SUMARIO

ESTUDIOS

- **Europa y el cristianismo. Un diálogo entre la libertad y la gracia.**
  Ángel CORDOVILLA 85
- **Las dificultades de la fe cristiana en Europa.**
  Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA 99
- **Pistas para un proyecto de las iglesias cristianas en Europa.**
  Martin MAIER, SJ 111
- **¿Cómo ser minoría y (no) morir en el intento? La Iglesia europea, entre el diálogo y el contraste.**
  Daniel IZUZQUIZA, SJ 125

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Balance de un año de movilizaciones contra la pobreza.**
  Miguel GONZÁLEZ MARTÍN (de «Alboan») 139

DIÁLOGOS URGENTES

- **2. El diálogo en el interior de la Iglesia.**
  María José ARANA, RSCJ 143

LOS LIBROS

- **Recensiones** 157

PRESENTACIÓN

IGLESIA Y CRISTIANISMO EN EUROPA

El reciente debate sobre la inclusión o exclusión explícita del cristianismo entre las raíces que configuran la identidad de Europa en el texto del azaroso Tratado de Constitución Europea, resuelto finalmente de forma negativa, puede ser una imagen simbólica del futuro que aguarda a la fe cristiana en nuestro continente. Sin que nadie con un mínimo nivel cultural niegue la enorme influencia de la tradición religiosa judeocristiana en la conformación cultural de Occidente (junto a la herencia grecolatina y la enorme aportación del Renacimiento y la Ilustración), muchos parecen relegar cada vez más ese influjo, particularmente en su dimensión estrictamente religiosa, al glorioso pasado. El cristianismo y sus realizaciones intelectuales, éticas, artísticas y sociales son admiradas, como ocurre en «Las edades del hombre»; pero muchos de nuestros conciudadanos las consideran como pertenecientes a una «edad dorada, aunque ya superada por los tiempos».

¿Vivimos en un continente cristiano, como solía recalcar Juan Pablo II, o en el de la indiferencia religiosa por excelencia? ¿Estamos a punto de ver nacer un nuevo cristianismo sucesor del cristianismo premoderno, como lo ha denominado Andrés Torres Queiruga, o somos «los últimos cristianos», como titulaba provocadora e incisivamente Tillard en un artículo prospectivo que ha dado la vuelta al mundo? Preguntas inquietantes y radicales para quienes creemos en Jesús de Nazaret y seguimos convencidos de que el Evangelio, como ha expresado magníficamente Julio Lois, «es un don formidable que nos fecunda, nos humaniza, nos libera, nos responsabiliza con la mejores causas y nos identifica con lo mejor de nosotros mismos».

Como ocurre con frecuencia, los datos parecen avalar distintas interpretaciones sobre la siempre compleja realidad. Quien lea las páginas de los periódicos pensará que las cuestiones religiosas preocupan profundamente a la

sociedad española: financiación de la Iglesia; matrimonio de homosexuales; clase de religión; polémica en torno a la laicidad del Estado; raíces religiosas de la violencia terrorista; debate ético en torno a la manipulación genética; escándalos del clero; problemas de convivencia entre los fieles de distintos credos; etc. Las manifestaciones multitudinarias de creyentes en acontecimientos como la muerte de Juan Pablo II o la última Jornada Mundial de la Juventud de Colonia parecerían mostrar la vitalidad de las Iglesias europeas. Los implacables estudios sociológicos sobre la religiosidad de los jóvenes y la experiencia cotidiana que todos tenemos en relación con el envejecimiento notabilísimo de nuestras comunidades eclesiales (rurales y urbanas, consagradas y laicas, tradicionales y progresistas) nos conducen a valoraciones mucho más pesimistas con respecto a la presencia de lo cristiano en las sociedades europeas a corto y medio plazo.

Pero más allá del pesimismo o del optimismo, del providencialismo o del voluntarismo, parece necesario, sobre todo, analizar y comprender, para poder dar una respuesta creativa a una situación de verdadera crisis para el cristianismo tradicional. Las Iglesias no podemos eliminar los influjos que se derivan de un profundísimo cambio sociocultural, que, desde una perspectiva evangélica, tiene aspectos tanto positivos como negativos; pero sí podemos e incluso, por fidelidad a Jesús y su Espíritu, debemos ofrecer una propuesta cristiana adecuada a los nuevos tiempos.

En este marco se encuadran las colaboraciones del presente número de SAL TERRAE de *Ángel Cordovilla, Luis González-Carvajal, Martin Maier* y *Daniel Izuzquiza,* que, entre otras, tratan de responder a preguntas como ¿qué significa que Europa es cristiana?; ¿cuáles son las causas de que el cristianismo se encuentre en Europa en *horas bajas*?; ¿cómo pueden situarse y actuar las iglesias cristianas y los propios cristianos en Europa?

ST 94 (2006) 85-98

ESTUDIOS

Europa y el cristianismo.
Un diálogo entre la libertad y la gracia

Ángel CORDOVILLA*

I

El consenso, a la hora de exponer de forma histórica los pilares fundamentales sobre los que se ha construido y sostenido la casa que llamamos «Europa»[1], se torna en agria discusión cuando se trata de establecer su actual y verdadera identidad, ya que al clarificar ésta estamos afirmando de forma implícita cuáles son las realidades que hay que tener en cuenta para que Europa siga siendo y existiendo como tal en el futuro. La pregunta por la identidad y las raíces vivas de Europa no se plantea, por tanto, desde un puro interés histórico, sino por el deseo de decidir y determinar qué queremos que sea esta realidad en el futuro. Desde aquí tenemos que entender el debate en torno a la cuestión de si el cristianismo pertenece o no a la identidad de esa realidad cultural, histórica y geográfica que conocemos como «Europa». ¿Podemos considerar el cristianismo como uno de los suelos nutricios de los que se alimenta en el presente y como uno de sus necesarios impulsos vitales en el futuro? En realidad, la pregunta por las raíces cristianas de Europa es la pregunta por el cristianismo como tal: si éste pertenece a un hecho del pasado que más o menos hay que saber soportar y conservar como reliquia histórica en nuestras actuales sociedades demo-

* Sacerdote. Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <acordovilla@teo.upcomillas.es>.

1. Se han resumido en tres: la tradición clásica, el hecho bíblico y la modernidad. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia, hombres, Dios,* Madrid 2005, 124.

críticas o si es una realidad con la que hay que contar en el futuro, por su capacidad de alumbrar y fecundar nuevas formas de vida.

Europa no es el cristianismo, y el cristianismo no es Europa. Pero en la relación mutua entre ambas realidades han surgido un cristianismo europeo y una Europa cristiana que ya es imposible ignorar, tanto para Europa como para el cristianismo. Esta relación podemos definirla como fecunda y dramática para ambas. Aquí no intentamos ofrecer un estudio exhaustivo sobre la historia de esta relación, cuyo inicio simbólico podemos situarlo en la narración que hace Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles del inicio de la misión de Pablo en el continente europeo al decidir ir a Macedonia, impulsado por el Espíritu (Hch 16,9), y en la exhortación apostólica de Juan Pablo II *Ecclesia in Europa* (2003), como uno de sus últimos episodios. En ese arco que recorren dos mil años de historia podemos mencionar los siguientes momentos importantes y decisivos:

a) El *diálogo* y la *confrontación* del cristianismo nacido en un contexto judío ante la razón griega y la cultura romana. Nombres como los de Justino, Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Clemente de Alejandría, etc., entre los más destacados, son testigos cualificados de esta fecunda relación que se realizó entre la afirmación de la identidad e irreductibilidad del cristianismo a la cultura circundante y la intrínseca y profunda relación que existe entre ambas.

b) El cristianismo pasa, de ser una *religión perseguida* y minoritaria, a convertirse en la *religión del Estado,* favorecido por la atmósfera social. El edicto de tolerancia del emperador Galerio (311), la aceptación de este nuevo estatuto por Constantino privilegiando a las comunidades cristianas en el derecho público del Imperio, y la definitiva declaración del cristianismo como religión oficial del Estado por Teodosio (380) terminan con la historia de un cristianismo en persecución y minoría. No obstante, la rápida y profunda extensión del cristianismo en la cultura romana hay que explicarla más desde una realidad interior que desde una decisión política. El cristianismo fue acogido como el lugar donde el hombre de la antigüedad encontró realizado y consumado el deseo de verdad, la necesidad de la liberación del pecado y de la fatalidad y el deseo de santidad y transformación interior[2]. La ex-

2. G. BARDY, *Conversión al cristianismo durante los primeros siglos,* Bilbao 1961, 136-189.

pansión y el fruto del cristianismo en la antigüedad se debe a su capacidad de síntesis entre la fe, la razón y la vida[3].

c) El cristianismo como vehículo de la herencia clásica. La decadencia y caída del Imperio Romano como religión y estado que configuran la vida pública y su perduración y trascendimiento en las instituciones eclesiales, con una especial importancia de la vida monástica como heredera y transmisora del mejor humanismo clásico. Tres nombres serán decisivos para la historia posterior del cristianismo en el occidente latino: AGUSTÍN DE HIPONA, quien en su magna obra *La ciudad de Dios* elaborará una teología de la historia en la que justifica que el cristianismo no es la causa de la decadencia del Imperio, y que éste, a su vez, no depende de ningún régimen político determinado. Se trata de una visión que mejora la anterior teología de la historia de Eusebio de Cesarea. BENITO DE NURSIA, quien, al retirarse a la soledad de Subiaco cuando el Imperio estaba en proceso de desintegración, fue capaz de transmitir a través de sus comunidades monásticas lo mejor de la herencia humanista clásica (Grecia y Roma). Y el papa GELASIO I, quien con su teoría de la separación de los dos poderes (secular y eclesiástico) marcará la forma fundamental de la relación entre ambos en los siglos posteriores.

d) Un momento de extensión de la cultura europea se da con el emperador CARLOMAGNO (747-814), el cual pretende ser la expresión de la prolongación de la unidad entre imperio y sacerdocio, asumiendo el papel del antiguo emperador.

e) Un hecho decisivo para Europa es la *ruptura dentro del cristianismo* y la nueva relación que se instaura con las *«europas» diferentes.* Primero con el cisma de Oriente (1054) y el cisma de Occidente (1521), a partir de los cuales la relación entre el cristianismo y Europa se realizará de una manera diversificada en diferentes confesiones que remiten preponderantemente a diversas latitudes: la ortodoxia, sobre todo en el este de Europa, el protestantismo en el norte y el catolicismo en el sur. El cristianismo deja de ser el elemento unificador que había sido desde la época de Constantino, para convertirse en un elemento justificador de la diversidad e incluso del conflicto. En esta etapa no podemos olvidar el año 1492, con lo que significa de expansión

3. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia,* Salamanca 2005, 123-182.

de la cultura europea y del cristianismo al nuevo continente. En un momento en que se está produciendo en Europa un proceso de fragmentación interna desde la ruptura del catolicismo y el nacimiento de las diferentes nacionalidades, se da a la vez su mayor proyecto de extensión y comunicación a otras culturas.

f) El cristianismo secularizado y contestado. Si la relación entre ambas realidades nunca ha sido pacífica, con la Ilustración y la Revolución Francesa el cristianismo comienza a ser contestado. La Ilustración asume el impulso y la sustancia fundamental del cristianismo, pero se vuelve contra él como signo y expresión de una oscura época, irracional y pre-ilustrada, que hay que abandonar. Lo que comienza siendo la búsqueda de una superación del cristianismo como religión histórica y revelada, en aras de una religión racional purificada de dogmas, milagros y normas que sea capaz de superar las diferencias confesionales y las contiendas o guerras de religión, termina siendo una ruptura abierta frente al cristianismo desde la afirmación de un claro ateísmo (Nietzsche) y la necesidad de su superación. Entre el deísmo y el racionalismo propugnado por la Ilustración y el ateísmo anónimo e indiferente profetizado por Nietzsche, es necesario mencionar el proyecto utópico y secularizado de sociedad proclamado por el marxismo. Un momento decisivo en la historia de Europa, con el que el cristianismo hizo un gran esfuerzo de diálogo y confrontación. Aun siendo una crítica radical de la religión en general y del cristianismo en particular, en el marxismo todavía nos encontramos en un universo y un paradigma común, aunque secularizado.

g) Una Europa postcristiana. Sin embargo, más dificultades de diálogo encontramos hoy en lo que algunos autores han denominado *postcristianismo*[4]. La sociedad actual, especialmente la europea, hereda y asume valores, categorías, realidades que han nacido en el cristianismo, pero los arranca de su matriz originaria, transfiriéndoles otro sentido. En realidad, podemos decir que este proceso arranca fundamentalmente con F. Nietzsche y su famoso programa de transvaloración de todos los valores. Si bien en un principio se refiere fundamentalmente a la ética, no cabe duda de que tal programa afecta a la misma metafísica y, finalmente, al cristianismo en su misma raíz. La postura de sus

4. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo,* Salamanca 2000[3], 107-140.

sucesores y sus discípulos varía. Desde la petición de su necesaria desaparición, para que la maldición innata que lleva el cristianismo en sus siete pecados capitales y de nacimiento se transforme en bendición para los hombres (R. Schnädelbach), pasando por la superación de un cristianismo dogmático, ético y eclesial en un cristianismo secularizado (G. Vattimo), hasta la proposición de un «eurotaoísmo» como religión frente al mesianismo cristiano (P. Sloterdijk).

En este mismo sentido, y siguiendo al autor alemán E.-W. Böckenförder[5], Remi Brague ha hablado del *fenómeno parasitario* como hecho que explica la relación de la Europa actual con su pasado. La cultura europea contemporánea es un parásito con respecto a los logros de la antigua. Actualmente se ha roto una larga tradición que consistía en tener la conciencia de transmitir de forma renovada la herencia asumida y recibida de la tradición anterior. Este pasado podría ser considerado como un fardo o una carga; pero una carga que había que transportar y llevar a buen puerto. Hoy parece que hemos decidido tirar la carga por la borda, porque nos da la impresión de que no hay puerto al que dirigirnos[6]. La cuestión es si podrán seguir manteniéndose los mismos principios de los que ahora gozosamente disfrutamos sin tener la capacidad de fundamentarlos. ¿Puede una planta, por muy bella, fuerte y vigorosa que haya sido, vivir y mantenerse sin las raíces que la alimentan? ¿Podrán seguir siendo sostenidos, sin afirmar de forma explícita el fundamento sobre el que se fundan, los valores que hoy nos parecen irrenunciables para la sociedad, como son la dignidad de todo hombre por el hecho simple de ser persona, los derechos humanos, el matrimonio y la familia, el respeto a lo sagrado, etc.? Por eso se pide una aceptación humilde y sencilla de su propia realidad y de los fundamentos que han hecho posibles los valores y beneficios hoy adquiridos.

h) Europa y el cristianismo: una relación real y cotidiana. Pero si éstos han sido los momentos más decisivos en la fecunda y dramática relación entre cristianismo y Europa, la historia de esta relación es mucho más compleja, pues no puede ser vista exclusivamente a través de

5. «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation» (1976), en *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte,* Frankfurt a.M. 1991, 112.
6. Cf. R. Brague, «Europa zwischen Herkunft und Zukunft»: *International Katholische Zeitschrift Communio* (2005) 213-224.

unos hechos históricos concretos que, efectivamente, marcan en un determinado sentido el sentido de la historia, sino que habría que detenerse en la vida social y cultural concreta. En este sentido, tenemos que preguntarnos si se puede entender Europa sin la vida de tantos hombres y mujeres que han vivido en toda su plenitud y radicalidad el cristianismo aportando a la vida y a la cultura europeas elementos fundamentales. Por ejemplo, y sin querer ser exhaustivos en la enumeración, ¿podemos pensar y comprender Europa en la actualidad sin Agustín de Hipona, Benito de Nursia, Francisco de Asís, Buenaventura, Tomás de Aquino, Martín Lutero, Ignacio de Loyola, Francisco de Vitoria, Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Francisco de Sales, Pascal, Newman, Blondel, Schleiermacher, Edith Stein, Rahner, von Balthasar...? Y, a la inversa, ¿podemos pensar el cristianismo sin Sócrates, Platón, Aristóteles, Boecio, Pico de la Mirandola, Leonardo da Vinci, Cervantes, Descartes, Voltaire, Kant, Goethe, Hegel, Nietzsche, Marx, Heidegger...?

Incluso deberíamos preguntarnos si para contemplar esos dos milenios de fecunda relación tendríamos que fijarnos no sólo en las figuras relevantes de la historia del pensamiento europeo o de la santidad cristiana, sino en esa relación que se vive de una forma real en la vida cotidiana, como en la de tantos santos y mártires anónimos que con su sangre han sellado la autenticidad de la inculturación del Evangelio en Europa y han hecho surgir la Europa cristiana[7].

II

En segundo lugar, y con la ayuda de autores como Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, Karl Rahner, Joseph Ratzinger y Olegario González de Cardedal, me gustaría ofrecer unas notas o apuntes sobre esta relación desde una perspectiva teológica.

a) Hans Urs von Balthasar no nos ha ofrecido de forma explícita una reflexión teórica sobre esta relación. Sin embargo, su propia vida y actividad intelectual es la mejor expresión de cómo la ha entendido. Él parte de un hecho y de una convicción profunda. El hecho son los

7. E. Romero Pose, «El Evangelio de la esperanza para la nueva Europa», en (Instituto Teológico Compostelano) *Fe cristiana y futuro: fundamentos y horizontes de la cultura europea,* Santiago de Compostela 2005.

tres mil años de historia de una relación fecunda. La convicción es que el cristianismo, por la gracia de Cristo y el don del Espíritu, tiene una capacidad innata de hacer todas las cosas nuevas (Is 43,19 y Ap 21,5). Por esta razón, en un momento de crisis radical de la conciencia europea con la llegada de los totalitarismos nazi y comunista, así como la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, invita a los cristianos a vivir su tarea pastoral y su vida cristiana con una clara conciencia europeísta y universal. No basta con vivir el cristianismo en la particularidad de una parroquia o un movimiento, ni siquiera de una diócesis. Es necesario abrirse a la catolicidad intensiva y extensiva de la Iglesia, a su misión en Europa y en el mundo[8]. Como uno de los caminos posibles para la realización de ese proyecto espiritual, él mismo se dedicó a lo que llamó la «reconstrucción de una Europa espiritual» a través de las piedras miliares de la cultura y la historia europeas[9]. Nada más lejos de la intención de nuestro autor que buscar una restauración de un antiguo régimen que devolviera un papel importante a la Iglesia dentro del poder del Estado. Más bien se trata de una invitación a conocer la anchura de horizontes desde la que se ha construido la cultura europea y que es necesario recuperar cuando parece que los cimientos y fundamentos se desmoronan. En un momento así, es necesario ponerse a construir con sólidos fundamentos y anchas perspectivas, en colaboración con otros hombres y mujeres que, sin ser creyentes, participan de esta misma preocupación[10]. Los nombres de los autores que Balthasar nos ofreció en la colección dirigida por él nos hace ver claramente la anchura de su perspectiva y su propuesta, tanto por la diversidad de los autores como por sus diversas procedencias[11]. El programa de von Balthasar podríamos resumirlo en aquellas palabras que pronunció Pablo (1 Tes 5,21): «¡examinadlo todo y quedaos con lo bueno!»[12].

