

Meditación sobre la Iglesia

F. Javier Vitoria Cormenzana*

*“Nos hemos limitado a meditar a la luz de la fe algunos aspectos del misterio de la Iglesia, poniendo todo el empeño en centrarlos lo mejor posible [...] También nosotros hemos levantado nuestra mirada hacia la «Jerusalén de lo alto». Su belleza nos ha cautivado cada vez más intensamente. Pero no la hemos contemplado como en sueños. No es que hayamos buscado una especie de refugio en alguna visión irreal que flota por encima de las nubes, huyendo así de la vulgaridad de las cosas de la vida cotidiana o de la tristeza que lleva aparejadas la existencia. Esta Patria de la Libertad [...] se nos ha manifestado en su majestad real y en su esplendor celestial en la entraña misma de nuestra realidad terrena, en el seno de las oscuridades y de las torpezas que comporta inevitablemente la misión que realiza entre los hombres. La hemos amado con un amor creciente tal como es, no sólo en su constitución ideal, sino tal como se nos manifiesta a lo largo de su historia y, más especialmente, tal como se nos muestra en nuestros mismos días. Nos ha robado el corazón. Y por eso mismo, ya que «el corazón habla al corazón», abrigamos la esperanza de que también otros [...] podrán encontrar una ayuda en aquello mismo que tanto nos ayudó” (H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1961, 7-8).*

* Universidad de Deusto. Bilbao.

Confieso haber tenido que recurrir a la relectura de *El Principito*, la entrañable historia de A. de Saint-Exupéry, para superar la enorme pereza que me producía la idea de escribir este artículo. Me sucede a menudo cuando de la Iglesia se trata. La Iglesia, como la rosa para el Principito, ha sido y es para mí "única". En ocasiones como ésta me viene bien recordar el motivo que la hace tan importante –el mismo por el que me duele tanto la Iglesia– y volver a pasar por mi corazón todo el tiempo que "he perdido" con ella. Este memorial despierta mi responsabilidad hacia ella¹ y me pone manos a la obra.

I. DE LA IGLESIA PROBLEMA A LA IGLESIA MISTERIO

1. Una Iglesia con problemas

Los estudios precedentes han mostrado la encrucijada en la que se encuentra la Iglesia católica. La Iglesia *tiene* problemas en el campo de su misión evangelizadora. El catolicismo ha entrado en el siglo XXI con un importante capital simbólico, pero le acompañan algunos desafíos desconocidos que afectan por igual a su relevancia salvífica y a su identidad cristiana o evangélica. Su contribución de sentido (LG 1) y de solidaridad (GS 1) al presente y al mañana de las sociedades europeas se ha convertido en *la* gran cuestión que la comunidad católica ha de resolver con urgencia, si no quiere hacer más problemático su futuro en Europa. Cuando, tras el concilio, la Iglesia parecía haber encontrado su camino, los cambios vertiginosos acaecidos en los últimos cuarenta años en el esce-

1 [El zorro].. luego añadió: «Vete a ver las rosas; comprenderás que la tuya es única en el mundo. Volverás a decirme adiós y yo te regalaré un secreto». El principito se fue a ver las rosas a las que dijo: «No son nada, ni en nada se parecen a mi rosa. Nadie las ha domesticado ni ustedes han domesticado a nadie. Son como el zorro era antes, que en nada se diferenciaba de otros cien mil zorros. Pero yo le hice mi amigo y ahora es único en el mundo». Las rosas se sentían molestas oyendo al principito, que continuó diciéndoles: «Son muy bellas, pero están vacías y nadie daría la vida por ustedes. Cualquiera que las vea podrá creer indudablemente que mi rosa es igual que cualquiera de ustedes. Pero ella se sabe más importante que todas, porque yo la he regado, porque ha sido a ella a la que abrigué con el fanal, porque yo le maté los gusanos (salvo dos o tres que se hicieron mariposas) y es a ella a la que yo he oído quejarse, alabarse y algunas veces hasta callarse. Porque es mi rosa, en fin». Y volvió con el zorro. «Adiós», le dijo. «Adiós», dijo el zorro. «He aquí mi secreto, que no puede ser más simple: sólo con el corazón se puede ver bien; lo esencial es invisible para los ojos». «Lo esencial es invisible para los ojos», repitió el principito para acordarse. «Lo que hace más importante a tu rosa, es el tiempo que tú has perdido con ella». «Es el tiempo que yo he perdido con ella...», repitió el principito para recordarlo. «Los hombres han olvidado esta verdad», dijo el zorro, «pero tú no debes olvidarla. Eres responsable para siempre de lo que has domesticado. Tú eres responsable de tu rosa...». «Yo soy responsable de mi rosa...», repitió el principito a fin de recordarlo".

nario europeo la han colocado en el trance de tener que aprender de nuevo a estar en el mundo. Son muchas las voces que alertan sobre la acelerada "exculturación" del catolicismo en Europa y de la presencia cada vez más "marginal y enfrentada a la sociedad" de la Iglesia. La Iglesia todavía no ha dado con una fórmula de relación con la sociedad europea significativamente efectiva y evangélicamente identificada. Ya no le basta con recurrir al imperativo evangelizador paulino (cf. 1 Cor 9,16) para salir del embrollo en el que se encuentra. Necesita asumir humildemente que no se sabe cómo ponerlo en práctica. Su insistencia a tiempo y a destiempo en la necesidad de evangelizar (cf. 2 Tim 4,2) ni le dota automáticamente de destrezas evangelizadoras, ni posee por sí misma capacidad para superar las resistencias que sin ningún género de dudas encuentra el Evangelio de Jesús en Europa (F. Javier Vitoria, 1992). ¿Será capaz de hacer posible que el fin de *un* mundo católico no suponga forzosamente el fin del mundo católico en Europa? (D. Hervieu-Léger, 325-332). ¿Tendrá el coraje santo y la sabiduría espiritual –aquel "valor para la *audacia*" que el año 1961 K. Rahner pidiera para no apagar el Espíritu²–, que le permi-

2 "Seamos sinceros, serenos y autocríticos: [...] ¿No nos veremos obligados a decir que estamos dejando pasar el tiempo con demasiada pereza, renqueando, dejándonos arrastrar paso a paso por los acontecimientos y, por tanto, corriendo detrás del tiempo? [...] ¡Cuántas cosas serían de otra manera si no se saliese al encuentro de lo nuevo con una seguridad en sí mismo consciente de su superioridad, con un conservadurismo que no defiende precisamente la gloria y la doctrina de Dios y la fundación de la Iglesia sobre la tierra, sino que se defiende a sí mismo, a las antiguas costumbres, a lo usual, al principio de poder vivir sin el dolor de una continua **metanoia**. Pero cuando se ha percibido en lo vivo que uno también puede ser juzgado por sus omisiones, por su dureza de corazón difusa y anónima, por su falta culpable de fantasía creadora y de valor para lo audaz, en tal caso indudablemente se prestará atención con oído más fino, con más cuidado, con sentido de anticipación, a la más ligera posibilidad de que el Espíritu se esté moviendo en algún sitio fuera de las fórmulas y máximas jerárquicas de la Iglesia y de sus centros oficiales. [...] Permítansenos repetir otra vez con insistencia lo que acabamos de decir. Vivimos en una época en la que sencillamente es necesario llegar hasta el último extremo con valor frente a lo nuevo y lo no experimentado, ir hasta donde sea absolutamente claro e indiscutible para la doctrina cristiana y para la conciencia cristiana que no se ve con posibilidad de seguir más adelante. El único tuciorismo permitido hoy en día en la vida práctica de la Iglesia es el tuciorismo de la audacia. Al tratar de solucionar los problemas actuales, ya no podemos propiamente preguntarnos hasta dónde **debemos** llegar, ya que la situación nos obliga a avanzar por lo menos algo, sino que debemos preguntarnos hasta dónde nos es dado llegar en la utilización de todas nuestras posibilidades teológicas y pastorales, porque indudablemente la situación del Reino de Dios es tal que hemos de atrevernos a lo más audaz para poder ser tal como Dios quiere que seamos. [...] Tengo la impresión de que si [...] se aplicase este tuciorismo, es decir, si se tomase como punto de partida, como imperativo válido para nuestra hora [...] la convicción de que hoy en día lo más seguro es lo más audaz, y de que la mejor oportunidad para conseguirlo [...] no es la prudencia reservada, sino la más animosa audacia, en tal caso cambiaría dentro de la Iglesia más de un modo de pensar" (K. Rahner 1969[B], 89-94. El énfasis es del autor).

tan ser en el futuro una "pequeña grey" sin que se propague entre nosotros la mentalidad de secta y de gueto?³. Sinceramente no lo sabemos. Pero la salida a esta "docta ignorancia" no está en cortocircuitar los interrogantes y las dudas, sino en afrontarlos sin optimismos históricos, ni falsos entusiasmos, pero con el afán de verdad, la fortaleza y la resistencia de quienes han forjado su condición cristiana esperando contra toda esperanza (cf. Rom 4,18).

El desconcierto interno y la desorientación hieren la vida de la Iglesia. Un malestar perceptible y plurisintomático la recorre de arriba a abajo y la destempla. Su "mala-estancia" en la sociedad la disloca y la hace perder pie. Todos los esfuerzos por tratar de ocultar esta situación son fruto de la ingenuidad. Buscarle la salida pulsando el mecanismo del chivo expiatorio, algo patéticamente inútil. El afán de ofrecer explicaciones simples a una realidad sumamente compleja, una obcecación. Poner la esperanza de su resolución en el influjo de personalidades carismáticas o en el ejercicio de una autoridad que "ponga orden en la casa" a costa del diálogo interno, una temeridad. Quienes en la Iglesia están encargados de promover las acciones eclesiales en orden a la dilatación de la fe y a la difusión plena de la luz de la verdad entre todos los hombres (cf. LG 23), tienen muy especialmente la responsabilidad de afrontar con fortaleza el desafío de acrecentar su voluntad de realidad. En la actual situación la honradez con lo real constituye un talante eclesial imprescindible para transitar espiritualmente desde el desconcierto, el desánimo y la nostalgia del pasado a la esperanza en su futuro (F. Javier Vitoria, 1997).

