lo elogiaba²⁶. Se suscita un debate público en que de una y otra parte intervienen jesuitas²⁷.

También el *survey*, la investigación sociológica mandada emprender por Arrupe a finales de 1965, en su realización española fue un acontecimiento directamente en la línea de la *Declaración sobre la libertad religiosa* y muy a contrapelo de los supuestos *nacionalcatólicos* del Esta-

²² COMISIÓN INTERPROVINCIAL DE ATEISMO, *Decreto sobre Ateísmo. Comentario Pastoral*, Madrid, 1966.

²³ Cf. A. Álvarez Bolado, Voz «España» en DHCI, columnas 1296-1297

²⁴ Los días 4, 12 y 17 febrero 1967.

²⁵ *Ley de Libertad religiosa* del 28 de junio de 1967.

²⁶ Las tres actuaciones el 23 de febrero.

²⁷ Cf. nota 23.

do dictatorial²⁸. Sus conclusiones no llegaron a publicarse. Pero al final de su proceso, en 1970, se hizo patente la consistencia numérica de un gran sector de los jesuitas españoles en la línea que había marcado el Vaticano II, el rechazo del nacionalcatolicismo y la asunción, defensa y promoción de la libertad religiosa, los derechos humanos y la democracia. Una evidencia se impuso a través del proceso del *Survey* en España: el Vaticano II había desplazado a la guerra civil como referencia histórica fundamental para la mayoría de los jesuitas españoles. Evidencia que anticipaba el resultado, ligeramente posterior, de la encuesta al clero español, que confirmaría en septiembre de 1971 la *Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes*. Ambas encuestas –como lo había hecho antes el informe pionero de la comisión de Ateísmo –contradecían la pretendida relación mayoría-minoría alegada desde los círculos oficiales del Estado y de la Conferencia Episcopal en su configuración de 1966-1969, previa a la llegada del Cardenal Tarancón a la presidencia efectiva de aquélla. Es significativo que uno de los textos más valorados, era el que encaraba la envergadura del proceso de secularización en España y recomendaba «que la Iglesia se libere de un mal planteamiento básico: la supuesta unanimidad cristiana de los ciudadanos, como base de un estado confesional y de una sola cultura». Esta última afirmación resulta más significativa, leída desde los acontecimientos históricos posteriores. Aunque no pueda considerarse ni conclusión del *survey* ni instancia autoritativa, la asamblea de Manresa, además de las ponencias y debates, produjo unas conclusiones votadas minuciosamente. Estas conclusiones enfatizaban la urgencia de adoptar los nuevos valores pastorales, ético-religiosos y socio-políticos promovidos por el Vaticano II, que la Compañía había intentado incorporar en la Congregación General 31^a. Valores y dificultades que se irán recogiendo en las Congregaciones Generales 32^a (1974-1975), 33^a (1983) y 34^a (1995). El proceso del *survey* resultó una apuesta por la libertad de la *dimensión pública de la Iglesia*, paradójicamente en el interior de un Estado que se proclamaba confesionalmente católico²⁹.

²⁸ Alfonso Álvarez Bolado, "La Compañía de Jesús en España, entre 1936 y 1989", en *Estudios Eclesiásticos*, vol. 76, num. 297, pgs. 183-187.

²⁹ Ahora que se habla tanto, y tan sesgadamente, de «recuperar la memoria histórica», conviene recordar, para el estudio de historiadores y sociólogos de la vida religiosa, los abundantes documentos del *survey* que duermen en algunas de las bibliotecas de la Compañía española (y por supuesto en alguno o algunos de sus archivos), con materiales diversos y en algunos casos pioneros. Su conjunto abarca estudios de situación de la sociedad española (ocho de ellos sectoriales sobre la sociedad, y doce sobre la Iglesia en España y sobre aspectos religiosos), y, finalmente, unos estudios sobre los jesuitas en España entre 1966 y 1969.