---

8. H.U. VON BALTHASAR, «Geleitwort», en (E. Przywara [hrsg.]) *Vier Predigten über das Abendland,* Einsiedeln 1948, 8. Cf. A. CORDOVILLA, «Europa y el cristianismo. La visión de Europa en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar»: *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 391-412.
9. ID., *Zu seinem Werk,* Einsiedeln 2000, 43. Cf. M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967),* Würzburg 2002, 11-58.
10. La estrecha colaboración que Balthasar tuvo con Konrad Farner, miembro del partido comunista, es un valioso ejemplo.
11. Sófocles, Platón, Ireneo, Goethe, Nietzsche, Novalis, Nerval, Claudel, Brecht, Buber, Huizinga, etc.
12. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit A. Schola,* Freiburg i.Br. 2001[2].

b) ROMANO GUARDINI nos dejó una bella y profunda reflexión sobre Europa con motivo de la recepción del prestigioso premio Erasmus en 1962. El título es muy conocido, ya que no sólo ha sido abundantemente citado, sino que ha servido como modelo para otros autores: *Europa, realidad y tarea*[13]. La reflexión del pensador alemán está en estrecha relación con la que, una década antes, había realizado sobre el poder. Según Guardini, es el poder como dominio del hombre sobre la naturaleza lo que define al hombre moderno. Sin embargo, este poder se ha vuelto problemático, pues puede convertirse en una amenaza para el hombre mismo. La tarea del hombre moderno en la actualidad, y especialmente del hombre europeo, no consiste en aumentar su poder sobre la naturaleza (y sobre los otros hombres y continentes) como dominio, sino en «ordenar el poder de tal forma que el hombre, al usarlo, pueda seguir existiendo como tal»[14]. Un paso decisivo en esta dirección es considerar que «el hombre no tiene el poder como un derecho propio, autónomo, sino como un feudo. El hombre es señor por la gracia de Dios y debe ejercer su dominio respondiendo ante aquel que es Señor por propia esencia. El dominio se convierte en un modo de obediencia, en servicio». En este contexto se sitúa la tarea propia de Europa y la posibilidad de su futuro: ejercer una crítica que sirva de freno a todo abuso de poder, utilizado demasiado ingenuamente como sinónimo de progreso y bienestar, y marcar la forma fundamental de ejercicio del poder sobre los demás hombres, no como autoridad y dominio soberano, sino como servicio, como «fuerza que se siente responsable de la vida, de todo lo que se llama vida»[15].

c) KARL RAHNER ha realizado una admirable profundización de la idea y la realidad de Europa desde una filosofía y teología de la historia. El teólogo alemán intenta comprender la función y la validez permanentes que ha tenido Europa en la historia de la salvación. La visión atrevida del autor de Friburgo le lleva a afirmar sin rubor que Europa ha sido providencial en relación con el cristianismo y el proyecto salvífico de Dios sobre la humanidad. Europa es un don de Dios al cristianismo como expresión de la concreción de la voluntad de autocomunicación universal de Dios y como una forma de corporalización de la

13. R. GUARDINI, «Europa: realidad y tarea», en *Obras* I, Madrid 1981, 11-27.
14. *Ibid.,* 168.
15. *Ibid.,* 25.

gracia, más allá de los límites visibles de la Iglesia. Europa se ha convertido así en un vehículo fundamental para la universalización del proyecto salvífico de Dios y, de esta forma, en un sujeto colectivo con un valor definitivo ante Dios. De forma análoga a como Israel tiene una validez permanente en la historia de la salvación, como expresión de la mediación histórica y particularidad concreta que Dios ha querido para la realización de su proyecto de salvación («la salvación viene de los judíos»: Jn 4,22), de la misma forma podemos pensar en Europa, pero en términos de universalidad. Europa es la expresión concreta de la confluencia del don y la gracia de Dios con la libertad y el trabajo de los hombres. En realidad, Rahner comprende la realidad de Europa como un ejemplo histórico y concreto de lo que, en teología, constituye la relación entre naturaleza y gracia, o creación y salvación[16].

Europa permanecerá ya como una realidad inseparable del cristianismo, y al menos en él y desde él tiene una garantía de futuro, independientemente de lo que quiera hacer Europa de sí misma, si nos fiamos de la promesa y la palabra del Señor en el Evangelio: «Yo estaré con vosotros hasta el fin del mundo» (Mt 28,18-19).

d) Según JOSEPH RATZINGER, Europa es una *herencia que obliga a los cristianos.* Quizá por esta razón y con esta conciencia nos ha ido ofreciendo su reflexión sobre Europa como teólogo, como obispo y, finalmente, como Papa. Él nos ha dejado su visión de Europa intentado responder a las cuestiones más apremiantes que la cultura europea proponía al cristianismo. Aunque esta aportación a la idea de Europa la ha realizado al hilo del tratamiento de otros temas teológicos, la relación entre Europa y el cristianismo puede ser comprendida desde tres campos diversos, aunque íntimamente relacionados[17]. Nos muestra la fecundidad de su relación y el peligro que tiene para Europa el querer anular el otro polo de la relación asumiendo su sustancia, pero eliminando sus raíces. En primer lugar, la relación entre la fraternidad cristiana y su posterior secularización mediante la Ilustración y el marxis-

16. K. RAHNER, «Zur Theologie des Abendlandes», *Lexikon für Theologie und Kirche* 1, en ID., *Enzyklopädische Theologie, Sämtliche Werke* 17/1, Freiburg/Zürich/Wien 2002, 87-90; ID., «Die Frage nach der Zukunft Europas», en (F. König – K. Rahner) *Europa. Horizont der Hoffnung,* Wien/Köln 1983, 11-34. Cf. A. CORDOVILLA, «Europa y el cristianismo», 391-412.
17. Cf. E. ROMERO POSE, «El pensamiento sobre Europa del cardenal J. Ratzinger»: *Revista Española de Teología* 65 (2005) (en prensa).

mo. En segundo lugar, la relación entre la verdad como fundamento último y necesario de la libertad del hombre y de la justicia en la sociedad. Finalmente, la relación entre la fe y la razón, en la necesidad de que volvamos a vivir en Europa lo que fue la clave de la expansión del cristianismo en el Imperio Romano, la simplicidad a la hora de saber unir fe, verdad y vida. Ratzinger, asumiendo el magisterio de Juan Pablo II, ha insinuado repetidas veces que Europa, si desea tener futuro, tiene que aceptarse nuevamente a sí misma, de forma crítica y humilde, en los pilares y realidades fundamentales sobre la que se asienta, no sólo como humanismo de la razón (*logos*), sino como humanismo del Encarnado (amor). Un papel decisivo para ese futuro de Europa lo tendrán los cristianos como minorías creadoras, capaces de aportar nuevas razones para la esperanza y la novedad de vida que supone el cristianismo.

e) OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL define esta relación entre Europa y cristianismo como reciprocidad de destino. No en el sentido que postula G. Vattimo al entender esta relación como identidad, ya que Occidente o Europa no es más que el cristianismo secularizado, vaciado de su contenido dogmático, de su estructura eclesiástica y de su práctica moral[18], sino como expresión de la necesidad de esa mutua relación, sin que cada uno de los polos pierda su naturaleza específica y su verdadera identidad. Europa ha recibido un legado cultural, en su diálogo y convivencia con el cristianismo, que ya es irrenunciable[19]. La pregunta es si éste puede perdurar sin la raíz, el fundamento y el impulso que anteriormente lo sostenía. «¿Podrá la razón por sí sola mantener vivos, es decir, creíbles, amables y realizables estos valores e ideales, que son la *herencia metacristiana del cristianismo en Europa*?»[20]. El legado cultural del cristianismo a Europa sólo se puede retener en la medida en que haya un real ejercicio de la fe cristiana, y la razón crí-

18. G. VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso,* Barcelona/Buenos Aires/México 2003, esp. 89-105.
19. Entre otras, destaca el autor la persona como realidad única, irrepetible e insustituible; la responsabilidad ante Dios; la libertad como don y exigencia; la culpabilidad derivada de la conciencia del deber y de la negación de éste; la historia como fin y sentido; la diferenciación e irreductibilidad de órdenes de realidad (fe-razón, bien-mal, etc.); el carácter incompleto e incompletable de la existencia humana; la tierra como patria verdadera, pero no plena y definitiva, de la vida humana; la imposible autodivinización del hombre.
20. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia, hombres, Dios,* 109.

tica, instrumental y práctica que domina en el hombre europeo se abra a una razón pneumática, noética, kenótica, anamnética, proléptica y proexistente[21].

Por otro lado, teóricamente el cristianismo puede existir sin Europa, y es evidente que el cristianismo en el futuro será menos eurocéntrico. Pero «la fe en Cristo ya no podrá existir olvidando lo que llegó a ser Europa en sus tres dimensiones: como universo intelectual de sentido (cristianismo), como realización comunitaria e institucional en medio de la Iglesia (cristiandad) y como determinación de la existencia personal del hombre (cristianía)»[22]. Por esta razón, afirma el teólogo español, el cristianismo del futuro, aun siendo menos eurocéntrico, será más europeo.

III

La relación entre cristianismo y Europa puede ser contemplada desde la relación teológica entre gracia y libertad. De una gracia que, por un lado, se experimenta en la paradoja entre la máxima fecundidad para la vida del mundo y su aparente inutilidad. El verdadero desafío que tiene planteado el cristianismo en Europa se encuentra perfectamente reflejado en la pregunta que Satán lanzó a Dios después de dar una vuelta por la tierra, tal como aparece al comienzo del libro de Job: ¿seremos capaces de creer en Dios gratis, de balde, por nada? Es decir, ¿seremos capaces de mostrar al mundo de hoy que la fe en Dios y el cristianismo están en el orden de la gracia y la gratuidad, más que en el de la necesidad, la ley y la moral?[23] ¿Seremos capaces de mostrar que el Dios al que adoramos y en quien creemos es el Dios de la gratuidad, que no puede ser convertido ni en el falso dios ético (que absolutiza lo relativo) ni en el falso dios filosófico (el ídolo fruto de nuestra imaginación, razón o representación) ni en el falso dios teológico (que relativiza al Dios absoluto instrumentalizándolo en sus propios intereses)?[24].

---

21. Cf. *ibid.,* 110-114.
22. *Ibid.,* 105.
23. Desde luego que la gracia implica una moral, una ética y una ley, pero siempre es un momento segundo respecto a la acogida gratuita de la gracia. Si es así en el orden teológico, debemos hacer un esfuerzo para que también aparezca en la forma y el contenido de nuestro mensaje.
24. A. Gesché, *Dios para pensar. II: Dios – El cosmos,* Salamanca 1997, 139-147.

Podemos estar de acuerdo con G. Vattimo en que la afirmación o constatación de la «muerte de Dios», del Dios de la metafísica, abre una nueva posibilidad para la fe en él[25]. Pero no en un Dios a la medida de nuestra debilidad y de nuestra impotencia. El Dios cristiano es el Dios de la gracia y del exceso, que conduce mi vida a su máxima plenitud, sobrepasando los estrechos límites en los que yo mismo quiero situarme, y que me provoca a comprometerme radicalmente para que todos los hombres tengan también esa misma posibilidad de plenitud y consumación. Con esta afirmación del Dios de la gracia y de la gratuidad, no queremos volver a las viejas disputas en torno a la gratuidad de la gracia o a la pureza del amor, que nos lleven en el fondo a un jansenismo larvado. Es obvio que la fe, en cuanto realidad humana, se da en un hombre que es necesidad y deseo, por lo que también aparece envuelta en esa misma dinámica. Pero tengo la impresión de que el cristianismo en Europa se encuentra ante una posibilidad única: profundizar en la gratuidad de esa fe situando la realidad de Dios, no tanto en la pregunta por las necesidades del hombre, ni siquiera en la pregunta por el sentido de la vida humana, cuanto en la afirmación de un Dios del exceso y de la gratuidad que nos lleva más allá de nuestro limitado deseo y de nuestra ciega necesidad, asumiéndolos, purificándolos y trascendiéndolos.

Alguien puede pensar que esta prioridad del don, de la gracia y de la gratuidad en el cristianismo no tiene sus efectos y consecuencias en el mundo. Todo lo contrario. Como dice la Escritura, el que «está en Cristo» (ésta es una de las mejores definiciones del cristianismo) es una criatura nueva, capaz de hacer nuevas todas las cosas (2 Co 5,17; Is 43,18-19; Ap 21,5). La gratuidad y la gracia tienen en sí mismas la capacidad de transformar radicalmente la realidad. Hay un texto del Apocalipsis que me parece muy elocuente y actual en este sentido. En él se habla de la destrucción del mundo, no por un poder ajeno a él, sino desde dentro de sí mismo. El mundo se ha convertido en un mercado, los mercaderes son los magnates de la tierra, todo se puede com-

25. G. VATTIMO, *Después de la cristiandad.* Creo que se puede estar de acuerdo con él en afirmar la posibilidad de creer de nuevo en Dios. Pero el Dios y el cristianismo que él propone son más discutibles. En algunas de sus formulaciones recuerda a un luteranismo racionalizado de corte bultmanniano. Interpretando a Nietzsche y a Heidegger, el filósofo italiano afirma que el Dios que ha muerto ha sido el Dios de la metafísica. De esta forma renace el Dios de la Biblia y la libertad del hombre para escuchar de nuevo la Palabra de Dios. Es el Dios del libro, que no existe como «realidad objetiva» fuera del anuncio de la salvación.

prar y vender. Pero de esta forma se ha perdido toda capacidad para esas realidades graciosas y gratuitas como el arte, la música, el trabajo que humaniza, la belleza, el amor, la gracia..., que de forma imperceptible sostienen la vida de los hombres: «Y la música de los cantores ya no se oirá más en ti; artífice de arte alguno no se hallará más en ti; la voz de la rueda del molino no se oirá más en ti; la luz de la lámpara no lucirá más en ti; la voz del novio y de la novia no se oirá más en ti. Porque tus mercaderes eran los magnates de la tierra» (Ap 18,22-23). Poner en medio de este mundo la palabra *Dios,* como exceso y gracia, como don y gratuidad, es una nueva posibilidad para que vuelvan al corazón del mundo esas realidades gratuitas y, por ello, absolutamente necesarias para el hombre de hoy, esa *presencia real* que crea y genera cultura y realidad[26].

Por otro lado, hemos hablado de libertad, pues con razón en esa palabra puede ser resumido el *pathos* que ha determinado la época moderna, y de manera especial en su relación con el cristianismo. ¿Cómo es posible que una religión que tiene en su entraña la vocación a la libertad (Gal 5,1s) haya terminado siendo percibida como enemiga de la misma? El cristianismo ha de alegrarse porque en su misión evangelizadora se encuentra con un hombre que se siente y quiere ser mayor de edad, dueño y señor de su propio destino. A este hombre, con sus dramas y paradojas, ha de serle anunciado el evangelio de la gracia, no tanto como un límite a su deseo de libertad, sino como una garantía de la misma, así como una consumación de esa libertad en el amor. La aventura del hombre moderno no está cerrada ni agotada. Quizá se encuentra en su momento decisivo, y puede tener en el cristianismo su gran aliado frente a pesimismos que encierran al hombre en su finitud haciéndolo esclavo de sus propios límites y pasiones, así como frente a un desmesurado optimismo que pretende convertirlo en un dios. El hombre está llamado a la libertad, y una libertad vivida desde el amor. Para esa libertad nos liberó Cristo. En esta perspectiva podemos decir que la libertad está siendo provocada por el amor en un doble sentido: el amor entendido como fundamento donde la libertad se asienta y se funda (Dios trinitario) y el amor comprendido como compromiso solidario y proexistente por los hombres que, dentro y fuera de Europa, viven en situaciones de esclavitud, injusticia y opresión.

---

26. G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?,* Barcelona 1992. Sobre los valores y límites de esta propuesta, cf. G. AMENGUAL, *Presencia elusiva,* Madrid 1996, 127-154.

Conclusión

A pesar del dramatismo y la tensión que ha existido en la relación entre Europa y el Cristianismo, nadie podrá dudar de la fecunda y profunda relación entre ambos. Ha existido un crecimiento y enriquecimiento mutuo, desarrollado en diferentes etapas que podemos distinguir de la siguiente forma: Europa (cultura europea) como preparación evangélica; Europa como corporalización, expresión y concreción del propio cristianismo; Europa como vehículo de evangelización y extensión del cristianismo; Europa postcristiana, que está exigiendo un nuevo diálogo, una nueva evangelización y una nueva búsqueda de encuentro entre la libertad y la gracia, entre la cultura y el Evangelio.

Para esta nueva relación hemos de ensanchar nuestra percepción al dirigir nuestra mirada a todo ese patrimonio cultural y espiritual que a Europa pertenece y cuyas concreciones constituyen las piedras miliares necesarias para todo tipo de reconstrucción de Europa (Hans Urs von Balthasar). Si Europa tiene todavía un poder y una capacidad de influencia en el resto del mundo, será porque es capaz de ejercerlo no como una forma de dominio, sino de servicio, abriéndose al fundamento de ese poder que todo hombre recibe como misión y como encargo. El hombre ha de ejercer el poder como obediencia y servicio (R. Guardini). Los cristianos tenemos la confianza de que una parte de Europa, en cuanto constituye una concreción del cristianismo como proyecto salvífico de Dios para la humanidad, tiene ya una perduración y validez definitiva ante Dios. Hemos de reconocer a Europa como un don de Dios, a la vez que como fruto de la libertad humana (K. Rahner). A pesar de todas las sombras que se ciernen sobre ella, y muchas veces por culpa de ella, Europa es fruto del humanismo, del humanismo del Encarnado (J. Ratzinger). Y desde este punto de vista, es una herencia que obliga a los cristianos a vivir como minorías creadoras desde una experiencia radical de Dios (sin fundamentalismos) que es capaz de crear unas nuevas formas de relación del hombre con Dios (culto), con el mundo (cultura), con el prójimo (cuidado) y con la tierra (cultivo). De esta forma, el cristianismo será capaz de mostrar en Europa que sólo una fe gratuita es capaz de constituir un reto verdadero a la libertad del hombre y tiene verdadera capacidad de incidir y transformar profundamente la realidad.