3 "«Pequeña grey» no significa lo mismo que **gueto** y secta, porque estos no quedan constituidos por la cantidad de personas, sino por una mentalidad que ni hoy ni menos aún en el futuro puede ser la mentalidad de la Iglesia, por muy grande o pequeña en número que sea y llegue a ser la Iglesia. [...] Allí donde se propague entre nosotros la mentalidad de secta y de **gueto** -claro que no con estos nombres, pero sí de hecho- con el pretexto de que somos o vamos a ser la pequeña grey de Cristo, que ha de pronunciarse por la necesidad de la fe y de la cruz, hay que combatir enérgicamente esa mentalidad en nombre de la verdadera fe y el verdadero cristianismo. Cuando con un tradicionalismo cómodo y una pseudoortodoxia aburrida, que tiene miedo a la mentalidad del hombre actual y de la sociedad moderna, se recurre a la «pequeña grey», cuando de modo inconfesado uno no tiene nada que oponer a que las personas que andan preguntando inquietas se vayan de la Iglesia, porque así se vuelve a establecer la calma y el orden y todo en la Iglesia vuelve a ser como antes, lo que se propaga no es la actitud adecuada a la pequeña grey de Cristo, sino una mentalidad sectaria de baja ralea. Ésta es tanto más peligrosa cuanto no se presenta con su verdadero nombre, sino invocando a la ortodoxia, al sentido de Iglesia y a la moral estricta. Cuanto más pequeña se haga la grey de Cristo en el pluralismo de la actual sociedad tanto menos puede permitirse tener una mentalidad de **gueto** y secta, tanto más abierta ha de estar hacia fuera, tanto más precisa y valientemente ha de preguntarse en cada caso dónde están realmente los límites que separan a la Iglesia de un mundo incrédulo. Ciertamente no están allí donde los quiere tener un tradicionalismo cómodo extendido por los más diversos ámbitos de Iglesia" (K. Rahner, 1974, 38-39).

2. Una Iglesia problematizada

Pero además la Iglesia está internamente problematizada. Se quiera reconocer o no, día a día se le amontonan las tensiones y los conflictos internos. En realidad se trata de una pugna y disputa en torno a la hermenéutica y la recepción del concilio Vaticano II, que se remonta a los días del concilio. En el debate han participado altas y altísimas dignidades eclesiásticas, pues lo que está en juego no es solamente el esclarecimiento de importantes cuestiones teóricas, sino la organización de la Iglesia y su control (P. Hünermann, 139-144). Desde los ochenta del siglo pasado circulan en el interior de la Iglesia intentos de interpretación selectiva de las tesis conciliares. Se polarizan fundamentalmente en torno a dos propuestas. Una restauradora, que pretende cerrar la primera fase del posconcilio y propone una guía romana de recepción que filtre los impulsos que provienen del mismo concilio. Otra reformadora que contempla la realización del concilio como un punto de no-retorno en el itinerario plurisecular del cristianismo y como el comienzo de una nueva etapa⁴. Cuarenta años después de la clausura del concilio estas posiciones son extremadamente beligerantes. Muchas de sus diferencias de antaño han ido tomando cada vez

4 Personalmente me sitúo en este segundo flujo, pero quisiera hacerlo con un talante de modestia, tolerancia y diálogo, que respeta y trata de comprender otras perspectivas y posiciones diferentes, pero tan legítimas como la mía. Soy consciente de que este tipo de "clasificaciones", por otra parte inevitables, producen bastante desasosiego en muchos hermanos en la fe. Sin embargo nunca he llegado a entender los motivos de la desazón de quienes niegan el giro restaurador de la Iglesia o participan libremente en movimientos de opción conservadora. A menudo se olvida que la noticia de que la restauración estaba ya en marcha en la Iglesia, se debió al entonces cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, y no a sus críticos: *"Si por 'restauración' se entiende un volver atrás, entonces no es posible restauración alguna. La Iglesia avanza hacia el cumplimiento de la historia, con la mirada fija en el Señor que viene. No; no se vuelve ni puede volverse atrás. No hay, pues, 'restauración' en este sentido. Pero si por 'restauración' entendemos la búsqueda de un nuevo equilibrio(...) después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo, pues bien, entonces una 'restauración' entendida en este sentido (es decir, un equilibrio renovado de las orientaciones y de los valores en el interior de la totalidad católica) sería del todo deseable, y por lo demás, se encuentra ya en marcha en la Iglesia"* (J. Ratzinger /V. Messori, 44. Subrayado mío). **Su** diagnóstico del posconcilio y **su** deseo de reequilibrar la recepción conciliar me parecen respetables, aunque no los comparto. Ni los diagnósticos ni los deseos afectan a la Doctrina de la Fe. En su día agradecí su información sobre la puesta en marcha de la restauración eclesial. Pero me sigue preocupando no saber quién, cómo y dónde ha tomado esa decisión tan importante para la Iglesia, ni si su alcance se extiende a todas las Iglesias particulares. Si se me permite añadiré que el texto tiene además una enorme debilidad teológica, ya que escatologiza de tal manera a la Iglesia terrena que confunde su condición peregrina con la celestial, y niega la posibilidad de que la Iglesia pueda volverse atrás como consecuencia de la infidelidad o del pecado. Me parece que se ha olvidado algo que un poco antes del Vaticano II el mismo autor había escrito sobre el pecado de la Iglesia (J. Ratzinger, 288).

más el carácter de un conflicto en sentido estricto. Da la impresión de que "restauración" y "reforma" mantienen objetivos incompatibles entre sí. El logro de los de cada una de las propuestas excluye los de la otra. Consecuentemente las estrategias y propuestas de acción de cada uno de los contendientes se encontrarán con la firme resistencia del otro.

El efecto perverso de esta confrontación ha sido el recrudescimiento en las dos últimas décadas del síndrome de "la Iglesia de la polarización y el agrupamiento"⁵. La comunión eclesial está gravemente herida. Ningún miembro de esa "muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4) que es la Iglesia, necesita autorizaciones eclesiales y certificados de idoneidad para participar en el debate eclesial. Sin embargo la Iglesia católica está plagada de expendedurías que dan y quitan acreditaciones. Paradójicamente algunas de ellas incrementan su capacidad fragmentadora en la medida en que se establecen con mayor pasión en defensa de la unidad (J. Moingt, 590-592).

Seguramente hay verdad en afirmar que ya no será posible restaurar una Iglesia asistida, en la que la jerarquía enseña y el pueblo aprende, los sacerdotes pontifican y los fieles obedecen, los teólogos explican y los laicos se comprometen (J. García Roca, 24). Sin embargo, como es obvio, nos encontramos ante una confrontación asimétrica, dado el poder de los valedores de la restauración. Esta situación favorece la obediencia de los aduladores que evitan todo choque y ponen la comodidad e intangibilidad de su propio destino por encima de todas las cosas. Las voces críticas, nacidas del deber del testimonio franco, son descalificadas sin mira-

5 "Se da una polarización cuando no sólo existen diferencias de opinión (en la teología, en la praxis eclesial, en la relación concreta del cristiano y de la Iglesia con el mundo a su alrededor y con la sociedad profana, etcétera), sino que los que mantienen esas opiniones se agrupan de tal manera que ya no pueden vivir, orar ni trabajar auténticamente **juntos**, que le plantean a uno el dilema de pertenecer a un determinado grupo o ser considerado por él como enemigo o al menos como altamente sospechoso, que fuerzan a uno a pronunciarse por un grupo determinado en todas y cada una de las cuestiones, que los partidarios de un grupo determinado sólo favorecen a quienes se han adscrito a ese grupo con toda su alma, que ante todo uno pregunta si algo es adecuado para el grupo y no perjudica su prestigio [...] cuando uno sospecha sin contemplaciones del otro, cuando se «etiquetan» mutuamente como «reaccionarios» o «progresistas», cuando uno se abalanza contra el otro no con argumentos objetivos, sino con emociones; cuando cada grupo, cada revista, cada periódico es ya estimado o desestimado en bloque; cuando por el mero hecho de que subsistan diferencias de opinión uno ya le parece al otro estúpido o malintencionado, reaccionario o liquidador modernista del cristianismo; cuando uno ya sólo se mueve en los círculos que le caen simpáticos debido a una impresión instintiva muy poco racional y muy poco dilucidada críticamente, cuando a uno todo lo nuevo le parece siempre el culmen de la sabiduría o bien un peligro mortal para el cristianismo auténtico, entonces es cuando se da el riesgo de una polarización estúpida y en definitiva estéril. Y con él nos encontramos hoy" (K. Rahner, 1974, 48-49).

mientos como desviadas⁶, ignoradas como si fuesen de disidentes o, de forma paternalista, consideradas ingenuas e insistentemente invitadas a diferir el ejercicio de la libertad al tiempo oportuno. No se quiere caer en cuenta de que “*si siempre hubiera de esperarse a decir la verdad hasta que no pueda ser malentendida ni se pueda abusar de ella, jamás se podría proclamarla*”. La presente situación de la Iglesia reclama, como el papa actual solicitara en las fechas anteriores al concilio Vaticano II, cristianos capaces de vivir en síntesis las dos polaridades fundamentales del sentido eclesial (*sentire ecclesiam*): la libertad y la obediencia. Pero la palabra libre tampoco hoy encuentra en la Iglesia su verdadera patria y hogar.