4. Funciones, modos y limitaciones de la Iglesia en su presencia e influencia en la vida pública de una sociedad pluralista y de un estado secular, no-confesional y laico³⁰

Es innegable que la *Declaración sobre la libertad religiosa*, abre una nueva era en la estructura y estilo de la presencia e influencia de la Iglesia en la esfera pública. Y dado que el tema de esta conferencia es resaltar el papel jugado por los jesuitas *al servicio de la dimensión pública de la Iglesia*, no puedo dejar de señalar la decisiva importancia del teólogo jesuita neoyorquino, J. C. Murray, en el complejo y conflictivo proceso redaccional de dicha *Declaración*. Sigo por su mayor sistematicidad y más logrado lenguaje académico el citado estudio de J.L. Martínez³¹. Escribe éste:

«...como consejero, después como redactor de las intervenciones de los obispos norteamericanos y, por último, como redactor directo del texto, cuando la redacción entraba en una fase definitiva. [...] A pesar de sus graves problemas de salud en la recta final, la profunda huella impresa en «*Dignitatis humanae*» por el neoyorquino era imborrable»³²

Señalado esto y no de paso, es importante tener muy claro que la *Declaración*, al considerar las nuevas formas de presencia e influencia de la Iglesia en una sociedad pluralista, y aun en Estados seculares, no confesionales y laicos, *no hace dejación alguna de su carácter de Iglesia misionera*, obediente a un mandato de extensión universal de su mensaje y, por tanto con tareas ineludibles, aun llevadas a cabo con las limitaciones obvias en tal clase de sociedad y estado. Enumero algunas de estas tareas:

a) *En este nuevo contexto sociocultural y sociopolítico, la Iglesia debe asentar su presencia asociativa, manifestando su identidad y vocación*

Hay un supuesto que debe quedar claramente establecido. A la hora en que se tuvo que construir y aprobar una nueva Constitución españo-

³⁰ Escribo y entiendo un «estado secular», no un «estado secularizado»; «no confesional» pero «no impositivo de su propia "religión" o "cosmovisión"; y «laico» pero no «laicista» o «laicizado». El Estado español, al nivel formal de la Constitución española aprobada en 1978, es un Estado secular, no confesional y laico; la política ejercida por el actual gobierno ofrece síntomas abundantes de ser deliberadamente secularizante, impositiva de la religión o cosmovisión del gobierno, laicista o laicizante.

³¹ Cf. nota 12.

³² *Consenso...*, p. 129.

la, ni los católicos españoles ni la Iglesia española, y en ella la Compañía de Jesús en España, tenían porqué pedir perdón a nadie por ser lo que eran y por tratar de serlo públicamente. Lo menos que podría decirse, pese a errores y abusos históricos que habían sido *oportunamente reconocidos*, el *factor católico* había sido una fuerza constructiva de la «moral pública» en España y en especial, desde los años cincuenta en la larga pre-transición a la democracia. Por tanto, en la nueva situación de una sociedad libre en un estado no confesional, mantuvieron la libertad de la Iglesia para desarrollar sus fines, y reivindicar el uso libre de los medios precisos para ello. En coherencia con sus principios teológicos, éticos, políticos y jurídicos, rechazaron la competencia de los poderes gubernativos y/o estatales (de cualquier color), para tratar de reducir a las iglesias a la sacristía o eliminar las opiniones religiosas del dominio público (hoy mediante la complicidad del gran poder de los MCS). Iglesia y teólogos, por tanto, rechazamos y seguimos rechazando el laicismo de Estado (aunque se presente semivelado), y su pretendido monopolio de los medios culturales de competencia pública (escuela, medios de comunicación social, universidad)³³. En esta defensa de la libertad de la Iglesia y rechazo de la gubernamentalización de la vida pública, los jesuitas jugaron, siempre junto a las otras fuerzas de iglesia, un papel perceptible como muestra un somero repaso de las publicaciones de sus revistas o las manifestaciones de sus instituciones.

Pero ciertamente, en este rápido, casi vertiginoso cambio de situación, la Iglesia y los creyentes debíamos ayudar a consolidar tres principios que no pueden faltar: 1) el *pluralismo religioso y cosmovisional* dentro del cual ha de tratar de establecer la Iglesia su presencia y extender su influencia; 2) el carácter secular del Estado; 3) la *libertad* de la Iglesia que no pretende ni privilegios ni favoritismos, sino «libertad de injerencias» y «libertad para desarrollar el conjunto de sus funciones» dentro de la sociedad. Creo que en la solicitud por procurar estos modos decisivos del asentamiento de la Iglesia en la sociedad pluralista, los jesuitas hemos jugado un papel importante, que nos ha granjeado la odiosidad de sectores de iglesia de beligerancia más integrista³⁴.

