Encontrar a Dios en un mundo lacerado

Joaquín García Roca *

Entrevista a ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO

Alfonso Álvarez Bolado se considera "un intelectual al servicio del Reino de Dios, en las filas de la Compañía de Jesús". En esta triple condición ha sabido estar con sabiduría y coraje en los sitios donde se palpa el gemido de lo humano: acompañando a los militantes obreros cristianos en su lucha por una sociedad más libre, sacando de Chile las actas de tortura recogidas por la Comisaría de la Solidaridad, pleiteando con las inercias del nacionalcatolicismo, creando escuelas de militancia para jóvenes universitarios, acompañando siempre al compromiso político de los cristianos...

Su capacidad para hacer análisis de la realidad y aportar el marco filosófico y teológico de la vida social y de la vida espiritual le ha constituido en guía de ruta para caminar fielmente en la perplejidad y en vigía de los grandes cambios sociales por donde trajina el Dios vivo. IGLESIA VIVA, en cuyo Consejo de Dirección participó durante 25 años y en donde ha publicado una docena de artículos, ha experimentado su cercanía y se ha sentido siempre impulsada por su lucidez y apoyada por su amistad.

* Universidad de Valencia.

J.G.R.- ¿Qué trazos autobiográficos han influido en tu que-hacer intelectual? ¿En qué medida tu biografía puede ayudar a entender tu perspectiva de creyente?

Heredé de mis padres y educadores, creo, cuatro valores y una tendencia. Los valores: sincero sentido religioso, conciencia social sensible, comprensión plural de España y gran afición a la historia. Tendencia: a escribir, aunque me resulta difícil.

Mi actitud religiosa quedó muy afectada por la experiencia de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola que, además, hice pronto bajo la guía de J. Calveras S.J., gran renovador de esta experiencia en Cataluña y España. El "Prosopon" de los Ejercicios sobre la escucha del otro y el diálogo, me ayudó a liquidar la tentación de integrismo, arraigó la antipatía por los totalitarismos. Ellos y la lectura de S. Pablo me empujaron a ahondar en lo que, a mis veinte años, imaginaba como "analítica de la existencia cristiana" y, diez años más tarde, encontré en G. FESSARD *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* y en K. RAHNER *La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola*.

Mis brasas de sensibilidad social se avivaron, al final de los cuarenta, con *la saga de la JOC belga* y el testimonio de Rovirrosa. Compañeros de generación fueron algunos de los pioneros de la "Misión Obrera" de España. Ya casi cincuentón, participé en 1975 en la 32ª Congregación General de los jesuitas, con su redefinición de nuestra vocación como un servicio a la fe inseparable de la promoción de la justicia.

Suena irónico, pero es verdad. Mi comprensión plural de España la reforzó el régimen de Franco enviándome a convivir –a mí, cántabro nacido en Duerolandia– entre compañeros vascos 14 años, y 13 entre catalanes. Estudié Filosofía en la Universidad Central de Barcelona, en donde me licencié y me doctoré. Barcelona me marcó para el resto de mi vida. El clima de amistad que en ella encontré, dentro y fuera de la Compañía, sigue siendo decisivo. Mi afición histórica me empujó hacia la "lógica" y la hermenéutica de la historia y comencé a leer, bastante por mi cuenta, a Hegel, a Heidegger de cabo a rabo, y después a Nietzsche. Una perspectiva filosófica centrada sobre la historia, pero siempre inspirada por el deseo de aquella "analítica de la existencia cristiana". Y todo, contrabalanceado por la influencia de Tomás de Aquino, insuflada por la santa y exquisita personalidad laica de Jaime Bofill. En la Universidad

topé con compañeros ateos y marxistas, algunos admirables intelectual y políticamente. El diálogo se convirtió en necesidad vital. Los años de profesorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Barcelona (1960-1967), entre la protesta indignada en las calles y en las aulas y la recepción del Vaticano II como "catequesis de futuro", acabaron con la forzada ilusión del "nacionalcatolicismo". Mi contribución a desmontarla, sin dejar de ser una actitud éticopolítica, era para mí, primero, una indignada protesta de creyente. Reaprendí a luchar por "una Iglesia libre en una España libre". Acabado el Concilio me sobrevinieron dos aventuras inesperadas: me invitó la *Paulus-gesellschaft* alemana a participar en los coloquios entre científicos, pensadores marxistas y teólogos cristianos (1965-1967) y, al mismo tiempo, me nombraron consultor del Secretariado Romano para los No Creyentes. El resultado fue un interés mayor por el diálogo, por la sociología de la Religión y lo que empezaba a llamarse Teología Política (que, en España, sigue malentendiéndose).

J.G.R.- Tu vocación intelectual te ha conducido a todos los espacios emergentes donde se producía una oportunidad para la fe y para la condición humana (el proceso de secularización, la desmitificación de la fe, la cuestión del marxismo, la presencia pública de la fe...); para muchos de nosotros ha sido un sismógrafo y vigía de las grandes transformaciones. Al cerrarse el siglo, ¿podrías indicar qué aspectos no han sido suficientemente digeridos o sólo parcialmente cerrados? ¿Qué nuevos escenarios reclamarán la atención?

Volvamos sobre los que mencionas y en el orden en que los has mencionado. El "proceso de secularización" es pluridimensional, englobante, y con frecuencia caemos en la tentación de *tratarlo* unidimensionalmente. Está muy lejos de haber acabado, y nos resulta tranquilizante creer que su mayor inclemencia "ha pasado". Es cierto, en cambio, que ha dejado al desnudo sus espaldas y nos ha dado a sentir su estela de polución. Proyectado ese proceso sobre el horizonte de retos que tenemos delante, no tiene la unidad ni la envergadura capaz de encararlos, y revela su condición instrumental. Como pueblo de Dios tenemos una decisiva responsabilidad frente a él. Nos debemos a una inculturación crítica –¿contracultural?– del Evangelio en esta cultura emergente. No es un juego de palabras. Seguro que en nuestro diálogo el tema volverá.