6 En este sentido me parece oportuno recordar aquí algo que nos afecta a los actuales miembros del Consejo de Redacción de esta revista. Recientemente un prestigioso teólogo español ha utilizado la expresión «*parting of the way*» (“la separación de caminos”) –que Y. Congar empleó referida a la revista *Concilium*– para explicar las diferencias y las separaciones entre personas que habían pertenecido al Consejo de IGLESIA VIVA hasta los años 70. Hasta aquí nada nuevo. Ya lo había hecho otro teólogo hace más de quince años para señalar cómo se había producido un cambio de personas, horizontes y convicciones en nuestra revista (R. Blázquez, 492). Pero esta vez las cosas han ido más allá. La explicación de esta bifurcación la fundamenta en un cambio tal de perspectiva que indirectamente le niega la condición *cristiana* al pensamiento de este Consejo. Las diferencias de perspectiva entre quien se había ido del Consejo y los nuevos miembros se deben a que el primero “*miraba la realidad pesándola desde los focos de iluminación que la fe y la revelación instauran en la conciencia humana; los otros miraban desde fuera, en perspectiva inversa*” (O. González de Cardedal, 430). Se trata de un juicio sumamente grave, emitido gratuitamente y sin pruebas, que me parece injusto. En lo que se refiere a mí mismo, desde mi modesta condición de teólogo, pero con toda franqueza (Act 2,29) y libertad de Espíritu (2 Cor 3,17), quiero decir, hermano Olegario, que siempre he intentado mantener mis diferencias con quienes son partidarios de posiciones eclesiales que considero neoconfesionales o restauradoras en el ámbito estricto de las perspectivas teológicas y pastorales. Seguramente mi torpeza y mi pecado me habrán hecho caer en las tentaciones de la crítica que magistralmente describiera Henri de Lubac (276-282). Pero jamás se me ha ocurrido que los otros (es decir, quienes no están en mi perspectiva teológica y no tienen mi misma opinión) piensan las cosas desde fuera de la fe y la revelación. Hace más de cuarenta años en el Seminario de Bilbao –al que te refieres sin nombrarlo como “*el entorno teológico bilbaíno de la Editorial Desclée de Brouwer*”– me enseñaron que semejante proceder sería fruto de la “*hybris*”. Mientras cursaba segundo de filosofía, leyendo *Meditación sobre la Iglesia* en el ejercicio piadoso de la lectura espiritual, aprendí que hay hombres que identifican tan estrechamente su causa y la de la Iglesia, que con toda la buena fe acaban por reducir la causa de la Iglesia a la suya propia. De tal manera que todo lo que les perturba su orden, todo cuanto les inquieta o simplemente les extraña, les parece un atentado contra la institución divina. Y que este modo de proceder es una tentación insidiosa que a todos nos amenaza (271). Desde entonces procuro pensar que todas esas posiciones que no comparto han sido tomadas como la mía “*coram Deo*”. Y esto convierte en más delicada y frágil la verdad de cada una de ellas, pues al defenderla con ahínco podemos tergiversar la voluntad y el rostro de Dios. Ningún teólogo y ningún obispo cuando pensamos la realidad podemos pretender que nos encontramos “*subidos a lomos*” de los focos de iluminación que la fe y la revelación instauran. Esos focos están “*inconfuse et indivise*” en la realidad misma. Por eso los

Muchos de quienes han intentado en el posconcilio practicar una obediencia que también entrañe "luchar por la pureza de la Iglesia contra la Babilonia en la Iglesia", saben por experiencia personal que "este testimonio será precisamente en la Iglesia un testimonio de dolor, que encierra desconocimientos, sospechas y hasta condenación"(J. Ratzinger, 277-295; especialmente 290-295)⁷.

3. La Iglesia Misterio: "Sólo con el corazón se puede ver bien"

En las actuales circunstancias de impotencia evangelizadora y de polarización intraeclesial resulta imprescindible volver a recordar que también en lo concerniente a la Iglesia "lo esencial es invisible para los ojos". Efectivamente "la Iglesia no es una realidad de este mundo que se puede medir y analizar como se quiera" (H. de Lubac, 24). Frecuentemente olvidamos que tras las distintas posiciones eclesiológicas y los diferentes intereses de política eclesial subyace una *visión espiritual* con respecto a la Iglesia que alcanza estratos emocionales profundos de la fe. La renovación conciliar nos ha enseñado a centrar nuestra espiritualidad en Jesucristo o en el Reino de Dios. Pero no debiéramos ignorar que la *concreción* de nuestro seguimiento de Jesús de Nazaret, de nuestra fe en Cristo y de nuestro compromiso con el Reino acontece en una relación espiritual con la Iglesia, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y comunión de los santos. Se trata de una auténtica *experiencia espiritual* que entronca radicalmente la fe personal con una comunidad de fe eclesial. También la Iglesia actual, como la de la época patrística y medieval, ha de ser objeto de meditación espiritual y no sólo de reflexión teológica (M. Kehl, 19-23). Muchas de las grandes figuras teológicas del siglo pasado, que prepararon e inspiraron la renovación conciliar de la Iglesia, retomaron esta práctica de la patrística. Meditaron en la Iglesia en tiempos singularmente sombríos, desde el pun-

miembros de este Consejo sostenemos que el pensamiento cristiano está siempre guiado –de manera consciente o inconsciente– por una elipse de dos focos: el de la fe y el de la realidad misma. Nosotros explicitamos el segundo de ellos y confesamos desde qué ángulo de la realidad miramos. Quienes no lo hacen, sin embargo, también miran desde algún lugar. En ocasiones, inconfesable. Algún día, si tenemos ocasión, te referiré cuáles fueron las razones de realismo político y eclesial que, según me contó monseñor Tarancón, desaconsejaron el nombramiento episcopal de otro miembro fundador de esta revista a pesar de que parecía conveniente hacerlo desde la luz de la fe.

⁷ Cuando en el año 1969 J. Ratzinger publica este trabajo (*Franqueza y obediencia*) juntamente con otros de eclesiología (*El Nuevo Pueblo de Dios*), escritos antes del concilio, dice en la nota final que su formulación "solo en parte atañe a la situación actual" de la Iglesia (p. 295). Sin embargo treinta y seis años después a mí me parece que conservan una rabiosa actualidad.

to de vista de la autocomprensión eclesial⁸, y tremendamente dolorosos y críticos para ellos mismos.

Recordemos a H. de Lubac y su *Meditación sobre la Iglesia*. Su ejemplo personal y la lectura de su obra serenaron muchos espíritus turbados y nos enseñó a todos sus lectores –como él pretendía– “a *entrever algo mejor*” a la Iglesia. Su experiencia espiritual permitió desencallar la eclesiología del arrecife de la sociedad perfecta, en el que la Iglesia se hundía, y ponerla de nuevo en la dirección del misterio y el sacramento de Jesucristo. Compartiendo su visión espiritual descubrimos que el amor de Cristo a su Iglesia era la base y el fundamento de nuestro amor. Envilecida por el pecado y la deslealtad la Iglesia seguía siendo la “*casta meretrix*” porque Cristo la amaba con un amor indestructible (Ef 5,22). Esta consideración espiritual fue el estímulo de la disponibilidad de muchos católicos de entonces, que se prestaron a entregar su propia vida a la Iglesia y a comprometerse con ella. Y el antídoto que consiguió que las debilidades y degradaciones de la Iglesia no les hicieran claudicar en su amor, aunque en no pocos casos lo trastocasen en profundo dolor. Esta experiencia espiritual les enseñó que la santidad de la Iglesia indica una relación y una pertenencia, no un estado en sí. “*Lo que Dios ama es santo, independientemente de cómo esté constituido*” (J. Moltmann, 193).

El ejemplo personal de H. de Lubac y la lectura de su *Meditación sobre la Iglesia* serenaron muchos espíritus turbados y enseñaron a entrever una Iglesia mejor

Aunque también hoy este itinerario de identificación con la Iglesia sea urgente y necesario, no podemos ignorar que encierra un indudable peligro que hemos de saber evitar: la espiritualización de la estructura de la Iglesia, el olvido desde la esfera espiritual de la realidad concreta de Iglesia o su relegación a un segundo plano en favor de la apelación a su condición de “misterio” que termina por envolverlo (y encubrirlo) todo. La tentación de esta visión espiritual es negar la urgencia del cambio estructural de la Iglesia y de los comportamientos eclesiales desfasados. Al fin y al cabo sólo se trataría de un cambio superficial, accidental e insignificante que en nada afectaría a lo profundo, esencial y significativo del misterio eclesial, a saber: la participación de la Iglesia en la santidad y gloria

⁸ Como ejemplo transcribiré un párrafo de la encíclica “*Vehementer nos*” del papa Pío X escrita el año 1906: “*La Iglesia es (...), por consiguiente, sociedad humana, en cuyo seno existen jefes con pleno y perfecto poder para gobernar, enseñar y juzgar; de lo que resulta una sociedad desigual, es decir, una sociedad compuesta de distintas categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que tienen puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la muchedumbre de fieles. Y esas categorías son de tal modo distintas unas de otras, que sólo en la pastoral reside la autoridad y el derecho necesario para mover y dirigir a los miembros hacia el fin de la sociedad, mientras la multitud no tiene otro deber sino dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores*” (el énfasis es mío).

de Cristo, que ella refleja casi perfectamente. La importante distinción del símbolo de fe entre el "creo *en* Dios" y el "creo *a* la Iglesia", es decir, creo en la presencia eficaz del Espíritu de Dios en la Iglesia, quedaría a un segundo plano en su conciencia eclesial (M. Kehl, 23-24).

Si no se sortea esta amenaza, la ideologización eclesiológica está servida. Y así ocurre hoy con muchos de los discursos actuales sobre la Iglesia: contruidos a la defensiva, terminan por encasquetar a la Iglesia empírica una imagen ideal sumamente sospechosa para quienes contemplan críticamente a la Iglesia experimentable. De este modo el "docetismo eclesiológico" queda implantado en los diversos lenguajes de la fe. Ciertamente la Iglesia de Cristo –lo reiteraré una vez más– no es pura figura humana, pero su profundidad de misterio se encarna en la realidad muchas veces decepcionante –y por ello mismo encubridora– de la Iglesia presente en nuestras sociedades europeas (J. Perea, 259).