³³ Cf. *Consenso...*, p. 139.

³⁴ Como puros ejemplos de esta actitud, mucho más extensa y rica, permítaseme citar algunos artículos propios: "Evangelio, Constitución y convivencia", en *Iglesia Viva*, 1979, núms. 80-81, pgs. 103-111; "Planificación familiar, aborto y divorcio en la nueva sociedad española", en *Misión abierta*, 72, 1979, pgs. 170-172, 178-179, 184-185; "Tentación nacionalcatólica en la Iglesia de hoy", en *Iglesia Viva*, 94, 1981, pgs. 317-347.; "El debate de la escuela: tiempo para negociar", en *Sal Terrae*, 71, 1983, pgs. 31-49;

De nuevo lo formula muy exactamente J.L.Martínez:

«El compromiso religioso, que no es disolvente de diferencias y creador sectario de ellas, llama al diálogo y al argumento, es decir, a buscar los lenguajes y canales comunes para llegar a acuerdos o desacuerdos con otros que no comparten nuestras convicciones religiosas cristianas, pero que comparten el carácter de ciudadanos. Este tipo de compromiso (*engagement*) no es sinónimo de componenda o arreglo (*compromise*), y, por tanto, no conlleva pérdida del sentido crítico (incluso la capacidad de profecía), sino la búsqueda del bien común con todos los medios disponibles, también las que aportan las tradiciones y las comunidades eclesiales. La Iglesia de acuerdo con la comprensión de sí que adquirió en el último Concilio no se siente llamada por Dios a la oposición frontal con el mundo secular, sino a ser «luz» y «sal», imágenes que apuntan a la búsqueda de una compenetración discernida y no a una identificación ingenua»³⁵.

b) *Ayudar a una deseable calidad de la moral pública o «moral de mínimos»*

Porque vivimos en una sociedad, donde la tecnología, desvinculada de los verdaderos fines políticos, genera confusión moral y consecuentemente, vacío espiritual, la Iglesia sólo hará creíble su propia misión si ayuda, de manera perceptible, a que los principios morales se incorporen a la política pública. Y porque ni el pluralismo religioso ni el cosmovisional pueden aceptarse al precio del vacío moral, el imperativo de proporcionar fundamento moral a la política pública, a la ley e instituciones de la democracia ha sido un tema de preocupación central de teólogos norteamericanos como R. Niebuhr³⁶ o J. C. Murray³⁷, y euro-

“¿Qué sucede cuando el humanismo cristiano baja a la arena política?”, en *Sal Terrae*, 72, 1984, pgs. 27-44; “Cristianismo evangélico y cristianismos políticos. La distintividad de la fe cristiana”, en *Sal Terrae*, 75, 1987, pgs. 325-339; “La Iglesia en el “Programa 2000” del PSOE”, en *Iglesia Viva*, núms.. 140-141, pgs. 251-265; “La responsabilidad política del amor cristiano”, en *Teología política desde España*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, pgs. 431-461; “Constitución española, cultura dominante y cultura cívica”, en *Sal Terrae*, 88, 2000, pgs. 507-519.

³⁵ *Consenso...*, p. 498.

³⁶ R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, Charles Scribner's Sons, New York 1944, p.133, cit. por J.L. Martínez, *Consenso...*, ya citado, p. 52.