La "desmitificación" es una empresa inseparable de la presencia creativa de la Iglesia en el interior de esta emergente cultura secularizada. Pero es preciso entender con precisión lo que significa "mito". Bultmann no intentaba liquidar la forma mítica de la fe cristiana, sino subrayaba la necesidad de entenderla "críticamente". P.Ricoeur ha recogido espléndidamente, al final de *Finitud y Culpabilidad*, la recomendación de Bultmann. Nuestra generación no puede ni entender ni vivir mitos y símbolos *ingenuamente*. Pero sufriría una espantosa pérdida si no fuera capaz de interpretar y volver a recrear sus sentidos en el contexto de nuestra cultura crítica. Como sabes mejor que yo, Ricoeur cree que esto no es posible si no adquirimos una *segunda o nueva ingenuidad*. Desde esta segunda ingenuidad, libre y profética, el Pueblo de Dios tiene la responsabilidad de *em-palabrar* nuevamente la Palabra, es decir, de gestarla en la trama conceptual de este ya naciente mañana, de darla a luz con palabras que abran al futuro. Sin este género de *des-mitificación*, ¿puede hablarse, desde la sinceridad de la fe, de *nueva evangelización*? Este proceso, imperceptiblemente, se está realizando, lo sé. Pero tan lentamente..., con tantos miedos... ¿no "nos hemos salido de cuentas" hace tiempo? Con Basil Hume, con Carolo Martini, me temo que sí. Pertenezco a la clase de cristianos impacientes. También nosotros "somos necesarios", ¿no crees?

J.G.R.- "Repensar el mensaje desde las nuevas situaciones históricas que sobrevienen" fue tu vocación y quizá tu mayor urgencia intelectual. ¿Crees que la teología española ha cumplido satisfactoriamente esta tarea?

Estimo mucho la sensibilidad teológica y cultural de J.M.Rovira, la calidad profética y cultural de J.Martín Velasco, los estudios cristológicos de J.I. González Faus y O.González de Cardedal, el empeño de A.Torres Queiruga y de J.L.Ruiz de la Peña para hacer comprensible desde nuestra cultura el significado de la Revelación y de la Escatología, el logro de J.E.Vilanova poniendo al alcance del público hispano una comprensiva Historia de la Teología. Pero mis intereses y mi tiempo de investigación durante los últimos veinte años, se han orientado preferentemente hacia un análisis de las actitudes espirituales del catolicismo español en su relación con la sociedad, el Estado y el mundo modernos. He tenido que sumergirme mucho en la historia hispana, cristiana y profana, de los últimos ochenta

años. He intentado que ese análisis sucediera a la luz de la experiencia evangélica, de la doctrina social de la Iglesia, de la crítica de las ideologías y de la sociología del conocimiento. A veces me pregunto: ¿qué buscabas? Hay un texto de Pablo VI, en la *Octogesima Adveniens*, que siempre me ha gustado citar, quizá refleja mi motivación de fondo: "Hoy más que nunca, la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu Santo, operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir" (OA 51 b). Tanteando he intentado aplicar al comportamiento *corporativo* de la Iglesia de España una teología del *discernimiento*. Este intento, no concluido, me ha absorbido.

J.G.R.- ¿Qué nuevos espacios emergen?

No tengo un conocimiento suficiente de la teología española actual, pero me arriesgo a contestar tu pregunta. Nombraría tres nuevos espacios. El primero, un "espacio a reunir": nuestra teología tiene que hacer evidente y vinculante la íntima conexión entre *convicciones creyentes*, trascendentes y profundas, y *prácticas de transformación* de un mundo demasiado injusto y cruel, demasiado *No-Reino de Dios*. No sólo hay un desconocimiento muy generalizado de la *Doctrina Social de la Iglesia*. Parece, como ya decía en los años veinte el profético M.Arboleya, que cuando se la conoce es sobre todo para citarla, mucho menos para realizarla. Algo así, decía el pionero asturiano, como si llevara adherida esta postdata: "no se les ocurra llevarla a efecto". Y no haremos de interioridad y compromiso un "espacio unificado" y deseable, mientras no hagamos sentir que sólo en esas reconciliadas dimensiones de una vida cristiana *enteriza* habita la "consolación de Dios". No se trata de una moda pasajera, sino del paradójico secreto de las bienaventuranzas de Jesús.

¿Llamamos al segundo espacio, en plural, "espacios a interpenetrar"? Me refiero a la superación del abismo entre la tradición bíblica y la cultura de los saberes positivos contemporáneos. No estoy pensando en ningún concordismo. Sino en la tarea del diálogo permanente y creativo, entre los nuevos saberes bíblicos y los nuevos "repertorios de saber" que constituyen hoy la cultura dada, en la que las gentes existen como peces en el agua, aunque a veces no sea la mejor agua. Malamente cumpliremos los teólogos nuestra misión de "empalabrar" el men-

saje de salvación de Dios en la cultura crítica contemporánea, si nos consideramos "alienígenas" que bucean esporádicamente en ella, sólo confiados en una máscara de oxígeno que portamos de fuera. ¿De fuera, de qué?

Nosotros mismos, creyentes, hemos nacido de esa cultura tan enteramente como Cristo "de mujer, bajo la ley" (Gal.4,4). Y dentro de ella, late el oxígeno del Espíritu, capaz de transformar y transfigurar nuestra humanidad en humanidad de Dios.

El tercer espacio, en España sólo empieza a emerger, porque la necesidad del diálogo interreligioso es todavía sólo una evidencia de élites. La expansión inmigrante y la presión demográfica del Islam, la existencia de significativas minorías hindús y el poder sugestivo de su tolerancia religiosa, la resistencia judía a la interpretación cristiana de la tradición bíblica, acelerarán la necesidad de ese diálogo que, por cierto, traerá consigo un enriquecimiento de la vida y actitud religiosa. Pero toda religión tiene sus mediadores preferentes, sus profetas de referencia. Este tercer espacio de investigación y reflexión teológica, lo hemos formulado así los jesuitas, al tratar de *nuestra misión y el diálogo interreligioso*: "Sin relativizar en modo alguno nuestra fe en Cristo Jesús ni prescindir de una evaluación crítica de las experiencias religiosas, se nos invita a comprender más profundamente la verdad y el misterio de Cristo en relación con la historia universal de la auto-revelación de Dios". No sabría formularlo mejor.