Hoy, por ejemplo, no encontraremos ningún eclesiólogo capaz de mantener, como el propio magisterio pontificio hizo en el pasado, la condición desigual de los miembros de la Iglesia. Los principios eclesiológicos establecidos por el Vaticano II se lo impiden. Pero, ¿cuántos observadores sociales admitirían hoy que Iglesia y pueblo de Dios o Iglesia y comunión fraterna de iguales son términos intercambiables? ¿Son únicamente sus prejuicios ideológicos (p.e., sobre una autoridad mundial infalible y el Estado Vaticano o sobre su estructura jerárquica) lo que les conduce a una visión degradada de Iglesia católica? ¿La figura empírica de la Iglesia actual (es decir, la imagen pública que perciben nuestros contemporáneos europeos) facilita o dificulta la percepción de que ella en verdad es *mysterium* en el sentido teológico más profundo que quiso darle el concilio (UR 2)?⁹ ¿Su figura social no produce más bien la impresión de estar ante un misterio (o, quizás mejor, ante un problema) epistemológico? ¿Acaso no padece deformaciones que configuran una organización humana, cuya fisonomía sigue siendo la de un sistema cerrado, la de una pirámide en cuyo vértice está el papa? ¿Su figura pública no es una imagen atrinitaria? ¿Realmente testimonia el final de todo subordinacionismo eclesial o más bien una resistencia cordial al Dios de Jesucristo, cuya identidad trinitaria se confiesa solemne y públicamente con los labios?

No multiplicaré más mis preguntas. Pero sí insistiré en algo que me parece capital en todo este asunto. Las categorías teológicas "misterio" y "sacramento" no debieran ser jamás esgrimidas como imperativo dogmático para acallar las voces críticas. Dichos conceptos son secundarios en

9 "En virtud de la participación en la vida del amor trinitario de Dios acontecida fundamentalmente en Cristo y abierta a todas las personas en el Espíritu Santo, la Iglesia es llamada y capacitada para ser a su vez, como imagen y semejanza, incluso como «sacramento» de esta comunión divina, una comunión entre los hombres tanto en su propia figura social como en el servicio de reconciliación universal para el género humano y toda la creación (LG 1)" (M. Kehl, 58).

relación con la experiencia espiritual de comunidad de fe que los origina, y cuyo contenido pretenden ineficazmente categorizar. Es en ella donde se ha percibido un indicativo inefable y agraciante: Aquél que convierte la *Presencia* elusiva en *encuentro* salvador con el Dios Común intratrinitario y revela a la Iglesia como "icono de la Trinidad".

La preocupación principal de Iglesia debiera ser la de facilitar la experiencia de este indicativo a los ciudadanos europeos. Y esto no será posible sin rehacer o reformar su figura histórica. Hoy por hoy los obstáculos eclesiales –los pecados– que más impiden esta experiencia son más de tipo sistémico que biográfico. Es cierto que la Iglesia es una *Iglesia de pecadores*. Todos los creyentes –con la excepción de Jesús de Nazaret y María– lo son. En la actualidad hay demasiado catolicismo europeo rutinario ajeno a la radicalidad evangélica y *resistente* a su compromiso bautismal y a su santidad neumática. Pero con todo, y a pesar de los graves escándalos financieros y pedófilos protagonizados por miembros de la jerarquía eclesiástica, los pecados de los miembros del Pueblo de Dios no dan para las diatribas del obispo de París, Guillermo de Auvernia, en el s. XIII¹⁰. Nunca están de más las llamadas a la conversión y la purificación constante, a la búsqueda incesante de la penitencia y de la renovación (LG 8).

Pero no parece que radique en los pecados personales de los miembros de la Iglesia, sino en lo que M. Kehl llama "la condición estructural pecadora de la Iglesia" el centro neurálgico del problema. El concilio Vaticano II, y más concretamente la *Lumen Gentium*, evitó el uso de la expresión *Iglesia pecadora* que utilizaron los padres¹¹, aunque sabe *objetivamente* que la Iglesia es pecadora y considere que está concernida por los

La Iglesia puso solemnemente fecha de caducidad a las eclesiologías de monarquía gregoriana y de sociedad perfecta: 7 de diciembre de 1965

10 "La amada de Dios es la Iglesia [...] pero ahora se ha convertido en Babilonia, a causa de su fealdad y porque habitan en ella espíritus impuros que son espanto para el mismo Dios. Pues, ¿quién no se llenaría de espanto al ver a la Iglesia [...] una figura tan salvaje y terrible que todo el que la ve se ve paralizado de terror? ¿Quién no diría y creería, ante tan terrible degeneración que se trata más bien de Babilonia que de la Iglesia de Cristo? ¿Quién no diría de ella que es un desierto más bien que la ciudad de Dios? [...] Esto no es ya una Esposa, sino un monstruo de figura terrible y salvaje" (H. V. Balthasar, 244). Comentando este texto en vísperas del Vaticano II el papa actual escribirá: "¿Es en absoluto signo de mejores tiempos que los teólogos de hoy no se atreven ya a hablar en ese tono? ¿O es más bien signo de menguado amor, al que no se le quema ya el corazón en santo celo por la causa de Dios en este mundo (2 Cor 11,2), un amor que se ha hecho romo y no se atreve ya a abrazar el sufrimiento por la amada y a causa de la amada? El que no se siente ya movido por la defección del amigo, no sufre por ella y no lucha por su retorno, ese tal ya no ama. ¿No habrá que aplicarse también esto a nuestra relación con la Iglesia?" (J. Ratzinger, 290). ¿Soportaría la Iglesia de Benedicto XVI este tono de denuncia?

pecados de sus miembros sin señalar cómo ha de captarse teológicamente este hecho. Incluso llega a afirmarlo implícitamente. En el decreto sobre ecumenismo (UR 4) el concilio reconoce que, a causa del deficiente celo cristiano, el rostro de la Iglesia resplandece *menos* para los hermanos separados y para el mundo y se retrasa el crecimiento del reino de Dios; y la menciona sin ambages como sujeto de purificación y renovación (K. Rahner 1969 [A], 314-337).

El pecado no sólo es una realidad *en* la Iglesia porque en ella hay individuos pecadores, sino *de* la Iglesia, porque ésta es desfigurada por el pecado de los miembros de la comunidad de fe. La *Iglesia pecadora* constituye la forma comunitaria *objetivada* del daño realizado por los pecados de los individuos. En la Iglesia aparece el resultado social del pecado de los distintos sujetos, aunque ni la Iglesia sea la pura paradoja de pecado perceptible y santidad escondida (K. Rahner 1969 [A], 304); ni la relación de pecado y santidad en ella sea la mera dialéctica de una yuxtaposición, sino que la santidad tiene preeminencia sobre el pecado (K. Rahner 1969 [A], 334).

Según un eclesiólogo centroeuropeo esta condición de Iglesia pecadora se manifiesta en la Iglesia actual *"cuando una mediocridad y apatía general impide casi a priori a un número creciente de fieles seguir la llamada radical del evangelio, lo que afecta a las raíces de la existencia creyente; o cuando una Iglesia o una comunidad se encierra tanto en su ambiente eclesial, hasta diluirse en una autosuficiencia institucional, que no se abre ya a las necesidades reales de las personas dentro y fuera de la Iglesia; o cuando el anuncio de la palabra degenera en un adoctrinamiento hostil a la libertad, o la administración de los sacramentos (la penitencia, por ejemplo) deriva en ejercicio subliminal del poder sobre las conciencias, y la diakonía, en rutina asistencial, etcétera"* (M. Kehl, 375. El énfasis es del autor).

Por mi parte añadiré que *"la condición estructural pecadora de la Iglesia"* también se manifiesta, de modo muy singular, en el sistema estructurador de su organización social, que es reflejo de eclesiologías

11 *"Sin embargo, en los Padres aparece frecuentemente una idea a la que hoy parece prestarse poca atención: Cristo encontró la Iglesia **pecadora** y la hizo santa, la tomó **manchada** y la purificó. Los Padres, al hablar así, piensan en la naturaleza humana con la que el Verbo se unió al encarnarse, realizando así con la Iglesia una unión que selló en la cruz y que consumará en el reino venidero. Los Padres ven a la Iglesia simbolizada en las mujeres de que habla la Escritura, las cuales, a excepción de la Virgen María, tipo perfecto e «icono escatológico» de la Iglesia, son pecadoras perdonadas: Rajab, Tamar, María Magdalena, etcétera. La Iglesia no es santa más que porque ha sido arrancada al pecado. Por sí misma, por su «causa material», que es la naturaleza humana, la Iglesia es pecadora. No es santa más que porque está siendo purificada sin cesar por Cristo, su cabeza"* (Y. Congar, 484. El énfasis es del autor).

(p.e., la de la monarquía gregoriana y la de la sociedad perfecta) a las que la Iglesia puso solemnemente fecha de caducidad: 7 de diciembre de 1965. Sus consecuencias más agudas son la escisión entre Iglesias ricas y pobres, la "circuncisión occidental" de la fe, la relación de las Iglesias locales con la Iglesia de Roma, el procedimiento de designación y nombramiento de obispos, el papel de la mujer en la Iglesia¹², la situación de los divorciados y sacerdotes secularizados en el interior de la comunidad eclesial, la falta de reconocimiento práctico del derecho a la opinión pública y al desacuerdo en su interior, la ausencia de cauces reales de diálogo en la búsqueda de la verdad y de su expresión histórica, la fragmentación de las identidades y la confusión de unidad con identidad, la marginación canónica del laicado del ámbito de las decisiones, etcétera. Todas estas realidades eclesiales constituyen auténticas venas abiertas por donde la "carne de la Iglesia" y la "carne de Cristo" se desangran.