³⁷ Esta preocupación fundamental en la obra de Murray la señala con énfasis J.L. Martínez, en *Consenso...*, p. 185.

peos como G. Fessard, J. Ratzinger, M. García Gómez³⁸ o E. Arens. Todavía más: dado que el legítimo pluralismo social se degrada fácilmente hacia un pluralismo atomizado e incomunicado, la Iglesia debe fomentar una conversación y debate civilizados y ordenados en la sociedad civil, que debe hacerse posible por necesario y útil a la permanencia y progreso de esa misma sociedad. Expresado de otra manera: absorta en el logro de sus objetivos específicos, la Iglesia no puede olvidar esta tarea de ayudar a establecer las bases de una conversación pública, –respetuosa, de mente abierta y a la vez crítica y productiva– *con la cultura y la política* españolas. Conversación capaz a la vez, de enriquecer la vida pública española favoreciendo un *consenso social* de calidad, enriqueciendo, de contragolpe, la propia tradición teológica española. La Iglesia, como una institución ciudadana más, pero aún más por la misión específica de que es consciente, debe observar con cautela *la tendencia hacia la gubernamentalización de lo público* y tratar de limitarla desde sus propias competencias. Porque esta tendencia al limitar el número de actores que pueden participar en la escena pública, y al caracterizar las actividades y reivindicaciones de las comunidades o asociaciones no gubernamentales como expresiones de intereses privados o no públicos, siembra la sospecha sobre la contribución de esos grupos al bien común y público y al bienestar social. Sobrepasando razonablemente sus inmediatos intereses institucionales, la Iglesia debe contribuir a que los diferentes grupos con sus diversas concepciones resuelvan su problema de coexistencia de manera humana y razonable³⁹. De manera más general, y más profunda, si estimamos, con tantos otros hoy⁴⁰, que las fuerzas más decisivas para vitalizar y ordenar la sociedad no están en la leyes sino en los «hábitos del corazón» que movilizan al bien común y al deseo de justicia social, se entiende el importante papel de una fe religiosa públicamente expresada, puesto que –como lo expresaba J.C.Murray– «las fuerzas todas de la fe religiosa son en última instancia fuerzas ordenadoras de la vida humana social e individual»⁴¹. Y hay un gran asunto que concierne tanto a la *moral pública*, como a la transmi-

³⁸ La bibliografía de éste en el área de que tratamos, miembro de Fomento Social y profesor emérito de la Facultad de Teología en Granada impresiona no menos por su abundancia que por su calidad.

³⁹ Cf. *Consenso...*, p. 239.

⁴⁰ Quisiera citar aquí, por su significativa influencia en elites de todos los países, R.N. Bellah et al., *Habits of the Heart: individualism and Commitment in American Life*, Harper and Row, New Cork, 1985 (hay traducción española: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza editorial, 1989)

⁴¹ *Leo XIII: Two Concepts of Government*, en *Theological Studies*, 14, 1953, p.555, cit. por J.L. Martínez, *Consenso*, p. 263 y nota 126.

sión de la fe cristiana: *la educación*, tanto por lo que concierne al sistema escolar como a la educación ciudadana o a la Universidad. En este tema, la aportación de los jesuitas en defensa de *la libertad de enseñanza*, ha sido extraordinaria, no sólo en el período de la instauración democrática (1976) hasta nuestros días, sino en el tiempo de la anterior dictadura (1938-1976)⁴². Para el período de la dictadura baste nombrar los nombres de Eustaquio Guerrero, Juan M^a Lumbreras Meabe y Juan Churruca; para la época democrática al incansable Santiago Martín Jiménez y a J.M. Margenat⁴³.

c) *Comunicar su mensaje profético, con el apoyo de una teología pública, eclesial, crítica y comunicativa*

En el corazón de la Iglesia está en toda época vivo el mandato de Cristo: «Id pues, y haced discípulos a todas las gentes [...] enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (Mt 28,19-20) reforzado por la indicación: «...lo que oís al oído, proclamado desde los terrados» (Mt 10, 27). Pero en nuestra época de sociedad pluralista, profundamente secularizada y de Estado laico, para hacer real el mandato de Cristo, la fe cristiana necesita buscar y entender la relación entre las convicciones cristianas y el contexto general cultural donde vive la comunidad cristiana. Es el «aggiornamento» sostenido de la comunidad cristiana que tiene que estar sostenido por lo que algunos llamamos «*teología política*», «*teología pública*» o «*teología pública fundamental*»⁴⁴.