J.G.R.- Por formación, convicción y sensibilidad has apostado permanentemente por el diálogo (Heidegger, Nietzsche, teología de la muerte de Dios...), incluso llegaste a denunciar que "la evitación del diálogo podría dar lugar a formas reprimidas, mucho más peligrosas y mucho más reaccionarias, de la infiltración de la ideología no permitida". ¿Cómo ves este talante hoy en la sociedad española?

Con preocupación. En los años treinta, en *El laberinto español*, G.Brenann caracterizó a España como "la patria de las patrias chicas". Se equivocó bastante. Parecemos "el estado contencioso de las patrias mayúsculas". Y me temo que éstas se siguen entendiendo en forma, todavía y prácticamente, excluyente. En los años treinta primó la exclusión religiosa en los dos sentidos: sin pertenencia católica, no se era verdaderamente español; y al revés, en la patria laica, sólo se podía ser católico con el sanbenito de caverna y recluso en las sacristías.

Soy alguien muy convencido de la importancia que tienen las "comunidades de memoria" en la conformación de una sociedad plural de convivencia. Pero las auténticas comunidades de memoria no sólo recuerdan la historia de las propias plenitudes, también la de sus carencias; no sólo el dolor padecido, también el infligido; no remiten sólo al propio sujeto comunitario, sino a sus esenciales relaciones con los otros. Y desde luego no se construye míticamente una historia, auténtica "concepción inmaculada". Robert N. Bellah y coautores lo han expuesto muy bien en su indispensable estudio: *Hábitos del corazón. Individualismo y compromiso social en la vida americana*. Hace muchos años que estimo y formulé, que no existen "tradiciones inocentes", ni religiosas, ni ideológicas, ni políticas. En todas ellas la lucha por la libertad y la verdad, está lamentablemente trucada de inhumanidades, mentiras y siniestras complicidades. Una comunidad de memoria que nada tiene de que arrepentirse, que nada ha recibido de los otros, ¿sobre qué podría dialogar?, ¿qué va a negociar? Me parece, pues, decisivo tanto dentro de la propia comunidad eclesial como de las comunidades políticas, llamar la atención sobre las condiciones para que el diálogo no sea ni mera estrategia de un monólogo, ni mera mueca.

J.G.R.- Al entrar en el próximo milenio necesitamos de algunos potenciales. En su momento hablaste de las energías que necesita un pueblo en marcha (lo profético, lo cantor, lo médico y la "conducción"). ¿Cómo podrían traducirse hoy estos potenciales en la situación española?

Tú sabes, especialmente bien, que la terminología la asumí de E. Bloch. Hablemos de "lo profético". Una cierta abundancia económica, desconocida de la sociedad española de hace cuarenta años, las indudables conquistas de la ciencia y la tecnología, una libertad social que tiene quizá más de permisividad que de autoexigencia, están cegando las fuentes profundas del sentido, aguando los valores intrínsecos del trabajo que permiten un pacto social con márgenes de desinterés y solidaridad, y encarar los serios retos de un futuro difícil. Muchos creen que bastan los pronósticos y la ingeniería social, y que "lo profético" como calidad social se ha hecho innecesario. Estoy convencido de que lo necesitamos aún más que cuando M. Weber se preguntaba por un nuevo *profetismo* en 1905. La Iglesia-comunidades y jerarquía-, ¿acertamos a presentar a Dios

como la novedad que no han dejado atrás ni las conquistas ni tampoco las decepciones de la modernidad, el Dios que nos precede en la humanización del futuro? Crear motivaciones para la igualdad, libertad y fraternidad... que realmente muevan, ¿no está exigiendo nuevos "profetas del umbral", como les llamaría Jossua?

Haciendo eco a Bloch he insistido en la necesidad del "*potencial cantor*". Nace de la evidencia de que "lo profético" no basta. Tiene demasiadas aristas, no se resiste su insistencia demasiado tiempo. E. Bloch, buen conocedor desde su ateísmo del simbolismo bíblico, sabía que es preciso "socializar" la profecía, llevarla al canto que emociona el corazón y pone en marcha los pies. Sabía que junto al tartamudo Moisés, estaban sus hermanos Aarón, de buen hablar, y María, la cantora. No soy un buen conocedor de la cultura del canto, pero el último "cantautor" que me impresionó fue Labordeta. No creo que le vayan a dejar cantar en el Parlamento. Otros cantores, me complacen incluso con sus denuncias. Me halagan con sus atrevimientos. Me parece que no rompen el cerco del narcisismo estético. Ni me transforman, ni me convocan a un éxodo de abandonantes del "establecimiento", de transformadores. ¿No es tremendamente ambiguo que cantos gregorianos, descontextualizados, se hayan transformado en piezas expresivas de la cultura de consumo?

Bloch pensaba que en una sociedad altamente progresiva, heridas y traumas no serían menores, sino menos llamativos, más recónditos. Pensaba pues que "*lo médico*" necesitaba ser más envolvente y más discreto, flexible y enérgico a un tiempo. Observación certera, pero parcial. Porque junto a los traumas y las anemias escondidos pero duraderos, nuestra sociedad del riesgo produce enfermedades masivas y clamorosas. Tú sabes de muchas de ellas bastante más que yo. El potencial "terapéutico" necesario no puede proporcionarlo aisladamente ninguna de las instancias institucionales reconocidas: ni el Estado, ni las Iglesias, ni el estamento docente, aunque todas ellas sigan siendo precisas. Las múltiples formas del "voluntariado" han palpado esa insuficiencia e intentan hacerse presentes en las nuevas y diversas formas de la desprotección y la vulnerabilidad personal y social. Son necesarias y bienvenidas. Pero se engañan, si se halagan como instancias sustitutorias. Con un término que te gusta, tenemos que hablar de una "sinergia" de poderes terapéuticos. Por la necesaria brevedad, permíteme amontonar alusiones que requerirían, todas, desa-

rollos mayores. Si el potencial sanante ha de ser ambiente, pero no convertirse en ambiente saturado, todo amor real no debería ser "brujo", pero sí suficientemente "médico", lo que dista bastante de los tópicos iconos del amor que nos suministran los MCS. Necesitamos una sociedad más globalmente "samaritana", como escribe nuestro común amigo Díaz-Salazar, menos radicalmente agresiva que la que estamos desarrollando. El Estado ha de entender cada vez más su "monopolio de la fuerza", como potencial previsor, y promotor de las iniciativas "saludables" que brotan del cuerpo social, y menos como poder represor. ¿No tendría también la Iglesia que superar su "tic prescriptivo" y su confianza en el "libro de recetas", dilatar su compasión, y recuperar su potencial de escucha y consejo, aplicándose el slogan: "no hay enfermedades, sino enfermos"? En todo caso hay una sabiduría que ninguna instancia terapéutica puede olvidar: *no crear adicción*. Cerrada la herida, debe hacerse olvidar.