12 El antiguo lenguaje simbólico tradicional, al que aquí hemos recurrido, al margen de su intención originaria, ha contribuido de hecho en la historia de la Iglesia hasta el día de hoy a la discriminación de la mujer, sometida como sujeto "receptor" al varón "activo" y ordenada a él (cf. Ef 5, 23-33; 1 Cor 11, 3.7-9). Es absolutamente necesario que despojemos este simbolismo eclesial de las connotaciones de una imagen androcéntrica de Dios, del mundo y de la humanidad. Cuando este lenguaje simbólico se aplica a la realidad de la Iglesia de modo directo, es decir, sin tener en cuenta el trasfondo histórico, cultural y social de los símbolos, concluye, por ejemplo, la imposibilidad de la ordenación para el ministerio presbiteral de las mujeres. A este tipo de proceder le tiene sin cuidado que la imagen androcéntrica del mundo no forme parte de la revelación (M. Kehl, 24).

Los teólogos varones deberíamos escuchar las advertencias que nos hacen las mujeres teólogas. Pensar inclusivamente no se consigue ni por la simple sustitución de un lenguaje teológico masculino excluyente por otro incluyente (p.e., la reiteración de "los/las", la negativa a utilizar el término "hombre" para referirse a la especie humana y el recurso absolutamente heterodoxo a la @ en los plurales incluyentes, etcétera), ni por la feminización de las imágenes de Dios (padre/madre) en un contexto de lenguaje patriarcal y androcéntrico sobre Dios, ni por la afirmación de la existencia de lo femenino en Dios (el Espíritu Santo). Todos estos esfuerzos dejan sin corregir el símbolo total de Dios y sus opciones metodológicas ponen de manifiesto que no escuchan las propias autodefiniciones de las mujeres, sino que desarrollan un punto de vista unilateral de "lo femenino". Las teólogas feministas señalan constantemente que los símbolos religiosos femeninos de lo divino están infradesarrollados y son periféricos. Su importancia (si es que se le concede alguna) es secundaria en el lenguaje cristiano y en la praxis que éste configura. Más aún, la forma tradicional de hablar de Dios ha sido humanamente opresiva y religiosamente idolátrica. No solamente ha utilizado una imagería y un lenguaje exclusivamente masculino, sino que además ha tenido un efecto destructivo en la imagen espiritual que las mujeres tienen de sí y ha pervertido las relaciones de éstas con los cristianos varones y Dios. La plena realidad de las mujeres, igual que la de los *hombres*, *ha de entrar en la simbolización de Dios junto con símbolos procedentes del mundo natural, si quiere "romperse la fijación idolátrica sobre una sola imagen y ponerse de manifiesto para nuestro tiempo la verdad del misterio de Dios, juntamente con la liberación de todos los seres humanos y de la tierra entera"*. Si la Iglesia quiere seguir siendo sacramento del Dios de Vida ha de hablar para la ciudadanía europea del siglo XXI; habrá de tomarse en serio el análisis de las teólogas feministas y la cuestión de la experiencia como fuente de conocimiento (E. Wainwright, 113-115).

Esta figura real de la Iglesia, y no otra, es la que los católicos profesamos como misterio de fe y sacramento de Jesucristo. Nosotros creemos en el Espíritu Santo o más exactamente en toda la Trinidad en esta Iglesia. En ella se nos comunica la vida de Dios que derrocha en favor de los seres humanos, el perdón de los pecados, la promesa de la fecundidad de la estéril, el aliento divino de la solidaridad, la pasión divina por la vida de los pobres. En ella escuchamos palabras que dan vida y convierten los corazones de piedra en corazones de carne y sentimos la comunión con los santos. Pero su condición de *pecadora* hace que esta posibilidad agradeciente de la Iglesia se oscurezca hasta hacerse casi opaca para la sociedad europea.

En estas circunstancias los ojos de la fe y el amor a la Iglesia nos servirá sin duda para aplicarle tipológicamente el pasaje de Jn 8, 1-11, como el año 1947 hizo K. Rahner¹³, pero igualmente para reclamar con él un programa y una hoja de ruta para un *cambio estructural de la Iglesia* como el que él propone (K. Rahner 1974). Como escribí en otra ocasión, siempre he creído que "pelear" por la Iglesia en **esta** Iglesia necesita destrezas humanas semejantes a la de los artesanos de vasijas: la creatividad de la imaginación, la terca esperanza del corazón, la resistencia de las piernas para no flaquear y la pericia de las manos para acariciar y tornear una materia prima tan poco atractiva, pero tan dúctil, como la arcilla. El Señor nos garantiza lo imposible: la belleza de su santidad.

13 "Los eruditos de la Escritura y los fariseos [...] arrastran otra vez ante el Señor a «la mujer» y la acusan con el oculto e hinchado sentimiento de que [...] «la mujer» no es mejor que ellos mismos: «Señor, esta mujer ha sido atrapada in fraganti en adulterio. ¿Qué dices sobre ello?». Y la mujer no podrá negarlo. No es un escándalo. Y no hay nada que embellecer. Piensa en sus pecados, que realmente ha cometido y olvida [...] la oculta y manifiesta magnificencia de su santidad. Por eso no quiere negarla. Es la pobre Iglesia de los pecadores. Su humildad, sin la cual no sería santa, sabe sólo de su culpa. Y está ante aquél al que ha sido confiada, ante aquél que la ha amado y que se ha entregado por ella para santificarla, ante aquél que conoce sus pecados mejor que los que la acusan. Pero calla. Él escribe sus pecados en la arena de la historia del mundo que pronto se apagará y con ella su culpa. Calla un pequeño rato que nos dura que parece miles de años. Y condena a la mujer sólo con el silencio de su amor que da gracia y sentencia libertad. En cada siglo hay nuevos acusadores junto a «esta mujer» y se retiran una y otra vez comenzando por el más anciano, uno tras otro. Porque no había ninguno que estuviese sin pecado. Y al final el Señor estará solo con la mujer. Y entonces se levantará y mirará a la cortesana, su esposa, y la preguntará: «¿Mujer, dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te ha condenado?». Y ella responderá con humildad y arrepentimiento inefables: «Ninguno, Señor». Y estará extraña y casi turbada porque ninguno lo ha hecho. El Señor empero irá hacia ella y le dirá: «Tampoco yo te condenaré». Besaré su frente y hablará: «Esposa mía, Iglesia santa»" (K. Rahner:1969 [A], 312-313).

II. EMPRENDER LAS RUTAS QUE NO SE NAVEGARON (García Roca)

Esta visión de la Iglesia no esconde una mirada ingenuamente deslumbrada por "las bondades" de la Europa rica y posmoderna. Conoce sus lacras y sus miserias, los dinamismos de inhumanidad, opuestos de forma beligerante a su "cristificación" (Ef 1,3-14), que como una metástasis recorren todo su organismo social y paulatinamente la van alejando del ideal de civilización sobre el que está fundada. La sociedad europea no posee ni más calidad humana, ni mayor catadura moral que la Iglesia católica que se asienta en ella. Iglesia y mundo, comunidad católica y sociedad europea son consustanciales. Ambas necesitan la fuerza salvadora de Jesús de Nazaret, "*Célula Regeneradora*" del mundo (P. Loidi, 41-57), aunque la Iglesia esté llamada a ser sacramento del mundo cristificado (LG 1) y servidora de su cristificación en la sociedad europea (GS 1). Esta singularidad hace que la Iglesia sea más Iglesia en la medida en que el mundo se va colmando de Cristo. Cuando la Iglesia se deja atenazar por el miedo y, vuelta sobre sí misma, se empeña en autoafirmarse más y más, su tránsito hacia el gueto se hace inevitable (J. I. González Faus, 304-305).

Esta grave responsabilidad le obliga a interrogarse constantemente por el modo como realiza su misión. Al día de hoy el encuentro de la Iglesia con la sociedad europea está repleto de rutas que no se navegaron, de oportunidades que no se favorecieron, de caminos que no se recorrieron y de sendas que fueron pasadas por alto. Cuarenta años después del concilio semejante constatación parece augurar un imparable desfile hacia el gueto de la Iglesia. Sin embargo, los católicos críticos podemos –iy debemos!– contemplar esta historia colectiva de la Iglesia no sólo como un cementerio de opciones, sino también y al mismo tiempo como un campo de oportunidades, al modo de brotes de invierno, para que la Iglesia camine hacia la ciudad futura (LG 9) en medio de la sociedad europea. Esta aspiración no es fruto de ningún imperativo categórico, sino de una profunda convicción creyente: la Iglesia es creación espiritual o hechura del Espíritu de Dios. Si el Espíritu de Dios es *el alma* de la Iglesia, vivificándola, uniéndola y moviéndola (LG 7; UR 2), entonces la(s) vieja(s) Iglesia(s) católica(s) en Europa puede(n) contemplarse como un campo fértil de oportunidades, al modo de los brotes de invierno, y no como un cementerio de opciones. De modo permanente el Espíritu de Dios como matriz divina dota de posibilidades inéditas de futuro a la Iglesia. Desde él la Iglesia puede renacer en cada tiempo (Jn 3,1-8) y progresar hacia su verdad más profunda.

Sabemos que las obras del Espíritu no se pueden producir, pero sí contribuir a que crezcan (J. Moltmann, 195). Por ello cabe preguntarse qué obras del Espíritu la Iglesia católica debe impulsar y promover para ser crística o evangélicamente significativa en la Europa del siglo XXI. Ensayaré una respuesta que se centra en algunas prácticas eclesiales.

Dejo de lado las inaplazables reformas pendientes en la estructuración y organización interna de la Iglesia. No obstante soy consciente de que en la búsqueda de nuevas vías de evangelización auténticas y ajustadas a la situación, los fieles necesitan hoy un impulso y un aliento provenientes de una reforma estructural de la Iglesia, liberadora de la sobrecarga estructural de la perspectiva unitaria que obstruye el camino abierto por el concilio hacia una mayor pluralidad (M. Kehl, 196-198). Parece obvio, por otra parte, que en sociedades democráticas como las europeas, la Iglesia católica no debiera pretender imponerse como una autoridad exterior a la sociedad. Solamente podrá ir ganándose el crédito desde dentro de ella, a través de la transparencia y ejemplaridad democrática de sus funcionamiento, y de su respeto a los derechos humanos, tal como soñaba el Vaticano II: *"Recuerden todos los pastores que ellos son los que con su trato y su trabajo pastoral diario exponen al mundo el rostro de la Iglesia, que es el que sirve a los hombres para juzgar la verdadera eficacia del mensaje cristiano. Con su vida y con su palabra [...] demuestren que la Iglesia, aún por su sola presencia [...] es fuente inagotable de las virtudes de que tan necesitado anda el mundo de hoy"* (GS 43).