⁴² Contradiendo el prejuicio de que no fue así, la dictadura del General Franco tendió a la gubernamentalización de la enseñanza, tanto como pudo. A nivel del magisterio episcopal, léanse la carta de los metropolitanos a los fieles, *Sobre los derechos y apostolado de la Iglesia en materia de educación*, del 29 de septiembre de 1952 y la *Nota de la Conferencia Episcopal Española sobre el proyecto de Ley General de Educación*, del 11 de julio de 1970, en Jesús Iribarren, *Documentos colectivos del Episcopado español, 1870-1974*, pgs. 267-276 y 463-465 respectivamente. Los jesuitas estuvieron en primera línea como lo testimonian con gran claridad las Actas de las reuniones de los Provinciales jesuitas entre 1937 y 1964 que he podido estudiar minuciosamente en el Archivo de la Provincia de Castilla.

⁴³ Profesor de Ética empresarial y Pensamiento Social Cristiano en ETEA, miembro de la revista "Religión y Escuela" y del Aula Religión y Humanismo de la Universidad de Córdoba.

⁴⁴ En este sentido he usado yo mismo el término, cf. *Teología política desde España*, ya cit., pgs. 290-291.

Personalmente me siento muy identificado con esta importante afirmación del jesuita norteamericano D. Hollenbach, heredero crítico de la fecunda herencia de Murray:

«Tanto la formación social de la Iglesia como el decidido compromiso de ella con el discurso secular deben enraizarse en la reflexión teológica fundamental [que es la teología pública fundamental]. Sin tal reflexión la teología pública perderá contacto con los modos en que Dios está activamente presente en *el mundo social contemporáneo*. De forma similar, sin tal reflexión la filosofía pública se arriesga a la afirmación acrítica de las categorías de la cultura contemporánea y a la acrítica apropiación de los prejuicios culturales, que están en contradicción con el contenido moral de la fe cristiana»⁴⁵.

Detallando ya explícitamente las características de esta teología pública, resumo las conclusiones a las que llega el teólogo suizo E. Arens en un reciente artículo, publicado en *Razón y Fe*⁴⁶. Al buscar su sitio en la *dimensión pública*, la teología acepta la tensión entre su necesaria «eclesialidad» y su necesidad de ser y aparecer como saber riguroso, (ciencia en sentido amplio), «creíble» como saber en el clima de una sociedad plural, secularizada y crítica. *Es decir, la teología deviene pública*. No puede presentarse como un conocimiento esotérico que concierne a la vida privada. Ha de producirse en el marco de una comunidad de comunicación. Al ofrecerse en un ámbito público, es, o debe ser accesible a todos. Vinculada a los principios y procedimientos de comunicación científica, tiene que estar dispuesta a debatir las diversas razones e intercambiar los diversos puntos de vista, para llegar, si no siempre a un acuerdo, sí a la clara comprensibilidad de lo que pretende significar y de las razones en las que lo apoya.

Precisamente la teología es *pública* porque es *eclesial*. Es «una práctica eclesial comunicativa que tiene su sitio en el ámbito de la iglesia». Desempeña en la esfera pública una función eclesial y está al servicio de esa comunidad esencialmente comunicativa que es la iglesia. Despliega sus capacidades tanto hacia dentro como hacia fuera de la Iglesia, sirviendo a la comunidad de fe y a la misión de ésta. Por su propia naturaleza, «la reflexión teológica se orienta a la inspiración, fortaleci-

⁴⁵ D. Hollenbach, *A Fundamental Political Theology*, en D. Hollenbach – R.W. Lovin – J.A. Coleman – J.B. Hehir (eds.), p.715. Citado en *Consenso...*, p. 483

⁴⁶ E. Arens, «El lugar de la teología en la esfera pública, en Suiza», en *Razón y Fe*, 244, núm. 1237, pgs. 261-273. Retomo ideas del último apartado, “Hacia una teología pública”, pgs. 271-273, adaptándolas a nuestro contexto.

miento, promoción y, cuando fuere necesario, a la *crítica de la comunicación eclesial*».