Por razones obvias, tú suavizas el nombre que daba Bloch al cuarto de los potenciales o carismas. A pesar de su pertenencia marxista, él no se avergonzaba de llamarlo "*lo regio*". *Lo profético* nos abrumba si no discontinua sus visiones trascendentes, a veces terribles. *Lo cantor* se puede trocar en canto de sirenas, cuando nos oculta los riesgos de la acción, lo oneroso del conflicto a soportar por un tiempo que no está en nuestra mano. *Lo médico* también puede hipertrofiar la preocupación por nosotros mismos. Necesitamos el *liderazgo* que coordina los otros potenciales, los limita a sus ocasiones oportunas, *sabe mandar y se atreve a hacerlo*. Da razón de sus órdenes, no excusas. Aguanta la crítica, la rumia y digiere. Paga los costos del ejercicio del mando, es sensible a su creciente desgaste, y sabe dejarse sustituir. Pero nunca deja "vacío" el lugar social ni de la coordinación, ni de la decisión. Claro está que se trata de nuevo, de una *sinergia de liderazgos*. Porque son precisos al nivel familiar, al nivel de la docencia, al nivel de cada escalón del poder público y de todas las formas legítimas de presidencia. Supone sabiduría y riesgo. En mi opinión, lo necesitamos urgentemente en la sociedad y en la Iglesia. Necesitamos distinguirlo del despotismo, del erotismo del poder y del embrujo de su representación. Necesitamos reaprender que conducir y mandar es *servir*. Y hacerlo.

J.G.R.- Según tus palabras, la secularización puede entenderse como un "proceso de higiene histórica". En qué sen-

tido debe proseguirse y qué significado puede tener la llamada "vuelta de lo religioso".

Creo que afirmé algo así, al menos por vez primera, en el *Homenaje a Zubiri*, el año 70. En el sentido que lo escribí, lo sigo pensando. Con sarcasmo se refirió Jesús de Nazareth al olvido de los mandatos de Dios por "aferramiento... a tradiciones" creadas por los hombres (Mt.15, 1-3; Mc. 7,1-10). La centralidad social, económica y política de la Iglesia desde Constantino hasta bien pasada la Revolución francesa, trufa la esencial tradición de Jesús con tradiciones, "creencias" y prácticas de hombres, algunas valiosas pero transformables, otras ambiguas, algunas perversas. Por ello, los gestos de penitencia estrenados por Juan Pablo II, eran necesarios. En una parte no despreciable, la ruptura de la unidad de las Iglesias se debe a ese aferramiento a tradiciones discutibles o arbitrarias. Aun teniendo en cuenta la proclividad de los intelectuales a la soberbia de clase, también la llamada "apostasía de los intelectuales", en parte no despreciable, se debe a su repugnancia a aceptar creencias y prácticas desenmascaradas como "humanas, demasiado humanas". Aun tomando en serio el "resentimiento" de las clases despojadas, también la llamada "apostasía de las masas" se originó de su rebelión frente a la aferrada alianza de la Iglesia con el *statu quo* del Antiguo Régimen. De ninguna manera ignoro lo inevitable de las mediaciones humanas, históricas. La Modernidad, al desplazar a la Iglesia de aquella centralidad, descompuso su aferramiento a creencias que no habían nacido de la fe, a prácticas que hacían "increíble" la oferta simple de la fe. En muchos sentidos, el concilio Vaticano II fue la aceptación de ese "despojo higiénico" que hacía posible la libertad y simplicidad profética de la fe en medio de una cultura emergente, demasiado nueva para poderla seguir llamando "moderna", y que resulta confuso llamar "post-moderna".

No sé si es el lenguaje adecuado, pero parto de dos afirmaciones que ya hice en el *Homenaje a Zubiri*. Enuncio las dos de corrido: todo es secularizable, menos el hombre mismo; y hay que secularizar la secularización. Ya sé que hay corrientes del pensamiento contemporáneo para las que "la muerte de Dios" brota de "la muerte del hombre", de la negación de toda calidad *sagrada* a su existencia. Nuestra fe no acepta esta forma de pensar. Para la fe cristiana, el *otro hombre*, en su doble figura de *proximus* y de *socius*, no es nunca el mero miembro de la

especie de mamíferos inteligentes... Conlleva siempre una *dignidad inamisible*. En esta dignidad humana, incombustible aún en sus más hórridas formas históricas, arde el fuego del Dios vivo. Y desde esa ardiente zarza se hacen escuchar la palabra, la caricia, el silencio, el lamento, el clamor e incluso el rugido de Dios.

Como te lo decía antes, al citar el significativo texto de Pablo VI, los hombres y mujeres de hoy y de mañana nos reconocerán a los cristianos como testigos creíbles del evangelio, si nos encuentran a pie enjuto en medio de ellos, salvaguardando en todas sus dimensiones esa dignidad humana tan herida, no si nos encuentran empeñados en defender "podios de privilegio" que pedimos se nos garanticen para asegurar la "buena emisión y audición" del mensaje. Es la credibilidad del testimonio y del testigo la que incita a la "escucha" en una sociedad tan llena de ruidos.

J.G.R.- ¿Y lo de "secularizar" la secularización?