4. La creación del espacio público de la razón

El clima cultural actual ha consagrado la privatización de la razón. Las opiniones sustituyen a la voluntad de verdad al abdicar de la función principal de la inteligencia, que es argumentar y juzgar. Esta situación ofrece a la Iglesia católica la oportunidad de contribuir a la creación y fortalecimiento del espacio público de la razón en las sociedades europeas. Como deseara Pablo VI, la Iglesia ha de hacerse palabra y coloquio (*Ecclesiam suam* 60). Ello le llevará a desandar los caminos de los monólogos superpuestos, de la intolerancia ante la ambigüedad, de la seguridad instantánea de que está en la verdad absoluta, que son sendero seguros hacia el fundamentalismo (G. A. Arbuckle, 88). En los últimos tiempos se ha afinado en la Iglesia la costumbre de que cada vez que se proclama una verdad ética se manifiesta un parecer de la comunidad creyente: *"Hablamos para los creyentes"*, se suele apostillar, cuando alguien interpela la doctrina con argumentos. De este modo se debilita la voluntad de verdad y se consagra la razón mutilada, que sirve sólo para los miembros del propio grupo. Con esta práctica eclesial que quiere defender lo católico, la Iglesia se acerca peligrosamente a lo sectario.

Hay razones del Espíritu del Logos para emprender otros caminos: Cristo está allí donde empieza a amanecer el "logos" de la realidad (san Justino). Hablar católicamente en estos tiempos de privatización de la razón será crear palabras y signos, símbolos y motivaciones que hablan de lo real, buscar la belleza de Dios en los pliegues de la realidad y celebrar la verdad en diálogo permanente con los que dudan niegan o buscan; será recuperar la argumentación, transitar por la razón compartida, apostar por

la búsqueda, indagar más que declarar, guardar un silencio cualificado en lugar de emitir palabrería, explorar más que explicarse. Esta ruta llevará a que la Iglesia recupere la humildad de la propuesta, la modestia de la búsqueda, la convicción del hallazgo para explorar de este modo una Verdad que permanentemente trasciende a todos, incluida ella misma. Su contribución abrirá un nuevo espacio de encuentro de la Iglesia con la sociedad europea, y permitirá un mayor aprecio a su aportación a la construcción del espacio público de la razón.

5. La rehabilitación del sujeto burgués y recreación de la laicidad

La razón configuradora de nuestras sociedades europeas ha abandonado los afectos y se ha distanciado de los símbolos para adentrarse por los caminos de la abstracción y las generalidades. La razón se ha convertido en un espacio frío y objetivo a costa de matar el sentimiento. Su patología radical es *la apatía* que contamina nuestra cultura hasta el punto de ignorar el nombre y la individualidad de los seres humanos y convertirlos en objeto. Este camino hacia la barbarie comenzó cuando el vecino del tercero dejó de ser Helmut para convertirse en judío. Y ha llegado hasta nuestros días, por ejemplo, cuando Tariku que se muere de hambre en un infierno en el mapa, es una cifra estadística en los informes del PNUD; cuando se emiten tarjetas de identidad vasca y Pedro, el barrendero del pueblo, pasa a ser extranjero; o cuando se bombardea a talibanes y se ignora que allí estaba Omar y sus seis hijos.

La Iglesia católica padece esta contaminación. Su estrategia pastoral de combate contra las ideologías abstractas nihilistas, secularizantes y ateas, y contra las propuestas morales subjetivistas e hedonistas, la ha llevado a olvidar que su gran tarea consiste en entender y hablar al corazón herido de los seres humanos¹⁴ y cobrar carne en el mundo de las

14 "Al decir que la Iglesia ha de ser una institución moral, pero no moralizante, el deseo de que no moralice no pretende atenuar el imperativo de exponer con decisión y claridad el mensaje de Cristo incluso en sus exigencias morales. Uno está moralizando cuando expone las normas de comportamiento moral de un modo desabrido y doctrinario, indignándose por la inmoralidad del mundo, sin referirlas realmente a la experiencia íntima de su esencia que tiene el hombre, sin la cual los principios del llamado derecho natural, por su misma condición, en realidad no le obligan actualmente; está moralizando cuando los principios morales no quedan referidos al núcleo íntimo del mensaje cristiano, que es el mensaje del espíritu vivo, el mensaje de la liberación de una ley meramente externa, el mensaje de amor que, cuando se impone, no está ya sometido a ninguna ley. Ante todo y sobre todo hemos de dar noticia al hombre de hoy del íntimo, radiante y liberador misterio de su existencia, que salva de la angustia y la autoalienación y al cual nosotros llamamos «Dios». Al menos una vez tenemos que mostrar al hombre de hoy el comienzo del camino veraz y concreto que le lleva a la libertad de Dios. Si el hombre no ha hecho ni siquiera inicialmente la experiencia de Dios y de su Espíritu, que libera de la culpa y de la angustia vital más profunda, no tenemos por qué mani-

libertades personales. Muchas de las zonas vitales de la Iglesia han dejado de ser territorios cruzados por sentimientos, para convertirse en invernaderos de afectos: cuanto más impasible, más sacerdotal; cuanto más distante, más fiel; cuanto más solitario, más virtuoso; cuanto más riguroso, más verdadero; cuanto más programado, más evangelizador, etcétera.

festarle las normas morales del cristianismo. No podría entenderlas; a lo más le podrían resultar causa de coerciones más radicales y angustias más profundas. Cuando el hombre no está auténtica y personalmente ante Dios (y esto no se logra a base de un poco de adoctrinamiento externo sobre él) quizá pueda entender aún que las infracciones de determinadas normas morales son inadecuadas con relación a la esencia concreta del individuo y la sociedad, pero no puede entender ni hacerse cargo de lo que el cristianismo quiere decir al hablar del pecado y de la culpa ante Dios. Si se piensa esto, uno podrá muy bien ser de la opinión de que en la predicación de la Iglesia se moraliza demasiado. La moral cristiana auténtica se refiere al hombre, le defiende a él, y su historia concreta surge del núcleo de la esencia humana, de ese núcleo en que el Espíritu de Dios está vivo con su exigencia interna. La moral cristiana no debe suscitar la impresión de que sus exigencias son una limitación del hombre por una arbitrariedad legislativa de Dios, son una ley externa al hombre que, mirada desde él, podría igualmente ser de otra forma. Si en el hombre de hoy surge la impresión de que la moral cristiana se ocupa de intimar esas leyes, que no representan la plasmación concreta del impulso interior del Espíritu de Dios que libera al hombre, queda de manifiesto que en nuestra predicación estamos moralizando y no predicamos realmente la moral cristiana tal como debía hacerse [...]. De aquí que también la Iglesia esté a menudo perpleja en muchas esferas de la vida humana, cuando se le demandan no sólo normas generales y abstractas, sino concretas e inmediatamente aplicables. Si a pesar de ello actúa o actuase como si poseyese siempre y para cada caso esas normas inmediatamente aplicables, lo único que hace es perder crédito ella misma, porque parecería entonces simplificar terriblemente la vida. La afirmación de que la Iglesia debe dejar de dar esas recetas baratas de pequeños clérigos que viven al margen de la auténtica vida de la sociedad y la cultura moderna, y remitir esas decisiones a la conciencia individual, puede parecer en muchos casos simplista y precipitada, incluso puede que en realidad con el término «conciencia» defienda la arbitrariedad subjetivista, que no tiene nada que ver con una conciencia autocrítica, responsable ante Dios y temerosa de la auténtica culpa como posibilidad real; pero fundamentalmente, si se entiende bien, esa exigencia es muchas veces verdadera. Bien entendida, significa no la retirada del cristianismo y de la Iglesia del terreno de la moral, sino un cambio de finalidad muy importante en la predicación cristiana; su deber es formar la conciencia y no primariamente con un adoctrinamiento casuístico material que se mete en detalles cada vez más concretos, sino suscitando la conciencia y educándola para una decisión autónoma y responsable en las situaciones concretas, complejas y no racionalizables por completo, de la vida humana. [...] Es de presumir que las decisiones morales, incluso de los cristianos, seguirán divergiendo materialmente en muchas cuestiones concretas; pero, pese a esa diversidad, vendrían sustentadas en justicia y amor por una responsabilidad ante Dios ya ante la dignidad humana, y quizá en cosas realmente importantes para la existencia del hombre y su dignidad se lograría más concordancia que si, a base de moralizar y perdiendo credibilidad, se quisiera salvar la moral mediante una casuística cada vez más detallista, que habría de tener vigencia universal. [...] Dios no nos quita nuestros problemas mundanos, no evita nuestras perplejidades. Por eso no se debería actuar en la Iglesia como si realmente lo hiciese. En último término, incluso el recurso a Dios nos empuja a una perplejidad última. Pues él es el misterio incomprensible que nos prohíbe considerar como la luz eterna cualquier claridad de nuestro propio ser. Sólo se acaba con esta perplejidad última cuando en el santo «agnosticismo» de la capitulación ante Dios uno se entrega con esperanza y amor a ese Dios incomprensible, el cual nunca ha asumido la garantía de que en cuanto uno se pone a buenas con él todas las cuentas de su vida quedan liquidadas” (K. Rahner 1974, 84-88).