Como *pública y eclesial*, la teología es *crítica*. Ni puede limitarse simplemente a la difusión y divulgación de los decretos o instrucciones de la jerarquía, ni tampoco reducirse «a la observación empírica y descripción de los conocimientos, convicciones y prácticas articulados y realizados por el pueblo». Como razón comunicativa de la fe, lleva consigo una intención *crítico-práctica*⁴⁷, que ejercita “desde dentro” del marco científico-académico, de la Iglesia y la sociedad. Se orienta, como escribe exactamente E.Arens, «entre otras cosas, contra los prejuicios científicos, la paralización eclesial, la petrificación y contra los defectos y deformaciones sociales».

Por *pública y eclesial*, *la teología es práctica*. A través de todas sus disciplinas se trata de una reflexión sobre la praxis eclesial cristiana, tanto en su historia como en el momento actual, en la iglesia y en la sociedad. Su pretensión es fomentar el desarrollo de las dimensiones y orientaciones de la praxis de la fe. Si no lo hiciera así, se convertiría en un ocio estéril.

A través de las tres características anteriores, resulta evidente que *la teología es intrínsecamente comunicativa*. Sirve a la comunicación y comprensión de la comunidad de fe que es la Iglesia. Por lo que está comprometida en el diálogo con otras disciplinas dentro del ámbito de los saberes científicos, que ha de realizarse con respeto mutuo, reconocimiento y crítica. Queda profundamente implicada en el proceso del debate social y en el intento de llegar al acuerdo posible. En este triple contexto –iglesia, mundo académico, sociedad– ha de esforzarse por transmitir las perspectivas y fines del evangelio. Y para esta transmisión queda sometida «al testimonio bíblico de la historia de Dios con la humanidad. Comunicar esta historia, desplegar sus promesas y satisfacer las demandas ordinarias es la tarea a la que la teología está llamada a realizar en el ámbito de la sociedad». Personalmente me identifico intensamente con las afirmaciones de J.B. Heir, profesor de la Universidad de Harvard, comentarista y crítico de Murray que, superando posiciones suyas anteriores, insiste ahora:

«en el ofrecimiento a la sociedad en general de una perspectiva de las inspiraciones fundacionales (e.g., los profetas, la vida, el ministerio y las enseñanzas de Jesús) que constituyen el enfoque de la Igle-

⁴⁷ Cf. A. Álvarez Bolado, *Teología política desde España*, ya cit., p. 255.

sia [...]. Estima Hehir que muchas de las personas de la sociedad que no comparten la fe católica pueden hallar esta perspectiva útil para inspirarles o clarificarles sus ideas, por eso debemos ofrecérselas»⁴⁸

d) Con algunas limitaciones obvias

Están ya implícitamente incluidas en lo dicho. Murray que dedicó un tiempo sustancial a defender la libertad de la Iglesia a tomar la palabra en el foro público, subrayó, sin embargo, los límites de su intervención en ese ámbito. Por supuesto ni para producir una Iglesia pasiva ni una visión puramente privada de la fe. J.L. Martínez lo formula muy exactamente:

«Los límites no se plantean en torno a si entramos en el debate público, sino en el *cómo* intervenimos por los asuntos públicos. Hay que respetar la complejidad de los temas públicos, así como reconocer la secularidad del debate público y, por tanto, no pretender la imposición de una determinada moral sobre toda la sociedad, aun cuando esa moral fuese la mayoritaria»⁴⁹

La primera limitación a considerar y aceptar es que, en una sociedad secular, de pluralismo religioso, la irrenunciable presencia e influencia de la iglesia no puede concebirse ni explícita, ni implícita, ni inercial y subconscientemente como «poder directo» ni siquiera como «poder indirecto» respecto al poder temporal, ni respecto a las otras opiniones religiosas, cosmovisionales, éticas o políticas. Hay que percibir vivamente que sólo renunciando realmente a tal pretensión, se evita que, por reacción, se insista en recluir la función espiritual de la Iglesia al ámbito de la sacristía, y se favorezca la consolidación de una esfera pública vacía de valores religiosos. La segunda limitación a aceptar podría formularse así: aunque también en una sociedad secular y pluralista debe darse una moralidad pública, ésta, como moral resultante de un consenso plural será – es ya– una *moralidad de mínimos*⁵⁰; esto dolerá a la Iglesia, nos dolerá como comunidad creyente; pero, como queda dicho, contribuir a la mejor calidad de esa *moral de mínimos* es una razón fun-

⁴⁸ *Consenso...*, p. 466, nota 24, citando J.B. Hehir, *The Perennial Need for Philosophical Discourse*, en D. Hollenbach – R.W. Lovin – J.A. Coleman, - J.B. Hehir (eds), *Public Theology in America*, pgs. 710-713,; nuestra cita en p. 712 y nota 27.