ST 94 (2006) 99-110

Las dificultades de la fe cristiana en Europa

Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA*

Bajas

Hasta el momento, la Fundación «Grupo de Estudio sobre Sistemas Europeos de Valores» (*European Value Systems Study Group*) ha realizado tres macro-encuestas en los países de la Unión Europea (1981, 1990 y 1999) que han puesto de manifiesto un persistente retroceso de la religiosidad en el Viejo Continente, tanto de las creencias como –sobre todo– de la práctica cultual.

Como no se trata de abrumar al lector con cifras, daremos un solo dato a modo de ejemplo: el número de europeos que acuden al templo al menos una vez al mes ha bajado, entre la primera y la última encuesta, del 34% al 27%. En España –el país que más ha cambiado de todos los estudiados– el descenso fue bastante mayor: del 53% al 35%: aproximadamente, un punto cada año. Si se mantuviera ese ritmo, los templos quedarían prácticamente vacíos dentro de poco tiempo.

No es extraño que, hace ya algunos años, un autor francés llegara a contabilizar cerca de 250 títulos sobre el futuro del cristianismo. Uno de los más difundidos se titulaba, provocativamente, *¿Somos los últimos cristianos?* Su autor, el dominico Jean-Marie Tillard, empezaba pasando revista a los motivos por los que planteaba esa pregunta. Aun cuando estaban tomados del contexto eclesial canadiense, dichos motivos son bastante semejantes a los nuestros: «Los bancos de las iglesias –decía– están cada vez más vacíos y ocupados por personas cuyos cabellos son cada vez más blancos, de tal modo que se suprimen parroquias. Los seminarios se quedan desiertos...»[1].

---

* Profesor de Teología Moral. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <lgcarvajal@teo.upcomillas.es>.

1. TILLARD, Jean-Marie-René, «Nosaltres, som els darrers cristians?»: *Qüestions de Vida Cristiana* 190 (1998) 10.

Al menos hasta ahora, se trata de un problema exclusivo de Occidente –y ni siquiera de todo Occidente (se da en Europa y en Canadá, pero no en los Estados Unidos)–, porque en el conjunto del mundo siguen aumentando los cristianos en general, y los católicos en particular; principalmente debido al crecimiento vegetativo, pero también por causa de las conversiones.

Algunos se han consolado pensando que el cristianismo en Europa, al dejar de ser una realidad impuesta por los convencionalismos sociales, será menos numeroso, pero también más personal y comprometido. Desgraciadamente, las encuestas no confirman esa hipótesis. Más bien, por el contrario, se está generalizando lo que González-Anleo llamó *Religión «light»:* una religiosidad cómoda, poco exigente, que coexiste sin problemas con convicciones y estilos de vida escasamente compatibles con la ortodoxia y la ortopraxis cristianas[2].

En este artículo intentaré identificar las causas de nuestra enfermedad, porque sin un diagnóstico correcto sería imposible ofrecer soluciones eficaces. Sin pretender ser exhaustivo –ni mi capacidad ni las 4.000 palabras que debe tener el artículo me lo permiten–, hablaré de las cinco causas que me parecen más importantes.

Dificultades con la cultura moderna

En un conocido libro, Acquaviva sostuvo que el retroceso de la religiosidad en Europa quizá pudo comenzar hacia el año 1100, e incluso antes. Pero reconoce que es muy difícil llegar a conclusiones seguras: «Se trata –dice– de un problema para el cual los márgenes de incertidumbre son tan vastos, y los datos de que disponemos tan vagos, que nos parece perfectamente inútil pronunciarnos por una hipótesis que podría ser refutada»[3].

La mayoría de los autores piensan más bien que la crisis del cristianismo comenzó con la llegada de la modernidad, que ha sido una de las más gigantescas transformaciones culturales conocidas por la humanidad. Para Jaspers fue el cuarto y último corte ocurrido en la historia, tras la hominización, el neolítico y lo que él llamó «tiempo-eje»

2. GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, «Los jóvenes y la religión "light"»: *Cuadernos de Realidades Sociales* 29-30 (1987) 28-33.
3. ACQUAVIVA, Sabino S., *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial,* Mensajero, Bilbao 1972, p. 208.

(un período de tiempo difícil de precisar, pero situado entre los años 800 y 200 a.C., durante el cual, en áreas geográficas muy distantes y sin aparente relación entre sí, surgió la conciencia reflexiva y la identidad personal individual)[4].

La aparición de la cultura moderna hizo tambalearse todo en Europa, desde la cosmología hasta las monarquías absolutas. Descartes, como es sabido, sintió la necesidad de cuestionar absolutamente todo lo que le habían transmitido las generaciones precedentes. No es extraño, por tanto, que también resultaran sacudidos los cimientos de la fe cristiana.

Heine, en el famoso pasaje sobre el «viático de Dios», narra cómo, a lo largo de los siglos, el viejo Yahveh de las tribus hebreas del desierto fue haciendo gigantescos esfuerzos para sobrevivir, suavizando primero sus rasgos de tirano oriental, adaptándose después a la cultura greco-latina... para, al final, acabar cayendo exánime y agotado a los pies del hombre moderno, sin fuerzas ya para adaptarse a él. A pesar de la frivolidad del lenguaje empleado, merece la pena recordar el pasaje:

> «Un característico temor, una misteriosa piedad, no nos permiten seguir escribiendo hoy. Nuestro pecho está lleno de espantosa compasión: se prepara a morir el mismo Yahveh. Le hemos visto deponer sus pasiones demasiado humanas, dejando de escupir cólera y venganza o, por lo menos, absteniéndose de empezar con truenos y relámpagos a la menor tontería; le hemos visto emigrar a Roma, la capital, renunciando allí a todos sus prejuicios nacionales; [...] le hemos visto espiritualizarse aún más, hacerse padre amantísimo, universal amigo de los hombres, felicidad del mundo, filántropo: y nada de ello le sirvió para nada. ¿Oís sonar la campanilla? Arrodillaos: están llevando los sacramentos a un dios moribundo»[5].

Aunque Heine renegó de este y otros pasajes del libro cuando volvió a la fe, es indudable que plantea un problema real. La fe cristiana había echado raíces tan profundas en la cultura europea premoderna que después no supo aclimatarse en las culturas no occidentales ni en la cultura europea moderna.

---

4. Cf. JASPERS, Karl, *Origen y meta de la historia,* Alianza, Madrid 1985[3].
5. HEINE, Heinrich, *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (*Obras,* Vergara, Barcelona 1964, pp. 724-725). Naturalmente, dado que nuestro hombre escribe en 1834, creía que la pronunciación del tetragrama divino era «Jehová». Me he permitido corregirle.

Esto se convirtió en un grave obstáculo para adherirse al Evangelio. La conversión siempre resulta difícil, porque exige renunciar al pecado; y todos tenemos «nuestros pecados preferidos». Pero si, además de renunciar al pecado, el individuo se ve obligado a vivir un conflicto permanente con su propia cultura, las dificultades se vuelven casi insuperables. Pues bien, ese problema, que desde antiguo venían padeciendo las culturas no occidentales, empezamos a tenerlo igualmente los europeos cuando llegó la modernidad. Si en China el cristianismo parecía «de otro lugar», en Europa empezó a parecer «de otro tiempo».

El Concilio Vaticano II quiso poner fin a los tiempos de la monoinculturación y pidió que la fe cristiana se encarnara en todas y cada una de las culturas: «La Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas ni regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a ningún sistema particular de vida, a ninguna costumbre antigua o reciente. Fiel a su propia tradición, y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura» (GS 58c). Pero, naturalmente, una transformación de tal envergadura lleva su tiempo.

La inculturación de la fe cristiana en la cultura europea moderna exige actuar en dos frentes: el del pensamiento y el de la organización eclesial.

En cuanto al pensamiento, como dice muy bien Torres Queiruga, o logramos que los contenidos de la fe cristiana «resulten *inteligibles y vivenciables* en la nueva situación cultural, o irán pasando inevitablemente al baúl de los recuerdos, buenos sólo para la nostalgia de los abuelos y para escarnio de los nietos»[6]. Por ejemplo, los hombres modernos, que conocen las leyes naturales, nunca podrán entender la providencia divina al modo de los hombres premodernos, que atribuían cada acontecimiento a un designio particular de Dios. Por citar nuevamente al teólogo gallego: «Basta una "locutora del tiempo" hablando de isobaras después de la noticia de unas rogativas por la lluvia, para crear en el ambiente la impresión de que la religión y sus usos pertenecen irremisiblemente a un pasado muerto o, en el mejor de los casos, meramente folklórico»[7].

---

6. TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Fin del cristianismo premoderno,* Sal Terrae, Santander 2000, p. 211.
7. TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Recuperar la creación,* Sal Terrae, Santander 1997, p. 111.

En cuanto a la organización eclesial, los hombres modernos, que tan sensibles son a los derechos humanos, difícilmente podrán aceptar un ejercicio de la autoridad en la Iglesia tan alejado de las prácticas democráticas o la marginación de la mujer en las comunidades cristianas, por poner sólo un par de ejemplos.

Dificultades con la Iglesia

Cuando Jesús dijo aquello de «Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte» (Mt 5, 14), aludía a una antigua tradición profética según la cual los paganos se incorporarían al pueblo de Dios, debido a la fascinación que éste ejercería sobre ellos (cf. Is 2,2-3), sin necesidad de realizar ningún esfuerzo misionero.

Resulta fascinante, en efecto, una comunidad auténticamente cristiana donde se vivan con naturalidad los valores evangélicos:

– La *familiaridad con Dios,* «que nos hace exclamar: ¡*Abbá,* Padre!» (Rm 8,15).
– La *fraternidad,* incompatible con cualquier pretensión de encumbrarse sobre los demás en el interior de las comunidades cristianas: «No llaméis a nadie "padre", ni "maestro", ni "señor" en la tierra, porque uno solo debe ser vuestro Padre, Maestro y Señor: el del Cielo. Todos vosotros sois *hermanos*» (Mt 23,8-10).
– El *servicio mutuo:* «Servíos unos a otros por amor», decía Pablo (Ga 5,13). Y Jesús había precisado antes que esto debe caracterizar especialmente a los dirigentes de la comunidad cristiana: «Ya sabéis que en la tierra lo normal es que los jefes se endiosen. ¡Que no sea así entre vosotros! Entre vosotros, el primero debe ser el esclavo de todos» (Mt 20,25-28).
– El *compartir* los bienes materiales, de modo que «ni a quien recoja mucho le sobre, ni a quien recoja poco le falte» (2 Co 8,15).
– El *amor generoso:* «Os doy un mandamiento nuevo –dijo Jesús–: que os améis unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34), es decir, hasta dar la vida por un hermano si hace falta (Jn 15,13).

– El *compromiso por edificar un mundo mejor,* porque el fin último de la misión de Jesús no fue establecer la Iglesia, sino el Reino de Dios. En el discurso programático de la sinagoga de Nazaret resumió su misión haciendo suyo un oráculo del Tercer Isaías (61,1-2a; 58,6):

> «El espíritu del Señor está sobre mí,
> porque me ha ungido para anunciar
> la buena noticia a los pobres;
> me ha enviado a proclamar
> la liberación a los cautivos
> y dar vista a los ciegos,
> a libertar a los oprimidos
> y a proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19).

Desgraciadamente, hoy no es fácil encontrar comunidades que vivan así. Un estudio sobre la imagen de los creyentes en la España actual puso de manifiesto que, en opinión de la gente, sólo «los fanáticos» (*sic*) viven de acuerdo con las exigencias de su religión. Los demás se comportan «más o menos como todo el mundo»[8].

Alguien dijo de la Iglesia Anglicana –y podría ser fácilmente generalizable a las demás confesiones cristianas– que era «el Partido Conservador reunido en oración». No es extraño que una Iglesia semejante no atraiga ya a casi nadie. Y lo malo es que hoy resulta difícil volver a la primitiva radicalidad. Quien se acerque a la Iglesia con el propósito de vivir fielmente el Evangelio, es muy probable que acabe contagiándose, poco a poco, del conformismo ambiental.

Es tremendo que algunas personas cuya honestidad está por encima de cualquier duda no se atrevieran a incorporarse a la Iglesia precisamente por eso. Simone Weil, por ejemplo, en carta al dominico J.M. Perrin, escribió:

> «Amo a Dios, a Cristo y a la fe católica tanto como a un ser tan miserablemente insuficiente le sea dado amarles. Amo a los santos [...]. Amo a los seis o siete católicos de espiritualidad auténtica que el azar me ha llevado a encontrar en el curso de mi vida. Amo la liturgia, los cánticos, la arquitectura, los ritos y las ceremonias católicas. Pero no siento en modo alguno amor por la Iglesia propia-

8. TORNOS, Andrés – APARICIO, Rosa, *¿Quién es creyente en España hoy?,* PPC, Madrid 1995, p. 86.

mente dicha, al margen de su relación con todas esas cosas a las que amo»[9].

Ella, que siempre había vivido un amor comprometido por los desheredados, se negó a bautizarse, porque temía aburguesarse dentro de la Iglesia:

> «Aun cuando tuviese la certeza de que el bautismo es condición absoluta de salvación, no querría, pensando en mi salvación, correr tal peligro»[10].
>
> «Lo que me da miedo –explica– es la Iglesia como realidad social... [porque] hay en mí una fuerte tendencia gregaria... [y] sé que, si en este momento tuviera ante mí a una veintena de jóvenes alemanes cantando himnos nazis a coro, una parte de mi alma se haría inmediatamente nazi»[11].
>
> «Hubo santos que aprobaron las Cruzadas o la Inquisición. [...] Debo pensar que tuvieron que estar cegados por algo muy poderoso. Ese algo es la Iglesia en tanto que realidad social»[12].

Quiero creer que Simone Weil, de haber vivido en los tiempos del postconcilio, no habría tenido tantos reparos para bautizarse. Pero ¿no es verdad que siguen predominando todavía hoy los que Papini, con el fuego de su conversión reciente, llamaba «cristianos al diez por mil»[13], es decir, personas cuyo cristianismo está diluido en cantidades muy superiores de conformismo?

La cultura de la satisfacción

Aunque existan diferencias entre unas regiones y otras, en su conjunto Europa es un espacio geográfico hiperdesarrollado técnica y económicamente, cuyos habitantes parecen instalados en lo que Galbraith llamaría «la cultura de la satisfacción»[14]; algo que sin duda influye en el

9. WEIL, Simone, *A la espera de Dios,* Trotta, Madrid 1996[2], pp. 28-29.
10. *Ibid.,* p.33.
11. *Ibid.,* p. 31.
12. *Ibid.,* p.32.
13. PAPINI, Giovanni, *La escala de Jacob* (*Obras,* t. 4, Aguilar, Madrid 1957, p. 514).
14. Cf. GALBRAITH, John Kenneth, *La cultura de la satisfacción,* Ariel, Barcelona 1993[5].

creciente desinterés por las cuestiones religiosas. Es sabido que, en la parábola de los invitados a las bodas (Lc 14,15-24), fueron precisamente los ricos y poderosos –los satisfechos, en definitiva– quienes no respondieron a la invitación: *no creían tener necesidad de salvación.*

Ciertamente, los ricos necesitan de Dios tanto como los pobres, pero es muy fácil que en ellos se desarrollen actitudes de autosuficiencia que se lo oculten. A quien lo dude le recomendaría leer la descripción que hizo de unos y otros, allá por el siglo XVII, La Bruyère. Decía del rico:

> «Tiene la mirada fija y segura; [...] los andares firmes y solemnes. Habla con desparpajo, hace repetir las cosas a su interlocutor; [...] despliega un gran pañuelo y se suena ruidosamente; [...] se detiene él y se detienen los demás; [...] se cree con talento y con inteligencia. Es rico».

En cambio, describiendo al pobre, decía:

> «Cree aburrir a los que le oyen; [...] no ocupa sitio; [...] cuando le ruegan que se siente, lo hace apenas en el borde de la silla; habla bajo en la conversación y articula mal; [...] sólo abre la boca para contestar; tose y se suena bajo su sombrero; [...] espera a estar solo para estornudar; [...] nadie le debe ni saludo ni cortesía. Es pobre»[15].

Esas experiencias vitales tan distintas no pueden dejar de tener consecuencias religiosas. El rico está tan seguro de sí mismo que no necesita apoyarse en Dios. Lo sepa o no, está apoyado en sus riquezas. Piensan los escrituristas que la palabra aramea *Mammón,* utilizada por Jesús para referirse al dinero (Mt 6,24; Lc 16,9) y que los evangelistas nos han transmitido sin traducir, se deriva de la raíz *'mn* («firme», «seguro»)[16]; igual, por tanto. que la palabra *'?man* («fe»). Quienes tienen fe se apoyan en Dios. En cambio, quienes poseen riquezas se apoyan en ellas.

Los pobres, por el contrario, como no pueden apoyarse en el dinero, sienten espontáneamente la necesidad de poner su confianza en Dios. «He aquí la miseria que enseña a orar», decía Ernst Bloch[17]. Esto

15. LA BRUYÈRE, Jean de, *Los caracteres, o las costumbres de este siglo,* Aguilar, Madrid 1944, pp. 221-222.
16. HAAG, Herbert – BORN, A. van den – AUSEJO, Serafín de, *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona 1978[7], cols. 1.151-1.152.
17. BLOCH, Ernst, *El principio esperanza,* t. 3, Aguilar, Madrid 1980, p. 344.

nada tiene que ver con la religión como opio del pueblo. Es, sencillamente, que *la situación de pobreza sociológica se convierte en un sacramento de la pobreza ontológica.* Ya lo dijimos más arriba: los ricos necesitan de Dios tanto como los pobres, pero es más difícil que lo experimenten.

Consideraciones semejantes podríamos hacer a partir del hiperdesarrollo técnico que vivimos en Europa. Ya somos capaces de pasearnos por la luna, de sustituir en el cuerpo humano los órganos que se deterioren y de modificar nuestro patrimonio genético. Pronto seremos capaces, según parece, de arrebatar a la naturaleza el secreto más grande, profundo y sagrado: la creación o recreación del milagro de la vida humana. Tras la clonación de la famosa oveja Dolly, alguien dijo gráficamente: «Hoy la oveja; mañana el pastor».

En otro lugar escribí que todo eso ha generado en nosotros una «psicología de diosecillos»[18]. Y, naturalmente, la tentación más característica del hombre con psicología de diosecillo es prescindir de Dios.

El caso es que muchos europeos –por emplear una célebre fórmula de Tierno Galván– parecen vivir «perfectamente instalados en la finitud»[19]. El «viejo profesor» estaba, en efecto, tan perfectamente instalado en la finitud que, suponiendo que sintiera algún malestar, era porque la finitud necesitaba todavía ser mejorada un poco, pero no porque necesitara ser trascendida (no es que deje de haber contradicciones –decía–, pero «la contradicción no excede al mundo»[20]). Por desgracia, en los países opulentos es cada vez más frecuente un tipo de hombre tan satisfecho que ni siquiera anhela mejoras de la finitud.