El Espíritu del Dios encarnado (Lc 1,26-38) ofrece razones para emprender otros caminos eclesiales. Rutas que busquen denodadamente el corazón humano como la puerta de entrada en la sociedad. El Espíritu de la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-20) consagra la razón compasiva y suscita itinerarios que conducen a la mesa compartida, contactan con el impuro (dejarse tocar por el otro y atreverse a tocar al otro), aproximan empática, anonadada y solidariamente a los pobres, hacen de las fronteras lugar de conexión y relación recíproca con las mujeres, los pecadores y los extraños, y anuncian la presencia de la gracia divina en los pliegues de la historia humana.

Estas rutas de la Iglesia contribuirán a la rehabilitación del sujeto burgués: éste se transformará de consumidor en productor, de reproductor de consignas en actor, de ciudadano siervo en miembro de comunidades autónomas voluntarias (J. R. Capella). La influencia sacramental de la Iglesia liberará al ciudadano burgués del individualismo posesivo que lo esclaviza, transformándolo en un sujeto configurado por el personalismo solidario (R. Díaz-Salazar, 306).

Este nuevo rumbo eclesial también encarará sin ambigüedades la fisonomía de la laicidad: es decir, la autoridad de la conciencia, la libertad religiosa y la libertad cultural. Pero el viaje eclesial cuidará de no encallar en el bancal de sus arrecifes: la pasividad o neutralidad ante la barbarie, la privatización y la indiferencia cultural. La Iglesia impulsada por el Aliento de Dios, cuya verdad es hacer justicia a las víctimas, debiera aventurarse por rutas casi sin abrir por nuestra sociedad que recrean la laicidad: la del coraje y la convicción tolerante, la de la recuperación de las sabidurías históricas espirituales, la del valor inalienable de cada cultura. En una palabra, la ruta de un "nosotros" inclusivo que no renuncia a escuchar los dolores del mundo y en ellos el sufrimiento kenótico del Espíritu de la Vida.

6. La globalización alternativa de las fuerzas de la vida

La cultura europea participa de la "cosmología" occidental, cuyas características según J. Galtung son entre otras las siguientes: el dominio sobre la naturaleza, un "yo fuerte", estructuras verticales entre las clases y géneros, la división del mundo entre centro y periferia y un concepto atomista-deductivo del saber. Como he repetido en otras ocasiones, el drama de esta cultura imperial idólatra consiste en organizar el orden mundial "como si los pobres no existieran", sin percatarse de que "fuera de los pobres no hay salvación"¹⁵. Vincular el futuro de la humanidad al

15 Juego aquí con dos expresiones. La primera de ellas recrea una famosa fórmula de D. Bonhoeffer: "Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo etsi deus non daretur" (cf., *Resistencia y Sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Esplugues de Llobregat, 1969, 209). Con ella quería recordarnos cómo la autonomía del mundo provocada por la modernidad era querida por Dios: "El

destino de los pobres se ha hecho una oportunidad histórica, que el neoliberalismo no sabe o no quiere reconocer y por ello mismo sus propuestas de futuro no hacen camino, sino que encierran a la humanidad en las aporías del viejo orden presente¹⁶.

La Iglesia desde la era constantiniana ha recorrido los caminos de colaboración y tutela con los regímenes políticos y de consenso con el capitalismo durante el periodo de la más o menos regulada economía social de mercado. En la hora presente la sabiduría del Espíritu "padre amoroso del pobre" enseña a su Iglesia a transitar por otros senderos. A una Iglesia que se sustenta en gran medida por el patrocinio de individuos bien comidos, ya no le basta con que sus dirigentes recorran el camino de la austeridad para cumplir con las condiciones eucarísticas (1 Cor 11, 17-34). Necesita recorrer colectivamente un camino de despojamiento y empobrecimiento que la aproxime lo más posible a la comunión de vida con los pobres. La Iglesia ha aprendido de su Señor que la salvación escatológica del Dios amigo de la Vida está vinculada al destino y a la causa de los insignificantes de la tierra. Ir, caminar constantemente hacia los diversos territorios en los que acampan constituye el alma de su vocación de sacramento de Fraternidad en un mundo cainitizado por el poder fratricida de los mecanismos perversos y las estructuras de pecado. Si las comunidades católicas europeas quieren ser hoy fieles al mandato de Jesús ("*haced esto en memoria mía*") habrán de ponderar debidamente las diferencias que se dan entre la muchedumbre ingente de hombres y mujeres que no tienen ni panes, ni peces que llevarse a la boca, y los discípulos de las iglesias europeas que, además de tener pan y vino, acumulan bienes materiales sin tener en cuenta las necesidades de los empobrecidos de este mundo. Y con la ayuda del Espíritu dador de Vida emprenderán aquellas rutas que les permitan comer el pan y beber la copa apreciando el cuerpo del Señor que son los pobres. Si no comparte con ellos su mesa ni comerá responsablemente la cena del Señor, ni cum-

Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente" (Ibid. 210). Mi fórmula pretende señalar que toda aspiración de un nuevo orden internacional que funcione con independencia de los países pobres (como "si los pobres no existieran") es inhonesta, pero además está condenada al fracaso y no traerá la salvación para nadie. Y con este fin la he vinculado al viejo adagio "*fuera de la iglesia no hay salvación*", transformado en "*fuera del mundo no hay salvación*" por E. Schillebeeckx (cf., *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, 1989). Por mi parte he prolongado esta relectura hasta concentrarla en aquella parte del mundo, las víctimas del viejo orden mundial, por cuyo futuro realmente humano y democrático pasa necesariamente cualquier otro nuevo orden y en cuyo presente se encuentra kenóticamente actuante la salvación escatológica de Dios.

- 16 "Será necesario abandonar una mentalidad que considera a los pobres –personas y pueblos– como un fardo o como molestos e importunos, ávidos de consumir lo que otros han producido [...]. La promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad entera" (CA 28).

plirá con su misión de ser un hogar para los que no tienen patria. En su viaje hacia un futuro alejado del gueto, la Iglesia católica europea va a depender más de su servicio, gratuito y a fondo perdido, a las necesidades de la humanidad que de la inteligencia, sensatez o capacidad política de sus preladados y dirigentes; y va a necesitar más caminar hasta las más extremas situaciones de perdición y caída del hombre para estar a su lado que poseer potentes medios de comunicación al servicio de su voz.

Estos nuevos itinerarios del Espíritu tienen el precio de la cruz, que es donde Jesús de Nazaret tiene los mayores problemas con los miembros de su Iglesia. En los sistemas de dominación como el nuestro el conflicto directo con las fuerzas que lo sostienen trae necesariamente desventajas. No pocas veces hasta el extremo de la pérdida de la propia vida. La prudencia del Espíritu de la Vida aconseja a la Iglesia que emprenda caminos de resistencia con el viático de la sabiduría apocalíptica que contempla los pies de arcilla de los sistemas imperiales. Itinerarios para la construcción de pequeñas células de solidaridad. Este tipo de itinerarios, a pesar de su pequeñez y debilidad, representan hoy la contribución central de la Iglesia a la tarea de construir un mundo más humano y globalizador de la vida (U. Duchrow, 222-223).

7. La nueva ecumene de la humanidad

La cultura occidental europea y la Iglesia comparten el desafío de ser capaces teórica y prácticamente, de reconocer a los "otros" en su *diferencia*. La diversidad cultural y los procesos de globalización deberían mantener una interrelación de manera creativa. Sin embargo la globalización fáctica en los campos de la economía, la técnica y los medios de comunicación nivela y destroza las diferencias culturales, y no parece ser más que una repetición de la colonización occidental (M. Eckolt, 309). Nuestro mundo europeo necesita una revitalización, que le

Nuestro mundo europeo necesita caminar hacia una cultura mundial de la fraternidad a través del reconocimiento de los derechos del otro (igualdad) y el respeto de nuestra diversidad (libertad)

permita caminar hacia una cultura mundial de la fraternidad a través del reconocimiento de los derechos del otro (igualdad) y el respeto y profundización de nuestra diversidad cultural (libertad). Solamente así se alcanzará la realización del viejo mito de la ciudadanía universal, cuya construcción se ha convertido hoy en una cuestión de supervivencia para toda la humanidad. La Iglesia por su alianza con la "ideología colonial" del siglo XVI en su penetración misionera es desde entonces cómplice de estas actitudes occidentales hacia "lo ajeno". La Iglesia practicó una teodicea beligerante, centrada en los intereses de Europa, que justificaba los estragos y acabamientos de aquellos pueblos indígenas. Todo ello significó la desestructuración simbólica de las culturas y de las religiones de ultramar. Prácticamente emitió un juicio negativo sobre las posibilidades intelectuales y morales

de las poblaciones autóctonas (LL. Duch, 366-374). Ya Bartolomé de Las Casas calificó los atropellos de la conquista de "*escándalos e infamias de nuestra fe*".

El Espíritu de Pentecostés ampara la transición de una Iglesia eurocéntrica y olvidada del "otro" a una Iglesia universal y culturalmente policéntrica (J. B. Metz). La Iglesia está invitada a emprender el camino hacia lo "ajeno" de la misma forma que lo hizo en su primera expansión misionera. Así como entonces el encuentro con lo "ajeno" (el mundo greco/romano) se convirtió para ella en una dinámica que le condujo a lo "propio", hoy el encuentro con otras tradiciones culturales y religiosas fundará su "nueva catolicidad". Nuevos sujetos están irrumpiendo en la Iglesia y haciendo oír sus voces en la búsqueda de la verdad del ser humano y del Evangelio: los pobres, las mujeres, las culturas indígenas y extrañas a la cultura occidental. Nuevos sujetos de "la profecía ajena" (en contextos poscristianos y en religiones no cristianas) confrontan hoy a la Iglesia católica con lo que le es "propio" justamente a partir de lo "otro" y de lo "extraño". Este camino, superador del eurocentrismo, no subsume al otro en lo propio sino que lo reconoce en su peculiaridad y singularidad. De esta andadura eclesial y misionera, que soporta la noche, porque el amor sabe de la cercanía del amado (Cant 3, 1-4), cabe esperar el renacimiento de la Iglesia en nuevas formas que encarnen el cambio Iglesia/mundo iniciado por el Vaticano II, y de una nueva forma de universalidad que camina hacia una "nueva *ecumene*" (M. Eckolt, 304-317).