⁴⁹ *Consenso...*, pgs. 246-247.

⁵⁰ J.L.Martínez se extiende en definir la «moral pública» como «moral de mínimos» y las morales religiosas como «morales de máximos» y su compleja relación mutua en *Consenso...*, pgs. 245-246.

damental para reivindicar la dimensión pública de la Iglesia y, más hondamente, para justificar su propia existencia.

Estas limitaciones, sin embargo no excluyen la *desobediencia civil*, definida ésta con el propio J. Rawls, como el «acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno». Ó como medio, al menos, de conseguir el derecho de no someterse a ella por motivos de conciencia. Así entendida, la *desobediencia civil* es el acto por el que se apela al sentido de justicia de la mayoría, para que ésta reconozca unas pretensiones legítimas de la minoría⁵¹.

Y es que el auténtico consenso lejos de suprimir el disenso, lo implica y lo supone, pues, como pensaba y escribía Murray, ««sirve para estimular la argumentación filosófica pública, para mantenerla viva en contacto vital con las nuevas cuestiones que constantemente surgen presionadas por los cambios sociales»⁵²

Pero la posibilidad e incluso conveniencia del disenso, ha de estimar su oportunidad en el contexto del debate público en una sociedad pluralista y secular y en un Estado laico. Con sagacidad, Murray sometía este derecho y competencia de las comunidades cristianas y de la Iglesia a las restricciones del «*principio de parsimonia*». Algo muy conveniente a tener en cuenta en nuestro país en el que tanto la sociedad, como la iglesia y el Estado, después de veintiocho años de ensayar los caminos de la democracia, sufren claras crisis de retroceso. Murray razonaba así la conveniencia de este principio:

«Siempre hay límites a la evidencia, y las declaraciones no deberían traspasarlos. Los límites de la evidencia a disposición de la Iglesia (o de los teólogos) hacen a la crítica social bastante estricta; han de definirse en términos de lo que se puede honestamente llamar la verdad cristiana»⁵³

En el área del *principio de parsimonia* se encuentra, p.ej., el cuidado de evitar el tratamiento emocional de tema del aborto. No parece ni edificante ni estimulante de conversación pública que los pastores

⁵¹ J. Rawls, *Legal Obligation and the Duty of Fair Play*, cit. por J.L.Martinez, p. 251 y notas 93 y 94.

⁵² J. C.Murray, *We Hold These Truths*, ya cit., p.82. En este caso, cit en *Consenso...*, pgs. 260-261.

⁵³ J.C. Murray, *A Will to Community*, en S.F. Bayne (ed), *Theological Freedom and Social Responsibility*, Seabury Press, New Cork 1967, 222-226; nuestra cita en p. 226., cf. *Consenso...*, p. 418, y nota 35.

religiosos permitan que su contribución doctrinal pierda calidad con imágenes retóricas de notable exageración, dudosos gusto y probable imprecisión semántica, que en nada ayudan a hacer comprender sus posiciones, porque quiebran las condiciones requeridas para el diálogo. A partir de los escritos de Murray, nuestros compañeros, tanto el norteamericano J. A. Coleman como J.L. Martínez no son nada partidarios de esta estrategia. Porque, «*al llenar el debate social de “fuegos religiosos” indefectiblemente viene la ardorosa reacción de otras voces apasionadamente no religiosas (que profieren todo tipo de improperios y comentarios insolentes contra la Iglesia y sus responsables) y, a la postre, impiden cualquier diálogo*». Julio Luis Martínez concreta:

«No ayuda, por ejemplo, hacer declaraciones contra la aprobación de un cuarto supuesto de despenalización del aborto utilizando expresiones como “matar a los hijos” o la imagen del “cubo de la basura...».

Los escritos de «moral pública de nuestro añorado compañero Javier Gafo (+ 2001)⁵⁴ mantenían también esta orientación.