Creo que hay que localizar la secularización en sus raíces concretas, como un proceso contextualizado históricamente, y examinar sus resultados. Muy concretamente, caer explícitamente en la cuenta de las raíces históricas de la "secularización a la europea", que está muy lejos de ser el único tipo de secularización. Ni identificarla con el "laicismo francés" y la entronización de la "diosa razón". Ya en 1937, en la defensa de su atrevida tesis sobre la *Sociología alemana* R.Aron puso en evidencia que la ilusión de la "razón" podía acabar produciendo monstruos. El progresismo español ha estado siempre tentado de "afrancesamiento". Existe en España un "laicismo pontifical" demasiado creído de su infalibilidad. Conviene ayudarle a "secularizarse", pues tiene consecuencias culturales, e incluso políticas, nefastas. La identificación de la "izquierda ilustrada" con el laicismo sigue siendo tan nefasta como la identificación de la causa del proletariado con el ateísmo, que en los años setenta denunciaron Nepo García Nieto y Alfonso Comín. Entre otros malos efectos, esa identificación, tiende a empujar a importantes sectores de la sociedad española en brazos del "centro-derecha". Y el empujar..., nunca es bueno. Que la comunidad cristiana y su jerarquía se apeen de "podios de privilegio", tiene muy poco que ver con forzar a que el profetismo cristiano se repliegue sobre la sacristía o se disimule vergonzantemente en la "vida privada". El concreto futuro de una

democracia que no degenera hacia el anarquismo o hacia el nuevo despotismo ilustrado de los "expertos", o a una abigarrada mezcla de ambas cosas, tiene bastante que ver con que la tradición cristiana, o la *comunidad de memoria* cristiana, a *pie enjuto* desde luego, haga públicas sus opiniones, las razone en el debate público y que –cuando lo crea conveniente–, denuncie prácticas inhumanas o corrosivas de la convivencia.

J.G.R.- En tus comentarios sobre el diálogo cristiano-marxista, lo calificaste de germinalmente fructuoso. ¿Logró el cristianismo asumir suficientemente las preguntas que el marxismo planteaba?

Me gustaría hablar primero de los esfuerzos hechos para asumirlas. Carlos Wojtyła, el actual Papa, es un buen ejemplo de ese esfuerzo. Como polaco, estaba tan saturado y harto de la retórica marxista, que aborrecía toda la terminología que le sonara a marxismo. Habiendo inaugurado su pontificado en el otoño de 1978, no creo que logre encontrar pasajes de su magisterio anteriores a la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (diciembre 1987), en que hable claramente de "estructuras de pecado". En los números 36-38 de esa encíclica lo hace. Al denunciar cómo esas estructuras introducen en el "mundo condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo", ofrece un buen ejemplo de la fructuosidad del esfuerzo por reconocer aportaciones del marxismo que no son simplemente terminológicas.

Yendo más allá de las anécdotas. Sin el tremendo debate entre liberalismo y socialismo marxista que ocupa el área más extensa de los dos últimos siglos, no podemos entender ni el nacimiento ni la envergadura de la *Doctrina Social de la Iglesia*, ni el gran giro que supone la *Gaudium et Spes*, revalorizando lo central que es para la verdad y la credibilidad de la espiritualidad cristiana, la transformación ininterrumpida de las estructuras culturales, sociales, económicas y políticas. Aunque sea por reacción al "Estado confesional marxista", la confrontación y el diálogo con él fueron una de las razones de que se llegara, bien laboriosamente por cierto, a propugnar tan netamente la libertad religiosa de las conciencias como lo hace la declaración *Dignitatis humanae*. No soy escriturista, pero no creo que se necesite serlo para estar persuadido de que la confrontación y el diálogo con el marxismo, ha ayudado a la espiritualidad cristiana a superar el escatologismo ingenuo que se

desprende de una consideración unilateral del Nuevo Testamento, aislada del Antiguo. Esa confrontación nos ha permitido una lectura no “espiritualizada” de las promesas de la gran tradición profética de Israel. Y también la revalorización realizada por Jesús de la categoría veterotestamentaria de “Reino”, que la exégesis cristiana del siglo XX ha redescubierto a su vez. Los “contextos de ceguera” de que hablaba Karl Marx han sido una importante motivación de la búsqueda de ese *discernimiento espiritual* corporativo, al que J.B.Metz, F.Schlüsser-Fioranza y yo mismo llamamos *Teología Política*.

Pero tú preguntas si *el cristianismo* ha asumido suficientemente las cuestiones planteadas por el marxismo. Creo haber contestado ya que, suficientemente, no. He tratado de decirlo, al hablar de las tareas pendientes de la teología. Y al subrayar el excesivo desconocimiento de la *Doctrina Social de la Iglesia* como praxis corporativa del Pueblo de Cristo.

J.G.R.- “*La Iglesia aliada al Estado confesional dejaba indefensa a la izquierda social cristiana*”, escribiste. ¿Crees que esta indefensión eclesial ha desaparecido o sigue dándose?

Me gustaría precisar bien mi respuesta a tu pregunta. No voy a referirme al problema subsistente de que los teólogos no hayamos alcanzado el clima de libertad que el Vaticano II demanda y espera de nosotros, para cumplir nuestro papel en la presencia evangelizadora de la Iglesia al mundo. No se ha conseguido suficientemente ni el talante ni las garantías institucionales para que esa libertad se realice en un clima de comunión. No se ha logrado que, sin la continua zozobra de sentirse “sospechosos” de heterodoxia o infidelidad a la tradición, los teólogos intenten contestar, con amor a la verdad, competencia y sinceridad, preguntas que se están poniendo sectores muy extensos del pueblo de Dios. Y esta deficiencia influye en que, sectores críticos del pueblo de Dios se sientan indefensos ante preguntas que les plantea su fe y la “razón de su esperanza” que deben ofrecer a su cultura. Pero esta situación no es sólo la de una “izquierda social cristiana”.

Por lo que se refiere a ésta, estimo que en nuestras latitudes europeas el problema no es el mismo al que me referí en los años 70, antes de la Asamblea Obispos-Sacerdotes y de la Carta del Episcopado español sobre *Iglesia y Comunidad política*. Me parece que Carlos García de Andoin ha planteado con coraje el problema al referirse a *El anuncio explícito en el compro-*

miso militante. La "izquierda social cristiana" existe en el extenso y denso clima de una izquierda social *postcristiana*, que vive la inercia de la identificación de la izquierda con el laicismo. Carlos ha insistido en las condiciones de autenticidad de la membrecía cristiana en ese clima cultural y ético: cuidar la vida interior, un corazón y una militancia apostólicos, no desengancharse de tradición e Iglesia como estructuras de plausibilidad, capacidad para expresar la fe en la vida cotidiana, afrontar la privatización de la fe con experiencias que lo contrasten. Si la "izquierda social cristiana" repliega vergonzantemente su fe sobre su vida privada, además de exponerse a debilitarla, crea en el conjunto de la Iglesia una sospecha de que se acomoda a la ideología laicista del clima sociopolítico en que se incultura.