El final del monopolio religioso

Hasta la Reforma Protestante –y en algunos países, como España, prácticamente hasta nuestros días– la Iglesia Católica disfrutó en Europa de una situación de monopolio. Cuando un individuo demandaba religión, sólo podía acudir a un «proveedor»: su propio párroco, por muy limitado que fuera.

---

18. Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Ideas y creencias del hombre actual,* Sal Terrae, Santander 2005[6], pp. 120-123.
19. TIERNO GALVÁN, Enrique, *¿Qué es ser agnóstico?,* Tecnos, Madrid 1976[2], pp. 15, 17, 25, 26, 28, 29, 45, 46, 50, 55, 64, 67, 84...
20. *Ibid.,* p. 32.

Pero eso pertenece ya a la historia. El islam tiene hoy un peso importante entre nosotros (13 millones de musulmanes en Europa), debido sobre todo a la inmigración; pero también se están produciendo conversiones (en Francia, los conversos al islam han pasado de 30.000 a 40.000 en el último año). Las religiones orientales son más minoritarias, pero ya hay en el Viejo Continente budistas de la tercera y de la cuarta generación. Han aparecido igualmente los llamados «nuevos movimientos religiosos», muchos de ellos considerados «sectas destructivas» por los expertos: Cienciología, Niños de Dios o Familia del Amor, Hare Krishna, Edelweiss, Misión de la Luz Divina, Iglesia de la Unificación de Moon, Ceis, Secta del Amor Libre, Nuevo Amanecer, Comunidad, Nueva Acrópolis, Meditación Trascendental, Bhagwan Rajneesh, etc.

Más llamativo todavía ha sido el resurgir de religiones que se habían dado por desaparecidas hace muchos siglos, desde el neodruismo hasta los ritos de resurrección de Osiris, y muy especialmente el paganismo. En nuestros días, aflojada la censura ejercida por el cristianismo en el pasado, vuelven a celebrarse con fuerza los *solsticios* en la noche de San Juan o en Navidad; los carnavales se convierten en las fiestas de la primavera; se recuperan las «marzas» (en marzo se iniciaba el año en la antigua Roma) o las «mayas». La noche de Halloween (31 de octubre), celebrada sobre todo en el mundo anglosajón, está arraigando cada vez más en los países latinos; etc., etc.

Es algo que habían predicho los «clásicos» de la sociología sin que casi nadie les tomara en serio. Max Weber, por ejemplo, afirmó en 1919 que una característica de nuestra época sería el retorno de los dioses a los que se había dado por muertos, entendidos éstos como las fuerzas míticas de la existencia que la racionalidad moderna había reprimido: «Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y reanudan entre sí la eterna lucha»[21].

Tanto la proliferación de los nuevos movimientos religiosos como el retorno del paganismo, por su sincretismo y su marcado carácter hedonista, responden muy bien a la mentalidad postmoderna. Recordemos que Nietzsche lanzó, hace ya más de cien años, la consigna «Dionisio contra el Crucificado»[22]. Para el filósofo alemán, situar como

21. WEBER, Max, *El político y el científico,* Alianza, Madrid 1979, p. 218.
22. NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo* (*Obras completas,* t. 4, Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 375).

centro de la religión a un agonizante en el madero de la cruz es, simplemente, una sacralización del dolor y una ofensa a la Vida. El hombre necesita reencontrar la energía vital mediante el delirio de la fiesta, la danza frenética, el éxtasis de la borrachera, el exceso de sensaciones.

Así, pues, el cristianismo debe enfrentarse en la Europa actual a una fuerte competencia; lo cual, por cierto, no es completamente nuevo. Ocurrió ya durante los cuatro primeros siglos de nuestra era, y más tarde en los territorios de misión: en ambos casos, la fe cristiana necesitó ganar adeptos en concurrencia con otras ofertas religiosas, procurando ofrecer la mejor vía de salvación, y supo hacerlo con éxito.

No lamentemos, por tanto, estar nuevamente en situación de competencia. Puede ser un estímulo para revitalizar la Iglesia. Como dice Bernhard Häring, «cuando una sociedad poderosa ha conseguido un pleno monopolio y no teme ninguna competencia, se va convirtiendo lentamente en perezosa, inmóvil e inadaptada. Ya no hay que ganarse el favor del comprador»[23].

Un cristianismo acomplejado

Lo malo –y con ello termino este repaso a las dificultades del cristianismo europeo– es que, para triunfar en una situación de competencia, es necesario tener confianza en el producto que ofrecemos. Según Dodds, una de las causas más importantes del éxito de la primera evangelización fue que, mientras los paganos habían perdido la confianza en sí mismos, el cristianismo aparecía a los ojos de todos como «una fe que merece la pena vivir, porque es también una fe por la que merece la pena morir»[24].

Y a nosotros nos ocurre más bien lo contrario. Seguramente no hay ningún colectivo que, siendo ridiculizado con frecuencia en los medios de comunicación y viendo disminuir año tras año sus efectivos, no experimente una crisis de confianza. Ya dijo Marx que la conciencia del hombre viene determinada por su ser social[25]. Y la moderna sociología

---

23. HÄRING, Bernhard, «Monopolio eclesiástico y sociedad pluralista»: *Selecciones de Teología* 4 (1962) 305.
24. DODDS, E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Cristiandad, Madrid 1975, p. 173.
25. «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»: MARX, Karl – ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana,* Ediciones de Cultura Popular, México 1978[3], p. 26.

del conocimiento, al estudiar la influencia que el ambiente que nos rodea tiene sobre nuestras convicciones más íntimas, ha ratificado en lo esencial esa afirmación, aun cuando sustituyendo «determinada» por «condicionada».

La pérdida de valor del cristianismo en la opinión pública europea ha erosionado la confianza en sí mismos de los propios cristianos. Por eso dijo con mucha razón Pablo VI que, «evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma. Comunidad de creyentes, comunidad de esperanza vivida y comunicada, tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones para esperar, el mandamiento nuevo del amor»[26].

26. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi,* 15 e (*El magisterio pontificio contemporáneo,* t. 2, BAC, Madrid 1992, p. 90).

ST 94 (2006) 111-124

Pistas para un proyecto de las iglesias cristianas en Europa*

Martin MAIER, SJ**

La importancia relativa de la fe cristiana y de las iglesias en la Europa política-secular se hizo patente en los debates en torno a la Constitución Europea. A pesar de los múltiples esfuerzos, sobre todo por parte del Papa Juan Pablo II, no se ha logrado que el preámbulo de la Constitución contenga una referencia explícita a Dios ni a las raíces judeocristianas de Europa. En las instituciones europeas ha imperado la impronta del modelo laicista francés, el cual establece una separación estricta entre la Iglesia y el Estado. El teólogo protestante Trutz Rendtorff lo formula así: «La Europa de la Comunidad Europea está esencialmente ciega en relación con la religión de sus ciudadanos: a este respecto, sus órganos no perciben nada»[1]. Esto se hizo patente en la *Conferencia de Berlín* (Noviembre de 2004) con el lema atribuido a Jacques Delors: *«Hay que darle un alma a Europa»*. Entre los ponentes de aquella Conferencia –inaugurada por el presidente de la Comisión Europea, José Manuel Barroso– no había ni un solo representante de las iglesias[2].

En la Constitución Europea no se menciona a Dios; no obstante, se regula el estatuto de las iglesias y de las organizaciones filosóficas no confesionales[3]. Prescribe, en efecto, en su Artículo I-52/1: «La Unión

---

* Original alemán: *Leitlinien für ein Projekt der christlichen Kirchen in Europa.* Traducción de Antonio Pérez, SJ.

** Doctor en Teología. Director de *Stimmen der Zeit.* München (Alemania). <martin.maier@jesuiten.org>.

1. Trutz RENDTORFF, «Kirche und Staat. Die gespaltene europäische Christenheit», en *Das Europa der Religionen* (Hg. v. Otto Kallscheuer), Frankfurt 1996, p. 157.
2. Cf. www.berliner-konferenz.de.
3. Respecto de las denominadas «organizaciones filosóficas» (así traduce el texto castellano oficial de la Constitución Europea la expresión alemana *die wel-*

respetará y no perjudicará el estatuto reconocido en los estados miembros, en virtud del derecho interno, a las iglesias y asociaciones o comunidades religiosas». Esto afecta a algunos intereses particulares de las iglesias católica y protestantes de Alemania, las cuales están en estrechas relaciones de cooperación con el Estado en el ámbito de la enseñanza y de la acción social. El Artículo I-52/3 reza: «Reconociendo su identidad y su aportación específica, la Unión mantendrá un diálogo abierto, transparente y regular con dichas iglesias y organizaciones».

La ceguera constitucional de la Unión Europea respecto del cristianismo es prueba de una sorprendente desmemoria histórica. Europa ha sido esencialmente constituida como unidad cultural gracias al cristianismo. Para bien o para mal, la historia política de Europa esta inseparablemente ligada a la historia del cristianismo[4]. Las divisiones de la iglesia han configurado la geografía política de Europa. En efecto, consecuencia del gran cisma de 1054 es la separación entre el occidente católico y el oriente ortodoxo; y consecuencia de la Reforma, en el siglo XVI, es la aparición de un Sur de Europa católico y un Norte protestante. En lo que respecta a los detalles, habría que matizar mucho. Sin embargo, aquí se trata sólo de la tesis fundamental de que una unificación política de Europa debe ir acompañada de la unificación ecuménica de las iglesias. El proceso de una reconciliación ecuménica entre las iglesias católica, protestante, reformada, anglicana, ortodoxa... adquiere una importancia determinante para la unificación política y cultural de Europa. El título del presente escrito nombra, pues, *las iglesias cristianas,* en plural, desde una perspectiva ecuménica.

Dividiremos nuestro trabajo en tres momentos. Primero: un estudio del momento en que se encuentra el proceso de la crisis de la ratificación del Tratado de Constitución de la Unión Europea –en un momento de reflexión. Segundo: indicación de algunos hechos demográficos y algunas tendencias de la evolución de Europa, en general, y de las iglesias en particular. Tercero: el compromiso misionero de las iglesias con el desarrollo de la unidad europea. Este momento lo dividiremos en diversas secciones, en las que desarrollaremos pormenorizadamente los temas de la unidad en la diversidad y de la subsidiariedad y de-

tanschauliche Gemeinschaften), el Art. I-52/2 dice: «La Unión respetará asimismo el estatuto reconocido, en virtud del derecho interno, a las organizaciones filosóficas no confesionales». (Nota del Traductor).

4. Cf. Jacques LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Age?,* Paris 2003.

fensa de la justicia dentro del proceso europeo hacia la unidad, todo ello en relación con las *Asambleas Ecuménicas Europeas,* las cuales deben ser consideradas como un proyecto sumamente importante de las iglesias en favor de Europa.

1. Tiempo de reflexión

El fracaso de los referendos para el Tratado de una Constitución Europea en Francia y en los Países Bajos, en mayo y junio de 2005, respectivamente, ha sumido a la Unión Europea en una crisis profunda. Consecuencia de ello ha sido la disposición tomada por los jefes de los estados y gobiernos europeos de tomarse un «tiempo para la reflexión». Hasta mediados del año 2006, se llevará a cabo en toda Europa un debate sobre el futuro del proyecto europeo. La Comisión Europea ha iniciado un llamado «Plan D» («D» de Democracia, Diálogo, Discusión). El 9 de mayo de 2006 deberá reunirse una *Conferencia Europea,* en la que se debatirán las principales conclusiones acerca del futuro de Europa.

Durante este tiempo de reflexión se analizarán en su conjunto las líneas generales del proceso de integración europea. El nacimiento de la Unión Europea es ya un éxito histórico único, habida cuenta de que tiene como telón de fondo un siglo entero de guerras. El 9 de mayo de 1950, el ministro francés de Asuntos Exteriores, Robert Schuman se dirigió al gobierno de la República Federal Alemana y a los de otras naciones interesadas en Europa, proponiéndoles la creación de una Comunidad que garantizara la paz. Schuman preveía claramente que la Unidad Europea no iba a nacer de un día para otro, sino como resultado de un prolongado proceso histórico.

Este proceso no sigue un camino lineal: sube y baja. Pero no se minimice por ello el significado de la crisis actual, cuyas causas son múltiples. El fracaso de la ratificación del Tratado de Constitución es la expresión de la desconfianza existente entre los ciudadanos y los políticos. Muchas personas perciben las instituciones europeas como aparatos burocráticos lejanos e impersonales, proclives al exceso de centralismo y reglamentarismo. Con la extensión hacia los países del Este (desde el 1 de mayo de 2004), que supone el ingreso de diez nuevos miembros, la separación de Europa por el «Telón de acero» quedaría definitivamente superada. No obstante, en los miembros iniciales de la Unión se suscitó el miedo a la invasión de extranjeros y a la pérdida de

puestos de trabajo. El politólogo alemán Claus Leggewie ve a Europa sólo como «un concepto u objeto mental de la élite» y no como un «sentimiento cordial de los pueblos»[5]. Renueva, pues, la pregunta por los fundamentos de la Unión desde el punto de vista del modo en que los pueblos europeos se perciben a sí mismos y sus valores.

Paul Valéry define como «europeos» a aquellos pueblos en los que se mantienen en vigor tres influjos históricos: la filosofía griega, el cristianismo y el derecho romano[6]. El cristianismo sigue vivo. El número de cristianos, incluyendo a Rusia, ronda actualmente los 531 millones; de ellos, cerca de 280 millones son católicos. Cabe, pues, esperar durante este tiempo de reflexión de las iglesias cristianas una contribución importante. El recién elegido nuevo Papa, Benedicto XVI, en su primera audiencia general, explicó que había elegido su nombre por razón de su personal interés por el futuro de una Europa cristiana. No radica este futuro en una iglesia apartada del mundo de la increencia, en el sentido de una especie de residuo santo o «resto de Israel». Johann-Baptist Metz, el fundador de la nueva teología política, nos está avisando desde hace tiempo del peligro de automarginación, de una autoprivatización del cristianismo en Europa.

2. Evolución demográfica

Para comprender el proyecto europeo de las iglesias cristianas es útil conocer los números y las tendencias demográficas del continente. Según un informe de Las Naciones Unidas (Departamento de Población), en 1900 vivía en Europa alrededor del 21 por ciento de la población mundial. Actualmente, significa menos del 12 por ciento. Según la apreciación de dicho departamento, en 2050 será el 7 por ciento, y a finales del siglo XXI, menos del 4 por ciento. Demográficamente, Europa retrocede. Esto se refleja en un desplazamiento de la mayoría cristiana del hemisferio Norte hacia el hemisferio Sur. Según el informe de la *World Christian Encyclopedia,* actualmente viven unos 1.300 millones de cristianos en Asia, África y Latinoamérica,

5. Cf. Claus LEGGEWIE, «Schönen Dank», en *Le Monde Diplomatique,* 10 de junio de 2005.
6. Cf. Paul VALÉRY, *Essais quasi politiques. La crise de l'esprit. Deuxième Lettre,* en *Œuvres* I, Paris 1975.

frente a los 531 millones de Europa y los 227 millones de los Estados Unidos y Canadá.. El año 2025 serán ya en el Sur 1.700 millones, mientras que en Europa se reducirán a unos 514. En África, la tasa de crecimiento es de un 2,15 por ciento, como máximo, mientras que para Europa se estima una tendencia negativa del -0,17 por ciento. Si se incluye la evolución demográfica de los últimos cien años, entonces la cuota de cristianos europeos respecto de la población cristiana mundial se desploma, desde el 70 por ciento del año 1900, hasta el 20 por ciento para el año 2025.

A esta situación demográfica se añade la disminución de la pertenencia a la iglesia entre los europeos. El boletín *European Value Studies,* que se publica cada diez años, muestra que en Europa aumenta el número de personas que se reconocen religiosas y que creen en una vida después de la muerte; pero mengua el número de los que admiten pertenecer a una iglesia confesional. La encuesta del «Euro-barómetro» de junio de 2005 sobre «valores sociales, ciencia y teología» arrojó el resultado de que cuatro quintas partes de los ciudadanos europeos se sienten religiosos o *espiritualmente* creyentes. La mitad de los encuestados creen que hay un Dios; sin embargo, disminuye el número de quienes integran su praxis y su fe religiosas en una iglesia.

Tomamos como ejemplo la evolución del número de cristianos en Alemania. En 1965, la proporción de los católicos con respecto a la población total es del 43,8 por ciento. En el año 2004 ha retrocedido hasta un 31 por ciento, aunque aquí hay que tener en cuenta la continuada pérdida de religiosidad de los habitantes de la antigua República Democrática Alemana. A consecuencia de la unificación de Alemania (1990/91), se contabiliza en el número de los católicos alemanes una caída del 42,2 por ciento al 35,1 por ciento. La prorrata del número de católicos practicantes desciende, del 21,9 por ciento en 1990, al 14,8 por ciento en 2004[7]. De estos números debe extraerse la consecuencia de que en Europa hay actualmente religiosidad y búsqueda de Dios, pero ejercidas fuera de las grandes iglesias institucionales. Por ello, desde hace algunos años en las iglesias europeas adquiere una renovada actualidad la palabra «misión».

7. Cf. www.dbk.de: «Zahlen und Fakten».

3. Europa, país de misión

El Papa Juan Pablo II, en su Exhortación Postsinodal de 2003, titulada *Ecclesia in Europa,* esboza un oscuro retrato de la situación espiritual europea. Lamenta la pérdida de la herencia y la «memoria religiosa», a lo que se unen el agnosticismo práctico y la indiferencia. El cardenal Ratzinger ha llamado repetidas veces la atención sobre el drama de la crisis de los valores cristianos y sobre el predominio creciente de la «dictadura del relativismo» en Europa[8]. Ante el avance de la descristianización y la pérdida progresiva de importancia de las iglesias en Europa, se impone la necesidad de empeñarse esforzadamente en una nueva evangelización. El Papa Pablo VI, en su encíclica *Evangelii nuntiandi,* destacó, ya en 1975, la necesidad de esta «nueva evangelización» del Occidente originariamente cristiano. Juan Pablo II hizo del proyecto de la «nueva evangelización de Europa» uno de las prioridades de su pontificado. Pero, dado el aumento de la ignorancia religiosa, esta tarea misional no se dirige ya hacia una «*nueva* evangelización», sino hacia una «*primera* evangelización»[9]. Es una cuestión de supervivencia del cristianismo el conseguir que el Evangelio ofrezca de nuevo a los hombres el mensaje que fundamente el sentido de la vida y de la libertad. Propondremos, a guisa de ejemplos, dos iniciativas de la iglesia católica en Francia y en Alemania.