En mi opinión, este talante muy frecuente en nuestros escritores jesuitas de «teología pública» está enraizado, incluso subconscientemente, en muy originarias fuentes de nuestra espiritualidad. Escribía Ignacio en el «Prosusuesto» de sus *Ejercicios Espirituales*:

«Para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen, se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entienda; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios *convenientes* para que, bien entendiéndola, se salve»⁵⁵

Personalmente opino que este presupuesto escrito para una cultura cristiana unánime, vale análoga pero certeramente para nuestra ciudadanía culturalmente plural.

⁵⁴ Director que fue de la cátedra de bioética en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas y miembro de la comisión teológica para la Doctrina de la Fe de la CEE. Cf. Juan Ramón Lacadena, *In memoriam*, en *El Diario Médico*, marzo 2001.

⁵⁵ *EE* [22]

5. Brevísima conclusión

Quiero volver a la cita de Pablo VI con la que comencé estas líneas:

«Donde quiera que en la Iglesia, incluso en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, ha habido o hay confrontación entre las exigencias urgentes del hombre y el mensaje cristiano, allí han estado y están los jesuitas».

Pero vuelvo a ella a través de una de las preguntas que se me hicieron al finalizar la conferencia: «La presencia pública de la Iglesia sigue siendo "asignatura pendiente". Pero, ¿en qué han colaborado / servido / errado / los jesuitas en la nueva etapa de dicha presencia?». Es una pregunta pertinente, necesaria. Intentaré contestarla muy brevemente.

Que «la presencia pública de la Iglesia sigue siendo "asignatura pendiente"» creo que lo he dejado suficientemente sugerido a través de estas líneas. «Asignatura aún pendiente», si se la toma en sus múltiples dimensiones y matices, para la Jerarquía católica, para las Universidades católicas y especialmente para las Facultades de Teología, Filosofía y Derecho, y para nuestros teólogos. Pendiente también para el conjunto de las comunidades cristianas, para nuestra ciudadanía en general que debe contribuir sin miedo ni resentimiento a hacerla posible. Pendiente para nuestro gobierno y nuestro Estado, que tienen que salir de la «modernidad política» hacia el futuro «postmoderno» que exige nuestra reconciliación nacional y nuestra convivencia ciudadana más allá de los particulares sectarismos.

¿Hemos colaborado / servido los jesuitas en la nueva etapa de dicha presencia? Creo que lo hemos hecho bastante, y las empresas y nombres aducidos lo sugieren. ¿Podríamos haberlo hecho más y mejor? Indudablemente sí. Para desarrollarlo habría entonces que haber hablado de todos los factores que han dificultado una mayor y mejor presencia. Esto, desde luego, no era posible en el tiempo prudente de esta conferencia, ni era prudente tratándose de factores tan cercanos, tan actuales.

¿Hemos incluso errado los jesuitas en nuestro esfuerzo por realizar este servicio? Sin duda, muchas veces sí, por carta de más y por carta de menos. Lo hemos reconocido y he aludido expresamente a este reconocimiento. Pero reconocido esto, creo indispensable hacerse por amor al realismo de la verdad, esta pregunta: ¿Se puede intentar servir «en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, donde ha habido o hay confrontación entre las exigencias del hombre y el mensaje cristiano», y no errar frecuente-

mente por demasiada audacia, por excesiva cautela, por simple inconsistencia humana?

Por una u otra razón, a veces hemos errado. Pero creo que sectores importantes de nuestros compañeros siguen sintiendo: *«después de reconocer con arrepentimiento nuestros propios fallos en la promoción de la fe y la justicia..., elegimos la participación en esta lucha como el punto focal que identifica en la actualidad lo que los jesuitas hacen y son»*. Y también *«reconocemos y confesamos nuestras muchas faltas; [aunque] las gracias son más importantes porque vienen de Cristo»*. Y con ansia deseamos que la próxima Congregación General XXXV confirme nuestro deber de este servicio y nos guíe para crear las condiciones espirituales y humanas para seguirlo realizando. Ignacio de Loyola puntualizaría: *«Es menester poner sólo en Cristo la esperanza»*.