Tú que has seguido con atención cuanto he escrito, sabes que esta preocupación tan netamente formulada ahora por Carlos, era ya también la mía cuando escribí *Compromiso terrestre y crisis de fe* (1969). Pero entonces, sí que la Iglesia estaba aliada al Estado confesional y dejaba indefensa cívica y eclesialmente a la izquierda social cristiana. Hoy me parece que conseguir que esto no sea así depende bastante más de la organización eclesial que se procure a sí misma esa "izquierda social cristiana" dentro de la debida libertad del Cuerpo de Cristo. Y de la legítima pugna por la libertad evangélica dentro de ese mismo Cuerpo. Y esta responsabilidad propia no conviene desplazarla.

J.G.R.- ¿Ya no existe ahora una alianza entre la Iglesia y el Estado confesional?

Sí. Lo que escribí hace treinta años, sigue valiendo en amplias regiones de América Latina, donde la Iglesia sigue presentándose en fáctica alianza con los poderes conservadores, dejando en cruel indefensión a quienes se toman en serio *la Doctrina Social de la propia Iglesia*.

El mismo Juan Pablo II, en su encíclica sobre el Tercer Milenio, ¿no ha tenido que lamentar la *falta de discernimiento*, que a veces llega a ser aprobación, de no pocos cristianos frente a regímenes totalitarios y *graves formas de injusticia y de marginación social*? Y la denunciada **falta de discernimiento** es a veces, a todas luces, corporativa.

J.G.R.- Estimo con particular interés, tu compromiso actual con la preparación de jóvenes para el ejercicio de la media-

ción política. ¿En qué consiste la iniciativa? ¿En qué se diferencia de las propuestas de recrear los partidos confesionales que proponen estos días algunos miembros de la jerarquía y de los "propagandistas"?

He oído rumores sobre la semana celebrada recientemente por los propagandistas. Pero no poseo datos fidedignos. En nuestra iniciativa nos atenemos sobre todo a las luminosas normas abiertas por *Gaudium et Spes* y al documento *Católicos en la vida pública*, editado por nuestros obispos en 1986. La importantísima vocación del laicado en la Iglesia no convierte a éste, no debe convertirle en "mera polea de transmisión" de consignas fácticamente prevalentes o de contingentes gustos o querencias en determinados ambientes episcopales o paraepiscopales. Quizá convenga tener muy presentes las dos afirmaciones de *Gaudium et Spes* en su número 43 sobre las distintas opciones de cristianos en la solución de problemas sociales o políticos: que a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia y que los laicos piensen que sus pastores no están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución correcta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan.

Lo que ya hace nueve años comenzamos a hacer desde Centros de Espiritualidad Laical en Madrid, Salamanca y Granada sistemáticamente, y más puntualmente en muchos otros de los Centros que llamamos de "Fe-Cultura", tiene que ver con procurar sistemáticamente a los laicos cristianos una capacidad de *discernimiento espiritual corporativo* en el ámbito socioeconómico y sociopolítico. La iniciativa está pensada de la siguiente manera: todos los años, en julio se celebran una o más semanas de iniciación a la vida social y política para universitarios de últimos años o postgraduados jóvenes (entre 23 y 35 años). La mañana se dedica a presentar dimensiones capitales de la vida social y política: la democracia a reformar, vida política y cultura cívica, vida política y justicia social, ética de las profesiones y vida política, sistemas económicos y justicia social, lucha contra la exclusión social desde el Estado y la sociedad. Los temas de la mañana son presentados por los expertos correspondientes, aunque de militancia cristiana. Las tardes se dedican a iluminar los temas de la mañana desde perspectivas claves de la espiritualidad cristiana laical: necesidad de ordenar el mundo de las "afecciones políticas"; "hábitos del corazón cristiano" y cultura ética y cívica; importancia

del discernimiento y la elección en las áreas profesionales; la "opción preferente por los pobres" y el realismo de los "sistemas económicos"; el compromiso por una "civilización del amor".

Una de las dimensiones de nuestras semanas que más satisface a los centenares de semanistas que han pasado por ellas, es que comenzamos el día con media hora de oración compartida, que ambienta el espíritu del día. Y a última hora de la tarde clausuramos la jornada con una eucaristía fraternal.

Lo anterior responde a la semana inaugural. Cuando creemos que han pasado por ella un número suficiente de personas, convocamos en un "puente largo" a un encuentro con políticos de diversos partidos, que presentan ampliamente su opción y se prestan al debate sobre ella. Sirva de ejemplo, que en el último encuentro Victoria Camps y Ortega Díaz-Ambrona, no comprometidos en la actualidad con ningún partido político, presentaron una alternativa de izquierda y una alternativa de centro; y R.Jáuregui y C.Montoro presentaron la alternativa del PSOE y la alternativa del PP. El último día, Demetrio Velasco y yo mismo ayudamos a sintetizar y evaluar la experiencia. También en este caso, comenzamos el día con un rato amplio de oración matinal y lo cerramos con la celebración eucarística. Ciudades como Salamanca y Granada ofrecen nocturnas posibilidades de distender jovialmente mentes y corazones. ¡Ah! De esta última experiencia nació una red de comunicación informática que está funcionando con espontaneidad y utilidad.

J.G.R.- Entre tus aventuras y tareas intelectuales destaca la realización del "Encuentro de El Escorial" que abrió la puerta de Europa a la Teología de la Liberación. ¿Qué queda de esta teología y de aquel intento de mediar entre ambas laderas?

Me agrada que aludas a "aquel intento de mediar entre ambas laderas", ya que ésta fue la intención original del *Encuentro*. El flujo de misioneros y misioneras españolas hacia Latinoamérica era todavía intensísimo. Pasaban de un clima nacionalcatólico a un continente, intensamente católico pero desgarrado por un abismo de desigualdad. Por eso titulamos el *Encuentro* *Fe cristiana y Cambio social en América Latina*. Un número decisivo de los teólogos que vinieron, que habían sido expertos en la Asamblea de Medellín, eran efectivamente los "pioneros de la Teología de la Liberación". Y así el *Encuentro* resultó una puesta de largo en Europa de esa Teología. Sería

presuntuoso por mi parte decir que ésa era la intención de los que la organizamos.