A partir del año 1994, la iglesia católica francesa trabajó en el proyecto denominado «Proponer la fe»[10], con el fin de que ésta llegue otra vez a la sociedad francesa actual. Estaban persuadidos de que el asunto afectaba a todos los cristianos, particularmente a los laicos, los cuales deberían ser animados a participar activamente en un proceso de reflexión y consulta, cuyo resultado fue una «Carta de los obispos a los

8. Cf., por ejemplo, Joseph RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderung der Zukunft bestehen,* Freiburg i.Br. 2005.
9. Cf. *Ecclesia in Europa,* n. 47.
10. Cf. CONFERENCIA DE LOS OBISPOS DE FRANCIA: *Proponer la fe en la sociedad actual,* Paris 1996. ID., *Proponer la fe en la sociedad actual - II* (Hacia una nueva etapa. Segundo informe, presentado por Mons. Claude Dagens a la Asamblea Plenaria de Lourdes, 1995), Paris 1996. ID., *Proponer la fe en la sociedad actual - III* (Carta a los católicos franceses. Informe redactado por Mons. Claude Dagens y adoptado por la Asamblea Plenaria de los obispos de Francia. Prefacio de Mons. Louis-Marie Billé, presidente de la Conferencia Episcopal Francesa) Paris 1999.

católicos de Francia» (1996) en la que, de modo realista, se reconocía el estado de crisis en que se encontraban la fe y la iglesia. Los obispos afirmaban que «Nosotros abandonamos la nostalgia del pasado... Pensamos que la época actual no es menos propicia para el anuncio del Evangelio que las épocas pasadas de nuestra historia».

La iglesia católica alemana tomó buena nota del método seguido por la francesa y en el año 2000 redactó un documento semejante al de ésta, titulado «Tiempo de siembra: una iglesia misionera»[11], en el que se pone de relieve que el núcleo central de la fe cristiana es Dios y su reino, felicidad y salvación del hombre: «La iglesia puede y debe ofrecer realísticamente a los hombres este núcleo del mensaje cristiano: las promesas que anuncia el Evangelio y que hay que desarrollar en dos direcciones: la fe en Dios, por una parte, ofrece orientación y fuerza para vivir una vida plena, cargada de sentido, aquí en la tierra; por otra, muestra a los hombres que la finalidad de sus vidas consiste en la unión eterna con Dios, más allá de la muerte»[12].

4. ¿Qué pueden ofrecer las iglesias a Europa?

La Unión Europea comprende hoy, en cifras, unos 450 millones de habitantes, distribuidos en 25 naciones de 20 idiomas diferentes. Esto supone, en primer lugar, una gran diversidad cultural que impide la existencia de una Europa caracterizada por un componente esencial único. Con razón reza el lema de la Unión Europea: «Unida en la diversidad». Con ello también queda descrita, desde una perspectiva religiosa, la esencia *plural* de las iglesias, que ya estaba presente de manera germinal en el evento de Pentecostés. La universalidad del Espíritu no nos guía hacia la uniformidad, sino hacia la unidad en la diversidad. No se habla en un solo idioma; la multitud multilingüe reunida en Jerusalén oyó a los discípulos de Jesús anunciar la *Buena Noticia,* cada uno en su propio idioma: «Al producirse aquel ruido, la gente se congregó y se llenó de estupor, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua» (Hch 2,6). En términos modernos, podríamos inferir de aquí que la iglesia puede y debe ser multicultural. El Evangelio se implanta en

11. CONFERENCIA DE OBISPOS ALEMANES, *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein,* Bonn 2000.
12. *Ibid.,* p. 10.

las diferentes culturas y halla en cada una de ellas una expresión siempre nueva.

Este modelo de «unidad en la diversidad» se ha desarrollado, de hecho, de varios modos en las iglesias católica, evangélicas y ortodoxas. Al ideal de la identidad eclesial diferenciada se oponen aún algunos impedimentos que obstaculizan el camino hacia la unidad de las iglesias. En la constitución *Lumen Gentium,* la Iglesia Católica Romana se ha definido a sí misma como «sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG, 1). En la Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa* se afirma la importancia de la Iglesia como modelo a imitar para la consecución de una Europa unida en su diversidad: «La Iglesia Católica, una y universal, aunque presente en la multiplicidad de iglesias particulares, puede ofrecer una contribución única a la edificación de una Europa abierta al mundo. En efecto, en la Iglesia Católica se da un modelo de unidad esencial en la diversidad de las expresiones culturales; se da la conciencia de pertenecer a una comunidad universal que hunde sus raíces, sin agotarse, en las comunidades locales; se da el sentido de lo que une, más allá de lo que diferencia» (n. 116).

En conexión con este modelo de «unidad en la diversidad» se afirma en la doctrina social católica el «principio de subsidiariedad», que habría de formular en 1931 la encíclica *Quadragesimo anno:* «Como es ilícito quitar a los individuos particulares lo que con su propia iniciativa y capacidad pueden realizar, para encomendarlo a una comunidad, así también es injusto, y al mismo tiempo grave perjuicio y perturbación del orden social, avocar a una sociedad mayor y de más elevado rango lo que pueden hacer las comunidades menores y subordinadas. El poder social es por su naturaleza subsidiario; debe prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos ni destruirlos» (n. 79).

El Tratado de Maastricht (1993) establece el principio de subsidiariedad como principio regulador de la Unión Europea. El mismo tratado de Constitución menciona el principio de subsidiariedad en lugar destacado (artículo I-11): «En virtud del principio de subsidiariedad, en los ámbitos que no sean de su competencia exclusiva la Unión intervendrá sólo en los casos y en la medida en que los objetivos de la acción pretendida no puedan alcanzarse de manera suficiente por los estados miembros ni a nivel central ni a nivel regional y local, sino que puedan alcanzarse mejor, debido a la dimensión o a los efectos de la acción pretendida, a escala de la Unión». Quizá no se sepa que esta re-

glamentación de las competencias, de abajo hacia arriba, está inspirada en la doctrina social católica.

5. Las iglesias, defensoras de la justicia

Un factor esencial del rechazo francés y holandés del Tratado de Constitución de la Unión Europea fue el temor a una *economización* neoliberal y a un incremento de comercialización del mundo. Desde el desmoronamiento del sistema soviético, se ha impuesto prácticamente en toda Europa la economía de mercado, la cual ha agrandado la desigualdad entre los estratos sociales y ha puesto a muchas personas en dificultades económicas, incluso en la pobreza. Jürgen Habermas da testimonio de ello: «Los mercados, que no podrán ser democratizados como administraciones estatales, asumirán progresivamente funciones directivas en ámbitos de la vida que hasta ahora se habían regulado normativamente por medio de formas de comunicación políticas o previas a la política»[13].

La economía de mercado necesita, pues, por una parte, leyes que protejan la competencia e impidan la concentración; y, por otra, que cuiden la cohesión social y defiendan a las familias y a los individuos más necesitados. No es el último deber de las iglesias velar por que, junto con la economía, se atienda también a la dimensión social de la Unión Europea. Las iglesias están instaladas como en casa en las varias culturas y en las experiencias vitales de los hombres y mujeres de Europa; disponen, pues, de posibilidades especiales para poder dirigirse a las personas de sus diversas regiones e invitarlas a trabajar en la configuración de una nueva Europa.

A este respecto, Johann-Baptist Metz, destaca la «compasión», la sensibilidad para percibir el dolor del extranjero; se trata de un don bíblico-cristiano especialmente adecuado para este siglo de la globalización[14]. También la política europea debe desarrollarse bajo la «autoridad de los sufrientes»: «Ésta sería la autoridad interna de una moral mundial, la cual obliga a los hombres antes que el resultado de cual-

13. Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze,* Frankfurt a.M. 2005, p. 110.
14. Cf. Johann-Baptist METZ, «La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época del pluralismo cultural y religioso»: *Revista Latinoamericana de Teología* 55 (2002), pp. 25-32.

quier votación, antes que cualquier pacto, por lo que ninguna cultura, ninguna religión, ninguna iglesia puede quebrantarla o relativizarla. Una política europea inspirada por este *ethos* sería siempre más y distinta que la pura actividad técnica o mercantil»[15].

6. El proceso ecuménico europeo

En la compleja historia de Europa, las rupturas entre las naciones han correspondido muchas veces a las separaciones entre las iglesias Se ha visto en las guerras de la antigua Yugoslavia que las diferencias confesionales y religiosas conservan siempre un potencial de violencia. Con respecto a la intensificación de los nacionalismos en Europa, en los cuales los componentes religiosos y confesionales desempeñan un papel nada desdeñable, urge un arreglo o una reconciliación entre las confesiones y religiones. Si las iglesias quieren contribuir de manera creíble a la unidad europea, deben superar sus divisiones. La vía ecuménica es una condición para el logro de esta unificación. La unidad de las iglesias tiene, pues, también una importancia estratégica: frente a las instituciones laicas europeas, pueden las iglesias, si consiguen solidarizarse entre sí, presentar con mucho más peso sus intereses y sus visiones. De ahí le adviene su gran importancia al proceso ecuménico europeo, en marcha desde hace unos veinte años. Institucionalmente, este proceso es sostenido por la Conferencia de las Iglesias Europeas, que reúne a 125 iglesias anglicanas, ortodoxas y protestantes de casi todos los países europeos, así como por el Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas, que reúne a las Conferencias Episcopales católicas. Las *Asambleas Europeas Ecuménicas* de Basilea (1989) y de Graz (1997) fueron momentos estelares en la marcha del proceso de reconciliación entre las iglesias cristianas de Europa.

El proceso ecuménico europeo tiene sus orígenes en la *VI Asamblea plenaria del Consejo Ecuménico,* reunida en Vancouver en 1983. Las iglesias participantes coincidieron en un nuevo concepto de ecumenismo, consistente en la búsqueda de respuestas comunes a la cuestión de la supervivencia de la humanidad. De ahí surge el «Proceso conciliar para la paz, la justicia y el cuidado ecológico de la creación».

15. Johann-Baptist METZ, «Kein Leid, das uns nicht angeht», en *Süddeutsche Zeitung,* 28 de septiembre de 2004.

El proceso conciliar experimentó un importante impulso, no sólo en el ámbito de lengua alemana, gracias al llamamiento a un «Concilio de la Paz» entre las iglesias cristianas, proclamado en la «Jornada de la Iglesia evangélica» en Düsseldorf (1985) por el filósofo y físico alemán Carl Friedrich von Weizsäcker. Él hizo suya la idea que ya había desarrollado en 1934 Dietrich Bonhoeffer. El término «Concilio» causó dificultades en el lado católico y en el ortodoxo, pues para ellos la conciliaridad presupondría una comunidad eclesial ya alcanzada. Sin embargo, la dinámica puesta en marcha por aquel llamamiento desembocó en la *Primera Asamblea Ecuménica Europea,* reunida en Basilea (mayo de 1989), convocada bajo el lema de «Paz en la Justicia». Esta asamblea se celebró en una Europa aún dividida militar y políticamente. Pero Basilea influyó en buena medida en la caída del muro de Berlín y del «telón de acero». En 1997 se reunió en Graz la *Segunda Asamblea Ecuménica Europea,* bajo el lema «Reconciliación: don de Dios y don de nueva vida»[16], y a ella pudieron asistir, por primera vez sin impedimentos, todos los países de Europa.

7. La «Carta Ecuménica»

Otro jalón importante en el proceso ecuménico fue la aprobación de la «Carta Ecuménica»[17] en Estrasburgo (2001). La subscribieron el Metropolita Jeremías Caligiorgis, en su calidad de presidente de la *Conferencia de las Iglesias Europeas,* y el cardenal Miloslav Vlk, como presidente del *Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas.* En la «Carta Ecuménica» se describen los fundamentos de las tareas ecuménicas, y de ellas se deducen las líneas maestras y los compromisos y obligaciones. Aunque no tiene carácter doctrinal dogmático ni jurídico-canónico, la «Carta Ecuménica» es, hasta ahora, el principal documento referente al proyecto común de las iglesias cristianas de Europa. Expondremos brevemente su contenido esencial.

En la *introducción* se formulan los principios que fundamentan la colaboración de las iglesias europeas, a saber: «Escuchando juntos la palabra de Dios en las Sagradas Escrituras, llamados a confesar nuestra

16. Cf. Martin MAIER, «Zweite Europäische Ökumenische Versammlung»,en *Stimmen der Zeit* 215 (1997), pp. 361s.
17. www.cec-kek.org.

fe común, y en comunidad de acción, es como queremos dar a todos los hombres el testimonio de la verdad que conocemos acerca del amor y la esperanza. En nuestro continente europeo, con su plural cultura, desde el Atlántico hasta los Urales, entre el Cabo Norte y el mar Mediterráneo, queremos abogar, con el Evangelio, por la dignidad de la persona humana, imagen de Dios, y, en tanto que iglesias, contribuir unidas a su reconocimiento y a la reconciliación de pueblos y culturas».

En el capítulo primero se reafirma la unidad de las iglesias, fundamentada en el testimonio de las Sagradas escrituras, y de la fe ecuménica contenida en el símbolo niceno-constantinopolitano (381), pero sin ocultar las diferencias en materia de sacramentos y de jerarquía. Para superar los problemas e impedimentos de la separación de las iglesias, éstas se comprometen, «con la gracia del Espíritu Santo, a hacer visible la unidad de la Iglesia de Jesucristo en una sola fe, la cual se expresa en el reconocimiento mutuo de un mismo bautismo, de una comunidad eucarística y de un testimonio y ministerio comunes».

El segundo capítulo vuelve sobre el tema de la dimensión misional, más arriba comentado: «El principal cometido de las iglesias europeas es anunciar, de palabra y de obra, el Evangelio para la salvación de todos los hombres. Ante la múltiple pérdida de orientación y el alejamiento de los valores cristianos, no obstante la insistente búsqueda de sentido, los cristianos deben aceptar el reto de dar testimonio de su fe». Se reconoce a la vez la necesidad de reconstruir la historia común, marcada por divisiones, enemistades y guerras. Con vistas a una acción conjunta, deben instituirse los correspondientes organismos ecuménicos junto a los locales, regionales, nacionales e internacionales. Las iglesias se comprometen «a ayudar a las minorías y defender sus derechos, así como a desmontar las incomprensiones y prejuicios entre las iglesias mayoritarias y minoritarias de nuestros países». Además, se acuerda hacer más frecuentes los encuentros ecuménicos para orar y dialogar sobre problemas teológicos y morales.

Supuestos los convenios hasta ahora referidos acerca de las relaciones ecuménicas entre las iglesias, el tercer capítulo trata de la responsabilidad común de los cristianos en Europa. Hay que empezar por reconocer una culpabilidad histórica: «Durante siglos, se ha desarrollado una Europa predominantemente marcada por la religión y la cultura cristianas. Pero al mismo tiempo, debido al fracaso o degeneración de los cristianos, se ha causado mucho daño en Europa y más allá de sus fronteras. Nos reconocemos corresponsables de esta culpa y pedimos perdón a Dios y a los hombres».

En conexión con el impulso que ofrecen las iglesias para la unión del continente europeo, enumera la «Carta Ecuménica» los valores y el poder inspirador de la herencia espiritual del cristianismo: «El fundamento de la fe cristiana nos capacita para contribuir a la creación de una Europa humana y social, en la cual imperen los derechos humanos y los valores fundamentales de la paz, la justicia, la libertad, la tolerancia, la participación y la solidaridad. Destacamos el respeto a la vida, el valor del matrimonio y la familia, el compromiso preferencial con los pobres, la disponibilidad para perdonar y la misericordia». Para evitar el eurocentrismo se reforzará la responsabilidad de Europa con respecto a la humanidad y, en particular, para con los pobres.

El siguiente apartado trata de la reconciliación entre los pueblos y las culturas: «Las iglesias, todas a una, desean estimular el proceso de democratización de Europa. Nos comprometemos con una paz establecida sobre el fundamento de una solución no impositiva de los conflictos. Condenamos toda forma de poder ejercido contra los seres humanos, especialmente contra las mujeres y los niños». Pero también aquí se ensancha la mirada mas allá de Europa: «La reconciliación demanda el fomento de la justicia social en todos los pueblos, sobre todo la superación del abismo abierto entre pobres y ricos, así como la pérdida de puestos de trabajo. Juntos queremos contribuir a que los emigrantes que huyen de su tierra y buscan asilo en Europa sean acogidos de manera digna».

La atención al cuidado de la creación, vista la limitación de los recursos naturales y teniendo en cuenta el bien de las futuras generaciones, lo expresa así la «Carta»: «Queremos apostar juntos por unas condiciones de vida sostenibles para la totalidad de la creación. Por nuestra responsabilidad ante Dios, debemos hacer valer y desarrollar criterios comunes sobre aquello que los hombres científica y tecnológicamente pudieran hacer, pero que no les está éticamente permitido. En todo caso, la irremplazable dignidad de cada hombre debe primar sobre las posibilidades de la técnica». Finalmente, las iglesias se obligan a profundizar la relación con el judaísmo, a oponerse a toda forma de antisemitismo y a cultivar de modo particular las relaciones con el islam».

8. La tercera *Asamblea Ecuménica Europea*

Sobre las bases precedentes se podrá constituir la *III Asamblea Ecuménica Europea,* entre el 4 y el 8 de Septiembre de 2007, en la ciudad

rumana de Sibiu, bajo el lema «La luz de Cristo brilla para todos: esperanza para la renovación y unidad de Europa». La organizará la iglesia ortodoxa rumana. La asamblea se concibe, una vez más, como momento de un proceso que se desarrolla a nivel local, regional y continental. El preludio de la Asamblea consistió en un encuentro europeo, celebrado en Roma del 24 al 26 de Enero de 2006, con 110 participantes, provenientes de las iglesias y de las organizaciones y movimientos ecuménicos. Se prevé un segundo encuentro para comienzos del año 2007 en la ciudad de Lutero, Wittenberg (Alemania). La *Conferencia de las Iglesias Europeas* y el *Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas* han elegido como tema para la Asamblea «La unidad de la Iglesia, la contribución de los cristianos a la construcción de Europa, la reconciliación entre los pueblos y las culturas, la ecología y el diálogo con las otras religiones». Existe la persuasión de que carecería de sentido el que las iglesias vivieran separadas en una Europa unida. Por el contrario, un avance hacia la unidad entre las iglesias cristianas, bajo el signo del proceso ecuménico, puede ser un poderoso fermento para avanzar hacia la unidad de Europa.

Quizá aún más poderoso que los documentos de estas *Asambleas* sea el *proceso* que en ellas se origina. Se están dando encuentros regionales e interregionales que, de modo consultivo, irán preparando los acuerdos de las asambleas mayores. Modificando la conocida tesis de Marshall McLuhan, podríamos decir que «el proceso es el mensaje». Es decisivo que los documentos y las declaraciones se encaminen a una acción nueva y comunitaria. Si las iglesias cristianas se movilizan en servicio a la justicia, la paz y la ecología, recibirán en recompensa un incremento en su unidad y reconciliación.

ST 94 (2006) 125-137

¿Cómo ser minoría y (no) morir en el intento?