8. *El contrafuego de la esperanza*

La caída del comunismo parece haber arrastrado consigo no sólo al socialismo real, sino a la pretensión utópica de poner fin de una vez por todas al mal y a la injusticia de la historia. El final del mito de la revolución debiera dar fuerza concreta a los ideales de justicia que ese mito había expresado con potencia, pero pervertido con su absolutización e instrumentalización; tendría que proporcionar más paciencia y tesón para perseguirlos y por lo tanto mayores probabilidades de realizarlos. El final de esos mitos pudiera haber aumentado la fuerza de aquellos ideales, precisamente porque los libera de la idolatría mítica y totalizante que los había vuelto rígidos. El mundo no puede ser redimido de una vez para siempre y cada generación tiene que empujar, como Sísifo, su propia piedra, para evitar que ésta se le eche encima aplastándole.

Debiera, pudiera... Pero no es así. Europa se deja acunar por el desencanto y la melancolía en un tiempo que necesita también de la utopía. Utopía significa no rendirse a las cosas tal como son y luchar por las cosas tal como debieran ser; saber que al mundo le hace buena falta que lo cambien y lo rediman. Utopía significa no olvidar a los millones de personas que perecieron a lo largo de los siglos a causa de violencias indecibles y que han sido sepultadas en el olvido. La utopía da sentido a la

vida, porque exige, contra toda verosimilitud, que la vida tenga un sentido. Utopía y desencanto, antes que contraponerse, tienen que sostenerse y corregirse recíprocamente. El final de las utopías totalitarias sólo es liberador si viene acompañado de la conciencia de que la redención, prometida y echada a perder por ellas, tiene que buscarse con mayor paciencia y modestia, sabiendo que no poseemos ninguna receta definitiva, pero también sin escarnecerla.

Desencanto significa saber que la parusía no tendrá lugar, que nuestros ojos no verán al Mesías, que el próximo año no estaremos en Jerusalén, que los dioses se han exiliado. Quienes creen que el encanto es algo fácil, son fáciles presas del cinismo reactivo cuando el encanto revela sus grietas o deja de manifestarse. En el desencanto, como en una mirada que ha visto demasiadas cosas, se da la melancólica conciencia de que el pecado original ha sido cometido, de que el hombre no es inocente. Pero se da también la conciencia de que el mundo de vez en cuando es tan encantador como el Edén, de que los hombres débiles y malvados son también capaces de generosidad y amor, de que un cuerpo efímero y mortal puede ser amado con pasión. El desencanto, que corrige a la utopía, refuerza su elemento fundamental, la esperanza. La esperanza no nace de una visión del mundo tranquilizadora y optimista, sino de la laceración de la existencia vivida y padecida sin velos, que crea una irreprimible necesidad de rescate. El mal radical exige que lo escrutemos hasta el fondo, para poderlo afrontar con la esperanza de superarlo. La esperanza es un conocimiento completo de las cosas. No sólo de cómo éstas aparecen y son, sino también de aquello en lo que se tienen que convertir para conformarse a su plena realidad aún no desplegada, a la ley de su ser. Se identifica con el espíritu de la utopía y significa que tras cada realidad hay otras potencialidades que hay que liberar de la cárcel de lo existente (C. Magris, 11-17).

La esperanza no nace de una visión del mundo tranquilizadora y optimista, sino de la laceración de la existencia vivida y padecida sin velos, que crea una irreprimible necesidad de rescate.

Durante demasiado tiempo la Iglesia católica ha protagonizado su itinerario por las sociedades europeas en torno al discurso moral y al debate doctrinal. Es tiempo de que recupere el camino de la esperanza que la constituye. El Espíritu de la Promesa (cf., Ef 1,13) que la ha sellado, le recuerda que Él es la garantía de su cumplimiento permanente en la historia: dotándola de posibilidades inéditas de futuro (cf., Jn 3,1-8; Rom 8, 15-17), aunque con sus gemidos en ella esté anunciando el parto doloroso de una realidad nueva ya incoada, pero que todavía está a la espera de nacer plenamente (cf., Rom 8,23). Al mismo tiempo el Espíritu del Crucificado le desbarata definitivamente cualquier entusiasmo o fe ciega en el éxito histórico de los proyectos humanizadores, incluso del suyo propio. En la memoria histórica de la Iglesia está inscrita la experiencia traumática pero salvífica de los primeros cristianos: esperaban durante sus vidas

la parusía, el retorno del Salvador que les había sido prometido, la llegada del Paráclito, el Espíritu de la consolación, pero no llegó el día. No les fue fácil aprender aquella lección. Desilusionados tuvieron que resistir a la decepción y entender que no se trataba de un mentís, sino de un aplazamiento de la salvación. O quizás mejor, de la revelación de que la salvación no llega una vez para siempre sino que está siempre en camino, hasta el final de los tiempos. En este conocimiento, aunque pueda parecer paradójico, se apoya el valor de la esperanza cristiana.

Ofertar esta esperanza a los ciudadanos y ciudadanas de la sociedad europea es algo así como suministrarles un cortafuegos potentísimo en un mundo en llamas. La Promesa, gracias a Jesucristo y a su Espíritu, es una dimensión de la realidad y la esperanza, una virtud teologal además de pasión animal y hábito humano. Aquélla se ha convertido en el motor, el

En medio de las zozobras y perplejidades del presente, el Espíritu sigue impulsando y haciendo posible historias empeñadas en la construcción de un futuro abierto de vida y fraternidad para esta humanidad

motivo, el resorte y el tormento de la historia, y ésta en la forma fundada de un vivir humano. En los albores del siglo XXI la historia de la Promesa continúa e impide la caída generalizada de los seres humanos en los brazos de ese pragmatismo ciego que practi-

ca la actual ideología de la inevitabilidad, provocando movimientos de resistencia y brotes de insatisfacción por doquier. Eso que comúnmente llamamos lo real nos limita, nos sostiene, nos impulsa, nos da alas, pero no nos basta. La inteligencia humana inventa sin parar *posibilidades reales*, que no son fantasías de iluminados, sino ampliaciones que la realidad admite no sólo porque nosotros la integramos en nuestros proyectos, sino porque Dios la ha asumido amorosa y gratuitamente en el suyo propio: "ser todo en todos" (cf., 1 Cor 15, 28).

En medio de las zozobras y perplejidades del presente, el Espíritu sigue impulsando y haciendo posible historias empeñadas en la construcción de un futuro abierto de vida y fraternidad para esta humanidad. En plena crisis del futuro el Espíritu está emplazando a que la trayectoria vital de la Iglesia de este modo se convierta en relato de salvación para los hombres, y se acredite así como una religión que prepara el camino al "Dios que llega".

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *¡Vamos a recuperar la alegría! Análisis y toma de postura ante la situación sociopolítica y religiosa española*, Madrid 2005.
- G. A. Arbuckle, *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Santander 1998.
- H. U. v. Balthasar, *Casta meretrix* en *II Sponsa Verbi*, Madrid 1964.
- Y. Congar, "Pecados y miserias de la Iglesia", en J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *MySal IV/I*, Madrid 1973, pp. 482-485.
- R. Blázquez, *La Iglesia del concilio Vaticano II*, Salamanca 1988.
- R. Díaz-Salazar, *La izquierda y el cristianismo*. Madrid, 1998.
- LL. Duch, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, 1995.
- U. Duchrow, "Alternativas cívico-sociales ante la globalización en Europa occidental y el papel de las Iglesias", en R. Fornet-Betancourt, *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid 2003, 209-223.
- M. Eckolt, *La cultura como nuevo «lugar teológico»* en *Ibid.*, 301-317.
- J. García Roca, "Las rutas que no se navegaron. Memoria de los silencios", en *Noticias Obreras*, núm 1386 del 16 al 30 de junio de 2005, 19-26.
- O. González de Cardedal, *Historia, hombres, Dios*, Madrid 2005.
- J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, Santander 1984.
- D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.
- P. Hünermann, "El «texto» pasado por alto. Sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II", en *Concilium* 312 (2005), pp. 139-159.
- M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca 1996.
- H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona 1968.
- P. Loidi, *Subiendo a Jericó. Visión solidaria de la fe cristiana*, Madrid 2005.
- H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1961.
- C. Magris, *Utopía y desencanto*, Barcelona 2001.
- J. Moingt, "La pasión de la unidad", en *Concilium* 271 (1997), pp. 590-592.
- J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978.
----- *El Espíritu de la Vida*, Salamanca 1998.
- J. Perea, "La relación entre clérigos y laicos en el País Vasco. Notas metodológicas para orientar un proyecto de investigación", en Fac. de Teología de Vitoria y Deusto, *Congreso de Teología. Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Bilbao 1990, pp. 251-277.
- J. Ratzinger, *El Nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972.
- J. Ratzinger/V. Messori, *Informe sobre la fe*, Madrid, 1985.
- K. Rahner, "La Iglesia de los pecadores" y "La Iglesia pecadora según los decretos del segundo concilio Vaticano", en *ET VI*, Madrid 1969[A], pp. 295-313 y 314-337.
----- "No apaguéis el Espíritu", en *ET VII*, Madrid 1969[B], pp. 84-99.
----- *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974.
- J.M.R. Tillard, *Carne de la Iglesia. Carne de Cristo. En las fuentes de la ecclesiología de comunión*, Salamanca 1994.
- F. Javier Vitoria, "La nueva evangelización de Europa", en *Iglesia Viva* 159 (1992), pp. 303-326.
----- "Sociedad española e iglesia católica" en *Iglesia Viva* 192 (1997), pp. 67-91.
- E. Wainwright, "Nuevo arrojido de la imaginación religiosa: 'Dios' en la teología feminista", en *Concilium* 209 (2001), 111-122.