¿Qué queda de esta Teología? Contesté a esta pregunta ya en febrero de 1985, en un número de la revista *Sal Terrae*, con motivo de la primera instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunos aspectos de la Teología de la Liberación*. Lo primero era llamar la atención sobre *el cambio* que se había producido en los 20 años que median entre 1963 –en que empieza a bullir con fuerza la espiritualidad de la liberación– y 1983, año en que habíamos conocido ya los borradores de lo que después fue la Instrucción. Tuve la satisfacción de que Luis Ugalde, perspicaz teórico social, entonces Provincial de la Compañía de Jesús en Venezuela, contemplaba la situación, desde Latinoamérica, de manera parecida. Habíamos titulado el número monográfico de *Sal Terrae*: “Teología de la Liberación: ¿Hacia un ‘cambio de tercio’?”. Y habíamos escrito en su presentación que ese “cambio de tercio” de ninguna manera tenía que consistir en que la **cosa** de la Teología de la Liberación fuera a ser reprimida o abandonada. Precisamente había de conseguirse que *toda* la Iglesia asumiera un aumento de conciencia y de coherencia global respecto de los intereses de la justicia y de la paz. Se hacía preciso sacar el problema del estrecho marco de una reyerta entre corrientes teológicas o entre el centro y la periferia de la Iglesia.

Pero contesto a tu pregunta hoy. La “cosa” de la Teología de la Liberación, lejos de haber sido abandonada, se ha universalizado como imperativo de la conciencia cristiana y de la teología cristiana. *De la espiritualidad cristiana*: el Padre nuestro se nos hiela en el corazón y en los labios, cuando no nos moviliza para que este mundo devenga más Reino de Dios, y el pan y el agua potable, puedan ser llamados “nuestros” por los pueblos de la tierra. Podemos resignarnos, tristemente, a ser cristianos incoherentes, pero cada vez menos a que el mortal abismo de desigualdad que caracteriza a nuestro mundo histórico, tenga nada que ver con la voluntad de Dios. Y es cínico negar la parte que en este crecimiento de la conciencia cristiana ha jugado y sigue jugando la “cosa” puesta ante nuestros ojos y proclamada a gritos por la Teología de la Liberación. *De la teología cristiana*: una teología de la Trinidad que, al desarrollar la paternidad de Dios, la primogenitura del Hijo, el poder señorial y vivificante del Espíritu, prescinde de la “cosa” de la Teología de la Liberación, se convierte en una más de las narrativas mitológicas. Una Eclesiología, que no manifiesta que “la opción

preferencial por los pobres" es condición de la comunión eclesial, presenta una Iglesia "divorciada" de Cristo, no a su "esposa". No la hace estimable ni creíble.

Análogamente se podrían recorrer las otras disciplinas teológicas básicas. Creo que una parte significativa de la teología cristiana está ya realizando esto. Y que ésta era una de las demandas epistemológicas de la Teología de la Liberación.

J.G.R.- Has dicho que se debía repensar la metodología...

Sí. El uso que buena parte de la Teología de la Liberación hizo de premisas analíticas de las Ciencias humanas, en su descenso concreto a la práctica social y política, estaba muy ligado a modas de pensamiento de los años sesenta y setenta.

La ideología marxista que en esa época se propagaba (un buen ejemplo podría ser Marta Harnecker, pero también Louis Althusser), había sido ya inteligentemente puesta en cuestión por pensadores relevantes de pertenencia marxista (Marcuse, Wellmer). Teólogos de la Liberación, amigos míos, alegaban que ellos, en Latinoamérica, hacían del marxismo un uso muy instrumental. Creo que fue un error que produjo espejismos muy desafortunados. Ya en diciembre de 1980 (cuatro y seis años antes de las dos Instrucciones de la Congregación de la Fe sobre la Teología de la Liberación), Pedro Arrupe, tan cálidamente afectado por la causa de los pobres, había escrito a nuestros Provinciales de Latinoamérica su ponderada carta *Sobre el "análisis marxista"*.

Pero no debe confundirse este error metodológico de una buena parte (no de todos) de los Teólogos de la Liberación con otros dos empeños suyos, que siguen siendo decisivos. Hacer a las masas desposeídas "sujeto de reivindicación" de sus urgentes derechos sociales. Y que esta demanda no es realizable, sin llevar a plenitud la teología del laicado, ya formulada sobre todo en la *Lumen Gentium*. Me parece que ésa era una de las indeclinables demandas contenidas en su promoción de las *comunidades de base*. Pero éstas tienen que ganar en *eclesialidad*, no pueden convertirse en iglesias paralelas. No sólo por razones teológicas. Los treinta años que nos separan de los inicios de la juventud de la Teología de la Liberación nos han hecho ver, y especialmente en Latinoamérica, que los objetivos sociales, culturales y económicos que esta teología justamente pretende, no se pueden conseguir sin suscitar una convergencia de las distintas clases sociales. Esa convergencia desde lue-

go no será posible, si no entramos en un proceso de *conversión cristiana*, de *conversión espiritual* aún de los no creyentes. Juan Pablo II lo ha formulado con justeza en su encíclica *Preocupación por los problemas sociales* (1987), al decir que los obstáculos opuestos al pleno desarrollo no son solamente de orden económico, sino que dependen de *actitudes más profundas*, que se traducen, para el ser humano, en valores absolutos. Por eso se necesita urgentemente un *cambio* en las *actitudes espirituales* estén inspirados o no por una fe religiosa. Y ello en función de unos valores superiores, como el bien común o el pleno desarrollo “de todo el hombre y de todos los hombres”, según la feliz expresión de la encíclica *Populorum progressio*.

Por cierto, me llama la atención la sintonía entre la línea argumentativa profunda de esta encíclica de Juan Pablo II –la *Preocupación por los problemas sociales*– (1987) y el estudio antes citado de Robert N. Bellah y *socii* (cuya edición inglesa es de 1985), aunque la primera se ocupe del futuro del desarrollo y el segundo del futuro de la democracia. Una razón más para desearnos además de la vitalidad profética de nuestra fe la emergencia de “profetas del umbral”, profetas seculares de las actitudes profundas.

J.G.R.- La opción por la justicia caracteriza hoy la existencia del jesuita; el compromiso se hace más impelente en la medida que no parece ser hoy política y culturalmente correcto...