La Iglesia europea, entre el diálogo y el contraste

Daniel IZUZQUIZA, SJ*

Después de analizar en los tres artículos anteriores la situación de la Iglesia en Europa, la revista *Sal Terrae* nos invita a reflexionar ahora sobre el *estilo* de esta Iglesia nuestra, articulando ese talante en el binomio diálogo-contraste. ¿Cuál es el modelo más adecuado para la presencia eclesial en este mundo en el que nos ha tocado vivir? ¿Debemos subrayar la categoría de «diálogo» con el mundo o, más bien, debemos insistir en el carácter de «contraste» respecto de la sociedad? ¿Estamos llamados a estar con «todos» o, más bien, a ser como «el resto de Israel»? En las páginas siguientes intentaremos responder a estas y similares preguntas.

Un dilema parecido debieron de afrontar las primeras comunidades cristianas, según refleja el evangelio de Lucas. Leemos allí, en boca de Jesús, dos textos que parecen contradictorios entre sí: «El que no está contra nosotros está con nosotros» (Lc 9,50) y «El que no está a mi favor está en contra mía; y el que conmigo no recoge, desparrama» (Lc 11,23). También en nuestro contexto postmoderno y secularizado nos preguntamos si los no-creyentes están con nosotros o contra nosotros. ¿Cuál es el mejor modo de hacer presente el evangelio en nuestra situación? ¿Cuál debe ser el estilo de la Iglesia europea: diálogo o contraste?

En las páginas que siguen intentaré aclarar, en primer lugar, los rasgos de la disyuntiva planteada, echando mano de *un poco* de eclesiología, *un poco* de sociología, *un poco* de historia, *un poco* de teolo-

---

* Jesuita. Salamanca. <danisj68@hotmail.com>. Agradezco los comentarios de los compañeros jesuitas Patxi Álvarez, Juan Antonio Guerrero, Alessandro Manaresi y Patrick Zoll.

gía y *un poco* de ética política. Después, en la segunda parte del artículo, propondré la que me parece ser una manera adecuada de enfocar o vivir el dilema, acudiendo (espero) a *un mucho* de evangelio. Finalmente, indicaré algunas conclusiones, oportunidades y retos para nuestros días.

1. ¿Cuál es el dilema?

Es sabido que Juan Pablo II insistió en la necesidad de una nueva evangelización en Europa. Por su parte, Benedicto XVI ha señalado que necesitamos reflexionar seriamente sobre la manera de realizar hoy una verdadera evangelización. Para ello, reconoce el Papa, no basta con que tratemos de conservar la comunidad creyente, ni mucho menos encerrarnos en comunidades aisladas; es preciso encontrar modos nuevos de llevar el Evangelio al mundo actual[1]. ¿Cómo inculturar el evangelio, que es una fuerza contracultural? ¿Cómo evangelizar la cultura contemporánea? ¿Cómo vivir el diálogo desde el contraste para no diluir nuestra identidad cristiana? ¿Cómo plasmar ese contraste desde el diálogo, sin caer en posturas exclusivistas, cerradas o intransigentes, de manera que sea de verdad evangelizador?[2]

Un poco de eclesiología

Creo no equivocarme al suponer que la mayoría de los lectores estarán más cercanos al modelo de «diálogo» que al de «contraste». No en vano, aquél ha sido el planteamiento dominante de la teología y la praxis pastoral desde el Concilio Vaticano II, por más que desde los años ochenta los aires eclesiales hayan cambiado. Por citar un único pero

1. Pueden verse los textos de las intervenciones de BENEDICTO XVI durante las Jornadas Mundiales de la Juventud en su libro *La revolución de Dios,* San Pablo, Madrid 2005.
2. Inquietudes similares pueden verse en los artículos de Juan Antonio ESTRADA, «Recuperar la Iglesia. Retos de comienzo de siglo»: *Frontera* 28 (2003) 423-446; y «Libertad e instituciones: contra el docetismo eclesiológico»: *Iglesia Viva* 218 (2004) 43-68, donde se pregunta: «¿Cómo puede la Iglesia ser institución social crítica? ¿Cómo pueden los grupos eclesiales ser referentes de una "contracultura" alternativa a los modos de vida imperantes?» (p. 62). Véase también José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, «Crisis de credibilidad en el cristianismo. España como síntoma»: *Concilium* 311 (junio 2005) 323-332.

significativo ejemplo: consideremos la eclesiología del dominico flamenco E. Schillebeeckx, publicada originariamente en 1989[3]. Partiendo de la convicción central de que «fuera del mundo no hay salvación» (pp. 29-41), construye una eclesiología que subraya los elementos comunes con los hombres, varones y mujeres, de buena voluntad. En diálogo con la mentalidad liberal moderna, reclama avanzar «hacia el gobierno democrático de la Iglesia como comunidad de Dios» (pp. 283-337). Al mismo tiempo, afirma que «la peculiaridad específica de la ética de los cristianos (frente a algunas otras religiones) estriba, precisamente, en que no tiene una ética peculiar» (p. 63). Es decir, que el comportamiento cotidiano de los creyentes no se diferencia del de los no-creyentes.

Y frente a este planteamiento saltan, como un resorte, voces que recuerdan que las comunidades cristianas de los primeros siglos tenían «un estilo de vida propio. Esto concernía a la actitud ante la vida y la muerte, ante el comer y el ayunar, ante la riqueza y la pobreza, ante la fiesta y la rutina cotidiana, pero también ante el poder y aun ante los fundamentos de la ciudad y del imperio»[4]. Es decir, la Iglesia mantuvo desde el principio una ética diferenciada, alternativa y crítica frente a la sociedad dominante. Es lo que, en la terminología de los biblistas alemanes Gerhard y Norbert Lohfink, se ha dado en llamar la Iglesia como «sociedad de contraste»[5]. Frente a un énfasis en el diálogo que tiene el peligro de disolver la diferencia cristiana, esta corriente afirma que es preciso recuperar la Iglesia como un espacio social concreto y diferenciado, con prácticas compartidas y pautas de comportamiento específicas que abarquen toda la realidad cotidiana de las personas que forman la comunidad creyente.

Un poco de sociología

El debate, pues, está servido. De hecho, aunque se plantea ahora como una cuestión teológica sobre el modelo de Iglesia, la discusión

3. Edward SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios,* Sígueme, Salamanca 1995.
4. Gerhard LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios,* San Pablo, Madrid 1999, p. 286.
5. Quizá el libro más claro y asequible sea el de Gerhard LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1988. En la misma línea, Antonio GONZÁLEZ, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social,* Sal Terrae, Santander 2003.

viene de atrás y se formuló inicialmente en términos sociológicos. Debemos al alemán Max Weber la distinción entre las que él llamó «iglesia» y «secta», conceptos que entraron en el terreno teológico gracias a Ernst Troeltsch y, a través de él, al mundo anglosajón con la obra de H. Richard Niebuhr. De este autor tomamos la caracterización siguiente[6], que nos puede ayudar a comprender los dos modelos que venimos llamando de «diálogo» y de «contraste», con un par de advertencias previas: por un lado, se trata de una simplificación esquemática y una caracterización tipológica; por otro, el término «secta» se usa aquí en un sentido específico que no coincide con el uso común en nuestro lenguaje.

Modelo de diálogo (iglesia)	*Modelo de contraste (secta)*
Cercana a la sociedad mayoritaria	Minoritaria y generalmente marginal
«Se nace en ella» (bautismo de niños)	Asociación voluntaria (bautismo de adultos)
Inclusiva (cabe todo el mundo)	Exclusiva (selección intensa)
Exigencias mínimas	Grandes exigencias de pertenencia
Ortodoxia y doctrina clara	Más fervor que ortodoxia
«De este mundo»	«Alejada del mundo»
Habitual en las iglesias mayoritarias	Excepcional en las iglesias mayoritarias
Importancia del clero, bien formado	Puede carecer de clero
Participa con normalidad en el aparato estatal	Puede renunciar a obligaciones estatales (p. ej., servicio militar)

Este planteamiento ayuda a tomar distancias respecto de la discusión habitual entre «progresistas» y «conservadores». ¿Son progresistas quienes defienden el modelo de diálogo, y conservadores quienes

6. H. Richard NIEBUHR, *The Social Sources of Denominationalism,* Gloucester (MA), P. Smith, 1987 (edición original, 1929).

tienden a un modelo de contraste? En realidad, creo que la situación actual muestra que ambos grupos se mueven mayoritariamente dentro del modelo sociológico de «iglesia», mientras que está prácticamente ausente el modelo de «secta». Quizá haya algo que aprender o recuperar de ese modo de vivir el cristianismo en nuestra sociedad.

Y, entre tanto, es posible que caigamos en la cuenta de que el modo normal de analizar las posturas eclesiales (progresistas y conservadores) es demasiado estrecho y limitado, pues sólo considera un espacio posible, el de una «iglesia» mayoritaria. Basta considerar por un momento la figura social de la iglesia católica en Polonia, de la iglesia luterana en Suecia, de la iglesia anglicana en Inglaterra o de la iglesia ortodoxa en Rusia, para darse cuenta de que no estamos hablando de un caso aislado, fruto del nacional-catolicismo español.

Un poco de historia

Ahora bien, este marco de comprensión de la Iglesia no es el único posible, ni tampoco surgió de la nada. En realidad, es el esquema que ha dominado la historia eclesial sólo a partir del siglo IV, con el llamado «giro constantiniano» (es decir, con el paso de una Iglesia cristiana perseguida a la Iglesia oficial del Imperio Romano). Esta profunda modificación dio lugar, con el tiempo, a una identificación entre la Iglesia cristiana y la sociedad global, a la disolución de la diferencia y alternativa del comportamiento de los creyentes (¡por eso surgió en ese preciso momento la vida religiosa!) y a una extensión del modelo de «diálogo» como el único posible. La ética cristiana dejó de preguntarse: «¿Cuál es el estilo de vida de las comunidades cristianas?», para intentar responder a la pregunta: «¿Cómo se debe organizar la sociedad?».

Por su parte, parece claro que Jesús de Nazaret dirigió sus esfuerzos a anunciar el Reino de Dios haciéndolo visible a través de la comunidad de sus seguidores, nuevo pueblo de Dios. Jesús nunca pretendió organizar toda la estructura social del mundo romano, ni siquiera en Palestina. Jesús quiso formar una comunidad alternativa que encarnase la novedad del Reino.

La comunidad cristiana, desde esta perspectiva, está llamada a ser minoría. Pero no una minoría por meros criterios demográficos o estadísticos, sino por profundas razones teológicas. Somos «signo o instrumento de salvación» (*Lumen Gentium,* 1 y 48), es decir, una minoría que ayuda a avanzar el proyecto liberador del Padre, haciéndolo visible para todos los seres humanos. Este sentido lo recoge bien la ex-

presión de Hélder Câmara: estamos llamados a ser minorías abrahámicas[7]. Constituimos minorías, pero no grupos cerrados, sino minorías abrahámicas, es decir, alternativas, peregrinas, pobres y plurales: los cristianos caminamos junto a musulmanes, judíos y, quizá también, «humanistas seculares». Tal vez la historia reciente nos ha hecho más conscientes de ello.

Según lo que el Concilio Vaticano II afirma sobre la vida religiosa en *Perfectae Caritatis* (n. 2), la adecuada renovación eclesial comprende, a la vez, un retorno constante a las fuentes de la vida cristiana (*ressourcement*) y una adaptación a las cambiantes condiciones de los tiempos (*aggiornamento*). De algún modo, estos dos vectores originaron dos líneas que, poco a poco, han marcado posturas bien definidas en el postconcilio. Por un lado, autores como de Lubac, von Balthasar o Ratzinger (articulados en torno a la revista *Communio*) han subrayado el retorno a las fuentes y la identidad cristiana. Por otro, la revista *Concilium,* fundada entre otros por Rahner, Congar, Schillebeeckx y Küng, ha sido un referente nítido de la necesidad de adaptarse a los tiempos actuales. Si el riesgo eclesial del primer grupo es el dogmatismo sectario y su riesgo político es la teocracia, en el segundo caso encontramos el doble riesgo de la disolución eclesial y del secularismo en el ámbito político. Pero ¿no siguen ambos enmarcados dentro del mismo modelo de «diálogo» o iglesia mayoritaria, preocupada directamente por el conjunto de la sociedad? Es evidente que, tras siglos de conflicto e incomprensión con la sociedad moderna y liberal, este acercamiento era imprescindible; pero el siguiente apartado mostrará el peligro de comprender unilateralmente la Iglesia de esta manera.

Un poco de teología

El ya citado teólogo protestante H. Richard Niebuhr escribió, hace ya varias décadas un influyente análisis sobre Cristo y la cultura[8], en el que intentaba responder a la pregunta «¿Cómo debe vivir la Iglesia su fidelidad al Señor dentro un contexto cultural determinado?». En ese libro ofrecía una tipología muy clara de cinco posibles enfoques, mostrando ejemplos, valorando cada postura, y ofreciendo un balance. He tratado de resumir su aportación en el siguiente cuadro sinóptico:

---

7. Helder CÂMARA, *El desierto es fértil,* Sígueme, Salamanca 1986[6].
8. H. Richard NIEBUHR, *Christ and Culture,* Harper and Brothers, New York 1951. Hay traducción española: *Cristo y la cultura,* Península, Barcelona 1968.

	Cristo contra la cultura	Cristo sobre la cultura	Cristo, transformador de la cultura	Cristo y la cultura en paradoja	Cristo de la cultura
Modelo	Nueva ley	Arquitectónico	De conversión	Oscilatorio	Ley natural
Principio	Tensión radical	Síntesis	Síntesis de síntesis	Paradoja	Acomodación
Ejemplo del N. T.	1 Juan	Elementos de Mateo	Juan	Escritos paulinos	Santiago, escritos gnósticos
Ejemplo histórico	Tertuliano, monacato benedictino, cuáqueros, Tolstoy	Santo Tomás de Aquino	San Agustín, Calvino, Karl Barth	Lutero, Berdyaev, Troeltsch, Niebuhr	Clemente de Alejandría, Abelardo, teología liberal del siglo XIX

Ahora bien, además de ofrecer esta tipología, Niebuhr optó claramente por uno de los modelos, el de conversión, según el cual Cristo transforma la cultura. Siguiendo su argumento, veremos también con claridad cuál es el modo mayoritario de entender las relaciones entre Cristo y la cultura en nuestra Iglesia (y los errores o límites de esta postura)[9]. Niebuhr presupone que la virtud se encuentra en el medio, y establece un dualismo bipolar en el que Jesucristo ocupa uno de los extremos. Reconoce explícitamente que la postura radical o contracultural («Cristo contra la cultura», en su terminología) es la más cercana al mismo Jesús, y concede que es una posición necesaria como correctivo, pero finalmente inadecuada. Lógicamente, si la discusión se plantea entre Cristo y la cultura, y si Cristo se sitúa en uno de los extremos, no puede sorprender que Niebuhr opte por el justo medio. Pero, con ello, el criterio último es el cristiano individual, que, situado entre Cristo y su cultura, decide qué hacer y cómo comportarse: ésta es una noción muy moderna, pero no exactamente evangélica.

9. Véase John H. YODER, «How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of "Christ and Culture"», en (Glen H. Stassen – D.M. Yeager – John H. Yoder) *Authentic Transformation. A New Vision of «Christ and Culture». With a Previously Unpublished Essay by H. Richard Niebuhr,* Abingdon Press, Nashville (TN) 1996, pp. 31-89.

En realidad, para cualquier postura que se diga y quiera ser cristiana, *el verdadero criterio es Jesucristo.* Es decir, que la discusión no debería plantearse entre Cristo y la cultura, sino entre dos polos del misterio de Jesucristo: entre el «ya sí» y el «todavía no», entre la encarnación y el *eschaton.* De este modo, Jesucristo es el único criterio válido que abarca los dos polos. Si adoptamos este marco analítico, entonces resulta evidente que la postura radical o contracultural no sólo es necesaria, sino que es la única adecuada desde la perspectiva cristiana. De hecho, ésta es la postura que ofrece una posibilidad real de transformar auténticamente la cultura, que es lo que pretenden Niebuhr y las posturas mayoritarias.

Un poco de ética política

El jesuita norteamericano afincado en El Salvador, Dean Brackley, propuso hace unos años un sencillo esquema de análisis que, aunque elaborado desde otro contexto, resulta valioso para iluminar nuestra situación[10]. Plantea que hay dos modelos éticos que dominan nuestra mentalidad, nuestros comportamientos y nuestras actitudes en diversos ámbitos de la vida cotidiana. Son el *ethos* tradicional y el *ethos* liberal. Ambos son inadecuados para una auténtica transformación social y son desacertados desde la óptica cristiana. Por ello propone en su lugar la necesidad de cultivar y encarnar un nuevo *ethos* radical.

Ahora bien, es interesante caer en la cuenta de que tanto el *ethos* tradicional como el *ethos* liberal forman parte del mismo paradigma moderno. Lo que normalmente se llaman posturas «conservadora» y «progresista» no son más que expresiones de una cosmovisión similar. Más aún, en nuestro contexto europeo son meras modulaciones del sistema capitalista dominante. Por ello, si la Iglesia queda atrapada en el modelo de diálogo con este *ethos* preponderante (sea en su modalidad tradicional, sea en su modalidad liberal), difícilmente podrá ser fiel a su misión. Asimilarse a este *ethos* quizá sea «realista», pero es poco transformador y poco evangelizador. Es imprescindible, pues, avanzar hacia un *ethos* radical que exprese, encarne y visibilice la alternativa del Reino. Es decir, hacia una concepción eclesial que recupere algo del modelo de contraste que marcó la vida de la Iglesia durante los tres primeros siglos de su existencia.

---

10. Dean BRACKLEY, «Por un *ethos* radical»: *Moralia* XXI (1998) 21-62.

2. ¿Cómo enfocar evangélicamente el dilema?

Si, hasta ahora, este artículo ha intentado clarificar el dilema inicialmente planteado, recurriendo y dialogando un poco con diversas disciplinas, ha llegado el momento de recurrir a «un mucho de evangelio». Es decir, acudir al testimonio creyente de las primeras comunidades cristianas y releer cómo ellas plasmaron su seguimiento de Jesús y su lucha por el Reino. Lo haré apoyándome en tres textos, correspondientes a otras tantas comunidades y reflexiones neotestamentarias: el evangelio de Mateo (representante de la tradición sinóptica), la teología paulina y la comunidad joánica.