Tienes razón. Espero que no sea chovinismo jesuitico el dár-tela, con estas líneas del documento *Servidores de la misión de Cristo* que los jesuitas escribimos hace ahora seis años, en nuestra última Congregación General y que cito de memoria:

“El nuestro es un servicio de la fe y de las radicales consecuencias de la fe en un mundo en que se está haciendo más fácil conformarse con algo menos que la fe y la justicia. Reconocemos, con muchos de nuestros contemporáneos, que sin la fe, sin una mirada de amor, el mundo humano parece demasiado malvado para que Dios sea bueno. Pero la fe reconoce que Dios actúa a través del amor de Cristo y el poder del Espíritu Santo para destruir las estructuras de pecado que afligen los cuerpos y los corazones de sus hijos. Nuestra misión como jesuitas toca algo fundamental en el corazón humano: el deseo de encontrar a Dios en un mundo lacerado por el pecado y de vivir conforme al Evangelio con todas sus

consecuencias. Este instinto de vivir plenamente el amor de Dios, y así promover un bien humano, compartido y duradero, es el que moviliza nuestra vocación de servir la fe y promover la justicia del Reino de Dios”.

Nuestra permanente pregunta es: ¿servimos coherentemente a esa misión? Nuestra gente más joven nos comenta a veces: nuestros documentos son hermosos y provocativos, ¿se ajusta a ellos nuestra vida?

J.G.R.- Entonces, ¿qué presencias consideras necesarias para el desarrollo de este empeño?

Siempre, pero quizá hoy, la más perentoria es la reconquista del *centro de gravedad interior*. Aunque suene a tópico, es certero el pronóstico de Karl Rahner y de André Malraux: “el cristiano del siglo XXI será místico o no será”; “el siglo XXI será místico o no será”. Se trate del cristiano o del ciudadano, desde las dos perspectivas, se contesta a una inquietante pregunta: ¿Cómo profesar nuestra fe en el Dios Creador, Redentor, Vivificador y resignarnos a un mundo tan cruelmente injusto? ¿Cómo proclamamos incansablemente la ciudadanía universal de los derechos humanos mientras traficamos con intereses que destruyen la posibilidad de su realización? La “asimetría” entre afirmación y puesta por obra, denuncia una inexistencia, o al menos una debilitación del centro de gravedad, de los *hábitos del corazón*, del parámetro interior. Es urgente para el cristiano que quiera serlo sinceramente, recuperar la calidez de su fe, su esperanza, su amor... o pactará con un mundo injusto, o se dirá a sí mismo que es intrasformable. Es urgente para el ciudadano que aspire a una cultura real de los derechos humanos, encontrar la fuente de un inconformismo sostenido con la cultura fáctica de la insolidaridad.

La segunda presencia, no es otra cosa que hacer real, perceptible, en la transformación del mundo histórico la energía del *centro de gravedad interior*. No hay mística cristiana de la justicia si no se produce el *vaciamiento* de ella misma sobre las actuales y concretas depresiones en que la humanidad padece injusticia. Sólo a través de *experiencias* que nos sacan del *establecimiento* en que estamos instalados, nos desinstalan y nos hacen compartir la intemperie de los pobres y excluidos, la humillación de las mujeres vendidas a la prostitución, el resentimiento de los adolescentes abandonados al fracaso escolar, el precario o ningún-futuro de las masas de inmigrantes y refu-

giados, etc. No basta la información, que puede engordar nuestro *yo bienpensante*. Son necesarias estas experiencias dolorosas que nos hacen pasar de continuo de la *mística* a la *praxis* y nos fuerzan a regresar con las resistencias y contradicciones de la vida, desesperanzada y excluida, al fuego transformador de la contemplación y el discernimiento cristianos. Es esta *mística segunda*, que nos permite encontrar a Dios de regreso del mundo lacerado por la ambigüedad, el desamor y la injusticia, la única *mística cristiana*. Es la *mística*, que hecha sin simulación la experiencia de la injusticia, se nos hace necesaria para seguir sosteniendo el empeño por la justicia. “Alfonso –me decía un compañero norteamericano que llevaba 20 años entre los esquimales de Alaska– llevo veinte años batallando contra la injusticia, y a veces me parece un empeño estéril. Como no vuelvas a dejarte fundir en el fuego de la fe y la esperanza, acabas abandonando la batalla”.

La tercera presencia a la que, en este contexto, deseo aludir es la de un laicado creciente, suficientemente significativo y numeroso, capaz de llenar las competencias y tareas que el Vaticano II le asigna en el campo de la corrección y transformación de las estructuras y actitudes culturales, sociales, económicas y políticas urgido por el amor de la justicia. A nivel nacional e internacional. Ya desde las demandas de la *solidaridad* queda muy claro que este “sujeto de transformación” tiene que ser suficientemente significativo y numeroso. De lo contrario, la solidaridad se quedaría en el atributo interior de un archipiélago de *almas bellas*, pero las tareas de la solidaridad quedarían incumplidas. Sabemos de sobra que las tareas de la justicia y la solidaridad son las tareas de un sujeto social y político mucho más vasto que el laicado cristiano. Cierto. Y la *Gaudium et Spes* ha subrayado la capacidad de diálogo, de colaboración y de negociación con diversas minorías (¡ojalá sean mayorías!) que el laicado cristiano ha de tener, para cumplir su misión. Ni como observador creyente, ni desde mi concreta condición de sacerdote jesuita dejo de constatar que “a lo largo de estos treinta años, un creciente número de laicos ha respondido a la llamada a servir que brota de su gracia bautismal. La actualización de su vocación en tantas y tan variadas situaciones ha llegado a ser la forma predominante con la que el Pueblo de Dios sirve al mundo en la promoción del Reino. Este incremento del ministerio laical da señales de que seguirá expandiéndose en el siguiente milenio”. Pero, contestando a tu pregunta, insisto: en que este pronóstico se cumpla nos juga-

mos como Iglesia nuestra credibilidad. Sin un laicado provisto de los carismas y competencias profetizadas por el Vaticano II, la Doctrina Social de la Iglesia será un cuerpo doctrinal sin encarnación histórica. Y resultaría muy difícil reconocer, en el futuro inmediato, que “la Iglesia es en Cristo... signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG ,1).