Mateo: sal y luz

«Vosotros sois la sal de la tierra y la luz del mundo», leemos en el sermón del monte (Mt 5,13-16). Estas dos imágenes pueden servir para sintetizar las dos posturas que hemos venido considerando en estas páginas. La *sal* podría simbolizar el «diálogo», pues expresa bien la actitud y comportamiento de los cristianos que, para dar sabor a la sociedad, no tienen miedo de unirse a ella, vincularse, entremezclarse. El problema no es que la sal se disuelva y, por tanto, «desaparezca»: ése es precisamente su modo esencial de funcionar. Si la sal no se mezcla, la comida se queda sosa. El riesgo, como advierte el propio texto, es que la sal se vuelva sosa. Porque en ese caso no sirve más que para arrojarla al suelo y que la pisoteen los viandantes (Mt 5,13). El problema, por tanto, no es el diálogo, sino algunos modos de «dialogar» que desvirtúan la sal; es decir, posturas que dulcifican de tal manera la radicalidad evangélica que se queda en nada.

Junto a la sal, la *luz*. La comunidad cristiana está llamada a ser luz para todos los pueblos, siguiendo el modelo de Isaías 2,2-5. Mientras que la sal da sabor «por contacto», la luz ilumina a cierta distancia, como la ciudad puesta en lo alto de un monte. Por supuesto, para que la luz ilumine debe colocarse sobre el candelero, pues sólo así es visible. El problema, en este caso, no es que haya cierta separación (esto es imprescindible, y sin ello no hay manera de que la luz ilumine). El riesgo, en este modelo, está en que se intente esconder la luz debajo de la cama. Si la comunidad cristiana se encerrase en un gueto, no estaría siendo fiel a su misión de iluminar, mostrando a todos su estilo alternativo de vivir.

Pablo: la locura de la cruz

En la Primera Carta de Pablo a los Corintios encontramos una aguda expresión de sabiduría cristiana, en contraposición a diversos planteamientos humanos. Nosotros creemos, vivimos y anunciamos un Salvador crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los griegos (1 Co 1,18-25). Los griegos pueden simbolizar, en nuestro contexto, las posturas más «racionales», que buscan el diálogo y el entendimiento con la cultura secular. Junto a ellos, tenemos a los judíos, representantes de una visión más «religiosa», que subrayan la pureza identitaria[11].

Frente a ambas posturas se alza la visión cristiana, el modelo de contraste, el *ethos* radical, la sabiduría de la cruz, que es «portento de Dios y saber de Dios» (1 Co 1,25). Hacia el final de un luminoso estudio sobre los «locos por Cristo», el padre Kolvenbach, General de la Compañía de Jesús, escribía unas palabras que, aunque referidas directamente a la vida religiosa, apuntan a la realidad de toda la Iglesia:

> «Si, por esta prudencia de humana sabiduría, la vida religiosa dejara de denunciar "locamente", en nombre de quien primero fue tenido por loco, lo deformado y desfigurado del mundo de nuestro tiempo; si dejara de comprometerse existencial y comunitariamente para transfigurarlo por el misterio pascual con fuerza y con ardor, la vida religiosa no sería fiel a su vocación y a su misión de ser locura e insensatez por Cristo. Si esto sucediera, la vida religiosa privaría al Pueblo de Dios de la visibilidad de un amor a Dios y al prójimo que tantos cristianos testimonian como verdaderos locos por Cristo en la oscuridad de la vida cotidiana»[12].

Gracias a Dios, esta locura evangélica sigue encarnada en muchas de nuestras comunidades cristianas. Pero todos necesitamos recordar la invitación paulina a no con-formarnos con este mundo (Rm 12,2), si-

11. Quizá convenga distinguir entre posturas rigoristas y posturas radicales. En estas páginas estamos defendiendo que la radicalidad del evangelio supone un contraste frente a la sociedad dominante, pero no debe llevar a posiciones excluyentes, cerradas o rigoristas. Metz señala que «el rigorismo procede más bien del miedo, mientras que la radicalidad nace de la libertad de la llamada de Cristo» (Johann Baptist METZ, *Más allá de la religión burguesa,* Sígueme, Salamanca 1982, p. 17).
12. Peter-Hans KOLVENBACH, SJ, «Locos por Cristo», en *Decir... al «Indecible». Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (Edición a cargo de Ignacio Iglesias, SJ), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, p. 131.

no a configurarnos permanentemente y cada vez más radicalmente con Cristo nuestro Señor, de manera que podamos brillar como lumbreras en medio de nuestra generación (Flp 2,15), mostrando que hay un modo alternativo de vivir y relacionarse. Otro mundo es posible... y real.

Juan: en el mundo, sin ser del mundo

Los cristianos estamos «en» en el mundo, pero no somos «del» mundo (cf. Jn 17,11.16). Esta conocida afirmación del evangelista Juan sintetiza de nuevo el dilema que estamos intentando aclarar. Si bien es cierto que a lo largo de los siglos se ha interpretado de manera espiritualista, lo cierto es que la noción joánica de «mundo» se refiere a lo pecaminoso de la humanidad, es decir, al sistema de relaciones humanas y sociales que se apoya en la mentira, el odio y la injusticia. Por ello, es acertado lo que escribió hace años Gustavo Gutiérrez: para la Iglesia de nuestros días «estar en el mundo sin ser del mundo significa, en concreto y cada vez más claramente, estar en el sistema sin ser del sistema»[13]. Pero ¿no caemos con demasiada frecuencia en la lógica del sistema y en comportamientos mundanos, quizá amparados en una cierta visión del modelo de diálogo?

Otra manera de formular esta cuestión consiste en asumir nuestra condición de minoría significativa en el seno de una sociedad más amplia y pagana, o post-cristiana. En esta situación que nos toca vivir, nos preguntamos: ¿cómo ser minoría y no morir en el intento? Según el mismo evangelio de Juan, los seguidores de Jesús somos pequeños y minoritarios como un grano de trigo, que para dar fruto debe morir. Porque «quien tiene apego a su propia vida, la pierde; pero quien desprecia la propia vida en este mundo, la conserva para una vida sin término» (Jn 12,25). A veces, queremos «salvar nuestra vida de Iglesia», ya sea adaptándonos a los criterios del mundo, ya sea encerrándonos en algún gueto identitario que nos da seguridad. Pero, según la advertencia de Jesús, de esta manera lo único que al final lograremos es la perdición. Buscamos «salvar la vida», pero por este camino sólo llegaremos a la muerte de la Iglesia, bien por disolución, bien por aferrarnos a nuestra propia seguridad. En realidad, Jesucristo nos invita no sólo a «ser minoría», sino además a «morir en el intento». Porque, nos dice el Señor, «donde esté yo, allí debe estar mi servidor» (Jn 12,26).

---

13. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas,* Sígueme, Salamanca 2004[17], p. 181.

3. Encarnar la minoría y morir en el intento

Es decir, que somos minoría y estamos dispuestos a morir, con Jesús, en el intento de plasmar esta realidad. Éste es el verdadero reto y proyecto de la Iglesia europea en nuestros días. No simplemente porque seamos menos en número o en influencia, sino porque Dios lo ha querido así. Desde el principio, Dios ha escogido un pueblo para mostrar la salvación universal. Llámese «Israel» como pueblo de Dios, el «resto» en la predicación profética, o «la Iglesia» en los tiempos neotestamentarios, éste es uno de los misterios de la acción liberadora de Dios. Ha escogido el camino de llegar a todos a través de una minoría cualificada. Por tanto, a nosotros, como comunidad cristiana, como Iglesia, nos toca plasmar visiblemente la alternativa que supone ese ser minoría, para que quienes viven con nosotros puedan descubrir (¡en nuestras vidas!) la fuerza liberadora de Dios. Sin tener miedo a despojarnos de tantas adherencias históricas a las que se nos invita a morir para poder ser realmente signo del Reino.

Ni estamos solos ni somos los primeros en vivirlo. Estamos rodeados por una nube ingente de testigos de la fe (cf. Hb 12,1). Por ejemplo, escribo estas páginas en los últimos días del año 2005, que ha venido cargado de diversos aniversarios estimulantes en el seguimiento de Jesús. Cuarenta años del Concilio Vaticano II; veinticinco años del asesinato-martirio de monseñor Romero y de la muerte de Dorothy Day; cincuenta años de la llegada del Padre Llanos al Pozo del tío Raimundo; veinticinco años de la fundación del Servicio Jesuita a los Refugiados (JRS) y de la concesión del premio Nobel de la Paz a Adolfo Pérez Esquivel; canonización del Padre Alberto Hurtado; beatificación de Carlos de Foucauld... Todos ellos son ejemplos de la radicalidad de una vida cristiana que, sin renunciar al diálogo con el mundo, le ofrece un contraste evangélico.

¿Cómo encarnar y hacer visible este estilo de Iglesia europea? En mi opinión, la respuesta pasa por fomentar comunidades alternativas que den testimonio ante el sistema que nos rodea: ése debe ser el talante y el estilo esencial de la Iglesia. Para vivirlo necesitamos coraje e imaginación. Recuerdo por ello que el líder socialista peruano Mariátegui proponía «no clasificar más a los hombres como revolucionarios y conservadores, sino como imaginativos y sin imaginación»[14].

14. Citado por Gustavo GUTIÉRREZ, *op. cit.,* p. 280, nota 112.

En este sentido, Juan Pablo II nos invitaba a vivir el nuevo milenio desde la «imaginación de la caridad», también en el ámbito socio-político (*Novo millennio ineunte,* 50). No podemos quedar atrapados en la rutina del diálogo, sino que estamos invitados a la creatividad que genera alternativas y, por tanto, contraste con lo establecido y conocido.

Y es que, como dijo contundentemente Pablo VI ya en 1964, «el diálogo es una nueva manera de ser Iglesia» (*Ecclesiam Suam,* 63). Somos diálogo; y si el diálogo forma parte de lo que somos, de nuestra identidad, ni podemos ni vamos a renunciar a ello. Los cristianos europeos de hoy nos encontramos dialogando con no-creyentes a diario, de mil maneras. Ya sea con la vecina de la escalera o con el tendero de abajo, con la compañera de trabajo o con el padre de las niñas de catequesis, con los novios que vienen a la parroquia a casarse para no dar un disgusto a los abuelos, con la profesora de universidad o con el empresario que me contrata en la ETT, al escuchar la radio o al ir de copas..., los cristianos somos minoría, vivimos rodeados de no-creyentes y dialogamos con ellos a diario. Por eso no me preocupa ahora insistir en este polo del diálogo, aunque algunas voces recientes insistan en la confrontación, en los planteamientos maximalistas y, quizá, en la añoranza de posiciones de poder o de privilegio.

El contraste es otra cosa. Así como Jesucristo vivió al servicio del Reino «en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino» (*Lumen Gentium,* 8). Pero no nos engañemos: a la Iglesia en Europa le falta mucho camino por andar en pobreza y humildad, al lado de los más pobres, hasta que le lleguen persecuciones de ésas. Quizá nos hemos acostumbrado a vivir en situaciones de dominio o, más recientemente, de diálogo sosegado. ¿Nos atrevemos a encarnar comunidades de contraste frente al sistema y la cultura dominantes? ¿Estamos dispuestos vivir en minoría y a morir en el intento?

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

HANS-JOSEP KLAUCK

Los evangelios apócrifos.
Una introducción

344 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 30,00 €

¿Ofrecen los evangelios apócrifos toda la verdad sobre Jesús?; ¿descubren al fin aquello que la Iglesia ha silenciado y ocultado?; ¿encontraremos revelaciones sobre la vida íntima de Jesús en el *Evangelio de María Magdalena,* en el *Evangelio secreto de Marcos* o en el *Evangelio desconocido de Berlín*?... Para responder a todo ello hay que adentrarse en la espesura de las tradiciones sobre Jesús fuera de los cuatro Evangelios canónicos, cosa que hace a la perfección el profesor Klauck, que nos guía con extraordinaria competencia por el laberinto de estos escritos a la vez tan dispares y fascinantes.

ST 94 (2006) 139-142

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Balance de un año de movilizaciones contra la pobreza

Miguel GONZÁLEZ MARTÍN*

Como ya es sabido, el años 2005 había sido elegido por numerosas organizaciones de solidaridad internacional agrupadas en plataformas y campañas como un año en el que intensificar la movilización social y la presión política a propósito de la pobreza. Tres citas internacionales relevantes –la reunión del G-8, la Asamblea de Naciones Unidas y la cumbre ministerial de la OMC– marcaban los hitos en el camino. Tres también eran los ejes de las demandas: más y mejor ayuda al desarrollo, cancelación de la deuda externa y establecimiento de un sistema de comercio internacional con reglas justas. Y todo ello con el marco de referencia de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, de cuya declaración se cumplían cinco años. ¿Dónde estamos doce meses después?

¿Se camina en la dirección de los ODM?

No. Aunque las cifras siempre se pueden maquillar. Si, por ejemplo, tomamos la meta más popular (y elemental, por clamorosa) del primer objetivo –reducir la extrema pobreza a la mitad entre 1990 y 2015–, vemos que en cifras globales se ha avanzado: en los últimos años ha bajado un 6% el número de personas que vive con menos de un dólar al día. Un análisis más pormenorizado de los datos[1] nos hace ver que en cinco de las diez regiones en que se divide el globo no se alcanzará la meta estipulada, y que incluso en dos de ellas –África Subsahariana y Asia Occidental–la tendencia es regresiva. Es decir, se ha empeorado.

---

* Coordinador de Acción Política y Redes de «ALBOAN».

1. Datos extraídos de <http://millenniumindicators.un.org>.

La engañosa cifra global proviene del gran peso demográfico de países asiáticos que han experimentado un fuerte crecimiento económico en los últimos años. También hay que destacar la no consecución de la única meta que marcaba el 2005 como el año para su cumplimiento: la igual matriculación de niños y niñas en la escuela primaria, dentro del objetivo tercero, que busca promover la igualdad de género.

Ayuda: más promesas

Durante este año hemos asistido a nuevos compromisos de incrementar la ayuda al desarrollo. El G-8 acordó en julio que la ayuda a África se iba a multiplicar por dos, alcanzando los 25.000 millones de dólares al año en 2010. También los gobiernos de la Unión Europea se comprometieron a llegar al 0,56% del PIB europeo en ayuda al desarrollo para ese mismo año. Asimismo, algunos gobiernos individuales –Francia, Reino Unido, Bélgica, España– han establecido calendarios concretos para alcanzar el 0,7% de sus respectivos PNB en el año 2015. Sin embargo, esto no nos debe hacer echar las campanas al vuelo. En las últimas décadas se han hecho promesas de este tipo varias veces, y aún estamos por ver cumplida alguna de ellas. Algunos gobiernos, como el alemán o el italiano, ya se han apresurado a decir que los compromisos están a expensas de la disponibilidad presupuestaria y de unos límites de endeudamiento aceptables.

Por otro lado, una cierta obsesión por las cifras, justificada por la tacañería de los gobiernos occidentales, ha podido oscurecer el debate relativo a la calidad de la ayuda, que tiene al menos dos dimensiones. Una de ellas se refiere a los instrumentos de la ayuda. Así, por ejemplo, el gobierno español, uno de los que están haciendo esfuerzos por aumentar la cantidad, sigue empeñado en aumentar los créditos FAD (un 67% para este año), una herramienta más propia de la autopromoción comercial que de la cooperación al desarrollo. La segunda dimensión tiene que ver con la necesaria reforma y coordinación del sistema multilateral de ayuda. En este sentido, a pesar de los acuerdos de coordinación y armonización que han alcanzado los países ricos en tanto que donantes bilaterales, la cumbre de Naciones Unidas fue una oportunidad perdida para haber abordado una reforma en profundidad de la organización, entre otras cosas, para fortalecerla como espacio de coordinación de todas las políticas multilaterales que tienen que ver con la cooperación y el desarrollo.

Deuda: distinguir la propaganda de la realidad

A finales de junio pudimos ver titulares de prensa de este tenor: «Los ministros de finanzas del G-7 aprueban condonar el 100% de la deuda de los países pobres». Un titular más fiel, pero también menos periodístico, habría dicho algo así: «Los ministros de finanzas del G-7 propondrán a las juntas de gobierno del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y del Banco Africano de Desarrollo que condonen la deuda *que tienen con ellos* a *dieciocho* países que cumplan unas estrictas *condiciones*». Es decir, ni son todos los países pobres, ni es el 100% de la deuda, ni la operación sale gratis[2]. A pesar de las muchas limitaciones del acuerdo, la parte positiva del asunto es que, por fin, se reconoce que hay deudas debidas a esos organismos públicos que son impagables y que se deben cancelar al 100%. En términos de desarrollo, no se prevé que el acuerdo tenga ningún efecto. Se trata, más bien, de una operación contable, donde los acreedores anotan un impago que se estaba dando de hecho y que se compensa para no descapitalizar a los organismos internacionales, bien con aportaciones extraordinarias de los países ricos (aportaciones que se computarán como ayuda, obviamente) en el caso del Banco Mundial, bien con la revalorización de las reservas de oro del FMI.

Comercio: la OMC salva la cara a costa de los países pobres

Un acuerdo de mínimos alcanzado *in extremis* evitó que la cumbre ministerial de Hong-Kong corriera la misma suerte que sus predecesoras de Seattle y Cancún, salvando a la OMC de una casi segura caída en picado como organización multilateral. De nuevo nos desayunamos con titulares de prensa espectaculares, como que se había logrado el acuerdo de acabar con las subvenciones a las exportaciones agrícolas para el año 2013. En realidad, para el caso europeo, tales subvenciones suponen menos del 4% del apoyo al sector agrícola, y vienen disminuyendo durante los últimos años, con lo cual es posible que igualmente hubieran desaparecido, en la práctica, para tal fecha. Frente a las magras concesiones en agricultura, los países pobres tuvieron que dejar la

2 En <http://www.alboan.org/archivos/499.pdf> se puede ver un análisis detallado de la cuestión.

puerta abierta en materias tan sensibles para su desarrollo como son los servicios o el acceso a mercados de manufacturas. Teóricamente, en los primeros meses de 2006 habrán de concretarse las modalidades para avanzar en el acuerdo. El temor es que esto se haga a puerta cerrada, lejos del escrutinio de la opinión pública, donde aún es más fácil ejercer presión sobre los países más débiles. Claramente, los gobiernos ricos que hacen promesas de ayuda en otros foros se convierten, dentro de la OMC, en implacables defensores de un sistema de comercio burdamente asimétrico e injusto que impide salir de la pobreza a tanta gente.

Reflexión final

Visto el panorama anterior, puede surgir la tentación del desaliento. Pero también hay mucho que celebrar. Además de que la vida y la esperanza brotan en las situaciones más adversas –de lo cual somos afortunados testigos quienes trabajamos con el Sur–, este año se han movilizado en alguna acción contra la pobreza más de 40 millones de personas en todo el mundo[3]. Nuestras ciudades y pueblos también se han sumado, saliendo a la calle, firmando peticiones al gobierno, concienciando a los amigos y vecinos, promoviendo mociones en los ayuntamientos... En diciembre, varios miles de personas recorrieron con este motivo las calles de Bilbao, como en septiembre y junio había sucedido en Barcelona y Madrid. Nosotros, habitantes de un rincón próspero del planeta, hemos comenzado a hacer saber a nuestros gobernantes que la cuestión de la pobreza mundial nos preocupa, escandaliza y moviliza. Puede que en un día no lejano también influya decisivamente en nuestras opciones como ciudadanos y ciudadanas que votan, trabajan, militan, consumen, se informan, educan, producen, tienen amigos, parejas, hijos, iglesias...

ALBOAN

Plaza del Funicular, 2
(entreplanta)
48007 Bilbao
Tfno.: 94 415 11 35
www.alboan.org

3. Dato del Llamado Global a la Acción contra la Pobreza <www.whiteband.org>.

ST 94 (2006) 143-154

DIÁLOGOS URGENTES

2. *El diálogo en el interior de la Iglesia*

María José ARANA, RSCJ*

A los cuarenta años del Concilio Vaticano II

Con una perspectiva ya suficientemente amplia, podemos constatar una vez más que realmente el Vaticano II fue el Concilio del Diálogo por antonomasia; junto a Juan XXIII[1], el pontífice que cambió el talante eclesial, introdujo una ruta «dialogal» nueva en la Iglesia. Concilio y Papa entendieron el «diálogo» como un signo de los tiempos y una forma inequívoca de entender a Dios, a la Humanidad y al Mundo hoy. El Vaticano II habló del diálogo con el mundo, con sus problemas y cultura, así como con las demás confesiones y religiones. Pero también apuntó a la necesidad del diálogo «desde» y «en» el interior de la misma Iglesia. No podía ser de otro modo, porque ¿cómo comenzar a dialogar con los de «fuera» si no hay un verdadero diálogo dentro? ¿Cómo entrar en una auténtica cultura del diálogo sin un ejercicio anterior e interior que certifique su autenticidad y valía?

Sin embargo, todo esto, que parece evidente, representaba una novedad que rompía una larga tradición en la que se había definido a la Iglesia como sociedad de *inaequales,* es decir, de «desiguales», concediendo toda la palabra a la jerarquía y negándosela totalmente a los fie-

* Doctora en Teología. Profesora de la Facultad de Teología del Norte de España en Vitoria. Algorta (Vizcaya). <mjaranarscj@terra.es>.

1. Tanto por su temperamento como por sus escritos, especialmente la *Pacem in terris,* alocuciones, etc., en que traspasa los muros de la Iglesia para acercarse al mundo y su problemática.

les... Pío X lo explicó con un realismo que hoy nos suena a crudeza: «La Iglesia es por su naturaleza una sociedad desigual; comprende dos categorías de personas: los pastores y la grey. Sólo la jerarquía mueve y dirige... El deber de la grey es aceptar ser gobernada [...]. En cuanto al pueblo, no tiene otro derecho que dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores» (*Vehementer,* 1906)[2]. Y en otro lugar pone unas «bases» para ello que hoy nos «chirrían»: «Cuando el Papa habla, es Cristo el que habla; cuando el Papa enseña, es Cristo el que enseña»...

Sin embargo, todos aceptamos que para establecer un verdadero diálogo es necesaria la igualdad y el mutuo reconocimiento de las partes dialogantes.

Según las fuentes de la época (los medios de comunicación, los diarios conciliares y otros testimonios), palpamos que el Concilio mismo fue un auténtico ejercicio de diálogo de los obispos entre sí; y esto fue sumamente importante. Realmente Juan XXIII pidió a los obispos que dijeran lo que pensaban; y la libertad de expresión y comunicación estuvo garantizada. Por otra parte, este talante se respiraba en el ambiente, y la mayoría de los obispos pensaban con mente dialogal: cuando hablaban, pensaban en aquellos a quienes iba dirigido su discurso, intentando su comprensión y facilitando en la medida de lo posible, el acercamiento... Se notaba un aire distinto, de atención, de escucha. Incluso se dejaban interpelar y promovían la comprensión con respecto a lo que llegaba del mundo y de los demás.

Todo esto se hacía especialmente palpable en relación con el ecumenismo. Se trataba de hacerlo comprensible en cada concepto, expresión etc., y/o de conectar por primera vez con otras mentalidades y teologías cristianas. Este interés dialogal se descubre en la mayoría de las discusiones y temas.

Por otra parte, la comunicación con el exterior, con los medios de comunicación de masas, etc., así como la ausencia de secretismos durante el mismo Concilio, fue un signo claro de la apertura y la voluntad de dialogar, en la medida de lo posible, con el exterior. Recordamos muy bien cómo incluso el debate conciliar muchas veces se trasladaba a la calle.

Pero, además, el Concilio promovió una actitud y un talante de *diálogo sincero* con el mundo, con «los hombres de cualquier nación, ra-

2. Citas de J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Autoridad de la Verdad. Momentos oscuros del Magisterio Eclesiástico,* Herder, Barcelona 1996, p. 159.

za o cultura», con las otras confesiones cristianas y con las otras religiones del mundo, etc.; un diálogo que «no excluye a nadie» (dirá más abajo), pero que acepta abiertamente –y esto es sumamente importante– que hay que comenzar y promover el diálogo desde dentro:

«Lo cual requiere, en primer lugar, que promovamos *en la misma Iglesia* la mutua estima, reverencia y concordia, admitiendo toda legítima diversidad, para que se establezca un *coloquio* cada vez más fructuoso entre todos los que constituyen un único Pueblo de Dios, ya sean pastores o simples cristianos» (*Gaudium et Spes,* 92).

Dicho con las palabras que utilizó el cardenal Suenens en el aula conciliar: «El Concilio busca un triple diálogo: el *diálogo de la Iglesia con sus fieles,* el diálogo ecuménico con los hermanos separados y el diálogo de la Iglesia con el mundo contemporáneo»[3]. Las tres formas son fundamentales y se interrelacionan. Pero ¿cómo dialogar con los otros, con el mundo actual, si no existe la posibilidad de un auténtico diálogo interno?

Todo ello requería también, por parte de la Iglesia, una nueva forma de comprenderse a sí misma: una eclesiología que ayudara a pasar a sus miembros, de «desiguales», a «iguales», es decir, a concebir la Iglesia no tanto desde la «jerarcología» –perspectiva que amplifica la jerarquía y minimiza las bases eclesiales–, sino como «Iglesia-Pueblo-de-Dios», «Iglesia de comunión», tal como se describe en la *Lumen Gentium,* que, evidentemente, no suprime la jerarquía, pero sí promueve una forma nueva de relación y comprensión de la misma Iglesia.

Todo ello despertó grandes esperanzas y marcó una época nueva. Se había pasado –como han afirmado muchos autores– «del anatema al diálogo». Pablo VI clausuró el Concilio con esta frase: «Ninguno es extraño, ninguno excluido, ninguno lejano»...

«La encíclica del diálogo»: *Ecclesiam suam*

El 6 de agosto de 2004 celebramos los cuarenta años de la primera encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam,* llamada también «la encíclica del diálogo», porque en ella «la Iglesia se hace palabra, la Iglesia se hace mensaje, la Iglesia se hace coloquio» (n. 60). En realidad, esto es lo

3. AS I/IV, 224. Y en H. FRESQUET, *Diario del Concilio,* Nova Terra, Barcelona 1967.

que desarrolla el texto de mil maneras, haciendo del diálogo el método pastoral y relacional de la Iglesia en los diversos espacios, dentro y fuera de ella. Su propuesta era igualmente tarea para el Concilio, que estaba ya en su tercera fase (n. 105)[4].

La encíclica aborda el tema de la Iglesia desde un punto de vista prioritariamente pastoral, ya que el enfoque doctrinal y eclesiológico seguía en manos del Concilio, que lo plasmaba en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*). Aunque no cabe duda de que el hacer del diálogo un eje primordial influye notablemente en la eclesiología posterior, como una dimensión constitutiva de la Iglesia.

En este texto, Pablo VI va marcando también las características, actitudes, condiciones, exigencias... del diálogo, así como los «lugares» e interlocutores, pues, como el Concilio señala, «nadie está excluido de este diálogo» (pp. 108ss). Pero especifica cuatro interlocutores:

1. *«La Humanidad como tal»,* incluidos los ateos (113-123).
2. *«Los que creen en Dios»,* especialmente judíos y musulmanes (124-125),
3. *«Los hermanos cristianos»* (126-129). Aquí es interesante resaltar que el Papa afirma que el papado debería ser promotor de reconciliación; sin embargo: «somos considerados por muchos Hermanos el obstáculo principal que se opone a ella a causa del primado de honor...» (n. 127). Y continúa describiendo lo que constituye el Papado, así como sus atributos irrenunciables. Sin embargo, en el apartado siguiente (n. 128), y esto es muy importante para el tema que nos ocupa, afirma: «bajo esta luz, nuestro diálogo está siempre abierto», cuestión que más adelante retomará Juan Pablo II, pero cuya discusión y auténtico diálogo todavía queda en suspenso.
4. El cuarto grupo se refiere a *«los Católicos»,* es decir, se centra en el diálogo en el interior de la Iglesia, afirmando que «no suprime la obediencia que Cristo quiso». Sin embargo, lo describe como «diálogo de familia», «intenso, familiar», «sincero», «emocionado»... «dispuesto a recoger las voces múltiples del mundo contemporáneo. Capaz, en fin, de hacer de los católicos hombres verdaderamente buenos, hombres sensatos, libres, serenos y valientes»... (n. 130).Y más adelante: «Es nuestro deseo que el diálogo en el interior de la

4. PABLO VI, *Ecclesiam suam,* Mensajero, Bilbao 1964.

Iglesia se haga más intenso en lo que se refiere a cuestiones y a participantes, para que así crezca la fuerza vital» (de la Iglesia).

Se entra en una fase eclesial en la que se subraya e impulsa la responsabilidad de todos aquellos que forman la Iglesia en sus diferentes estamentos y modalidades.

También otros textos vaticanos de la época, como la *Humanae personae dignitatem* (1968), afirmaron cosas semejantes: «La voluntad de dialogar es la medida y la fuerza de esa renovación general que debe llevarse a cabo en la Iglesia, la cual implica aún mayor aprecio por la libertad»... Y, más adelante, «por tanto, la libertad de los participantes debe ser asegurada por la ley y reverenciada en la práctica»...

Incluso en el nuevo texto del Derecho Canónico, publicado ya en 1983, se dice lo siguiente (en este caso, de forma acorde con los resultados conciliares): «Los fieles cristianos... tienen derecho y, a veces, incluso el deber de manifestar a sus sagrados pastores [esto de "sagrados" para adjetivar a los pastores no creo que sea muy acertado] su opinión en asuntos relativos al bien de la Iglesia» (can. 212. 3). Y en otro lugar: «Aquellos que están involucrados en las disciplinas sagradas gozan de la legítima libertad de investigar con prudencia su opinión en materias sobre las cuales son expertos» (can. 218).

Es necesario recordar también que fue precisamente Pablo VI quien instituyó en la Iglesia los Sínodos de Obispos (1965), recobrando así el estilo sinodal de los primeros tiempos de la Iglesia y acentuando la necesidad de vivir y ampliar la colegialidad, el diálogo y la corresponsabilidad de los obispos y entre los obispos. Aunque también hay que añadir que estos sínodos no pasan de tener un carácter meramente consultivo.

Algunos datos de la historia posterior

A algunos autores les llama la atención el hecho de que sólo doce años más tarde, en la *Evangelii nuntiandi* (1975), el mismo Pablo VI dejara poco menos que olvidada la clave del diálogo, especialmente cuando todavía «el programa trazado en la *Ecclesiam suam* está en gran parte por cumplirse», e insistiera tanto en la conservación del *depositum fidei*[5]. La publicación de la *Humanae vitae* (1968) supuso también un

5. A. ACERBI, «Paolo VI e il dialogo col mondo. Sguardi sull'enciclica Ecclesiam suam»: *Inst. Paolo VI, Notiziario* 38 (1999), p. 59. A.M. NAVARRO, *Iglesia y diálogo,* p. 25.

freno al diálogo, ya que el Papa se puso de parte de la minoría de su Comisión Internacional (un escaso 5%, aproximadamente) y escribió el polémico texto sobre sexualidad y control de natalidad que conocemos, sin escuchar a la mayoría católica e incluso a la abrumadora mayoría de su propia comisión.

Conocemos el itinerario de Pablo VI, llamado también el papa «hamletiano», que entre las dificultades del contexto postconciliar, y especialmente a causa de las incertidumbres y dudas que se suscitan no sólo en el propio Papa, sino también en otros sectores de Iglesia y que él asume, comienza un proceso de menor impulso y mayor freno... hacia el «restauracionismo» (aunque en los comienzos se fue desarrollando de forma más suave). Las cosas no llegan «de golpe», pero se va haciendo un camino que conducirá hacia posiciones, de hecho, «involucionistas».

Juan Pablo I, el papa Luciani, con otro talante, apareció como una promesa de esperanza. Pero ya conocemos la brevedad de su pontificado.

Con Juan Pablo II se va adoptando una actitud más defensiva, una práctica en la que se consultan cuestiones pero se evita la capacidad de decisión en las verdaderamente importantes, incluso con los obispos y con las conferencias episcopales, etc. En definitiva, entramos en una época de clara «involución», mucho menos dialogante. Como ha recordado recientemente el sacerdote y periodista Manuel de Unciti, «ya en 1979 constataba el padre Congar la *galopante involución* que se estaba operando, y el padre Rahner, en 1980, tenía que levantar acta de que se iba instaurando *un conservadurismo excesivo nada acorde con el espíritu del Concilio*»[6]. Hans Küng, al hacer en 2003 un balance del pontificado de Juan Pablo II, habló de la «restauración del *statu quo* ante el Concilio y la negación del diálogo intraeclesiástico»[7].

Se habla del Concilio, y se le cita continuamente, pero interpretándolo y reinterpretándolo en sus posibilidades más conservadoras, dando «marcha atrás», de ese modo, en las aplicaciones, así como en su comprensión del «diálogo», especialmente «intra-eclesial». En teoría, en esta nueva situación –que tampoco lo es tanto–, se acepta y se ala-

6. M. DE UNCITI, «El Concilio del cambio», en *El Correo Español,* 8 de diciembre de 2005.
7. H. KÜNG, «Un pontificado con contradicciones fatales»: *Koinonía* 106. <http://servicioskoinoia.org>.

ba el diálogo y se pide su práctica hacia el exterior de la Iglesia, con otros organismos, iglesias, etc., e incluso, en algunos casos –muy pocos– hacia el interior mismo de la Iglesia. Pero no se aceptan sus consecuencias, y menos aún en la práctica eclesial: el disenso es siempre mirado con sospecha, y disminuyen las posibilidades y los «lugares de discusión»...

En cuanto al gobierno eclesial, crece el peso e influencia de la Curia vaticana en la organización eclesiástica. Se debilita el de las Conferencias episcopales, y se van dejando más de lado las preocupaciones sobre la colegialidad de los obispos, tan presentes en los tiempos conciliares. La «clericalización» de la Iglesia es indiscutible, así como la fuerza y el apoyo a los «nuevos movimientos eclesiales» de corte totalmente conservador... Estas cosas pesan en el «clima eclesial» e influyen negativamente en cuanto al diálogo interno. Pero quizá lo que va a marcar también más profundamente el estilo de Iglesia que se ha dibujando con claridad es el modelo y talante de obispos y cardenales que durante toda esta época se han ido nombrando y que determinarán decisivamente el estilo de jerarquía y gobierno eclesiásticos.

En realidad, se acentúan las líneas más centralistas y se adopta una actitud más autoritaria, pero siempre con contrastes, pues habría que decir también que el pontificado de Juan Pablo II se ha caracterizado por ser muy paradójico en este tema, como también en otros[8]. Además, parece que se ahonda la brecha entre jerarquía en general y pueblo; las posibilidades de diálogo y de una sana crítica interna disminuyen. Todo ello ha provocado también serias tensiones y dificultades en amplios sectores de la Iglesia y una notable pérdida de credibilidad hacia.

Éste es el panorama que hereda Benedicto XVI, el antiguo cardenal Joseph Ratzinger, cuya trayectoria en esta línea eclesial es bien conocida. Es la persona cuyo nombramiento fue para unos/unas «un jarro de agua fría»[9], «terriblemente decepcionante», etc.; mientras que para otros/as fue motivo de gran alegría. Aunque tampoco faltaron quienes lo vivieron –incluso en algún sector progresista de la Iglesia– con temores, pero también con esperanzas, en expectación, pensando que quizá «va a sorprendernos» con grandes cambios... que tampoco pare-

8. Ver M.J. ARANA, «Juan Pablo II, un papa carismático y paradójico»: *Sal Terrae,* número extraordinario (2005), pp. 471-486.
9. J. Miguel LABRIN, «Nuevo Papa: ¿qué significa para las mujeres?», en *Adipal,* Brasil, 21 de abril, 2005, y *Diario de la Sociedad Civil,* 21, XII, 2005.

cían previsibles. Todo es posible, pero no probable; por lo tanto, habrá que mantenerse a la espera. Todo esto también nos sitúa ante la pregunta que ahora nos ocupa: ¿será realmente posible un diálogo abierto en el interior de la Iglesia? ¿Se crearán las condiciones que esta cuestión requiere? ¿Cómo recobrar un clima de coloquio y comunicación dentro y fuera? ¿Cuáles son los problemas, los asuntos que en la actualidad reclaman más la atención y el diálogo?

«Un espacio de auténtica libertad para un diálogo sincero»

Voy a partir de un hecho de vida que me impresionó hondamente. A raíz de la Carta apostólica «Ordinatio Sacerdotalis» (1994), en la que el papa Juan Pablo II vuelve a negar rotundamente el sacerdocio para las mujeres y prohíbe continuar el diálogo sobre el tema, hubo un gran movimiento de algunos acuerdos, y principalmente de muchos desacuerdos, dentro de la Iglesia católica, reflejado también en los medios de comunicación. Conocí la reacción del insigne profesor K. Dobbelaere, decano entonces de la Facultad de Sociología de Lovaina «la Nueva». Yo tenía que ir a Bélgica para otros asuntos y decidí visitarle. Me explicó que dejaba la Iglesia católica, sencillamente por esta falta de diálogo; como sociólogo, no podía comprenderlo: tal prohibición rompía todas las reglas de una sociedad internamente sana –el agua que no corre se corrompe–. Así que, con mucho dolor, la abandonaba. Pero no dejaba el cristianismo, sino que se pasaba a la Iglesia Anglicana, ya que su formación como católico le pedía continuar viviendo su fe en la Iglesia más semejante a la nuestra. No era tanto el tema concreto –aunque él estaba a favor de la ordenación de las mujeres– cuanto el hecho de que se negara el diálogo dentro de la Iglesia sobre este o cualquier otro asunto. Evidentemente, me explicó las cosas con más detalle, pero ésta era la esencia.

Hubo otros casos como el suyo, pero no trascendieron tanto. Por otra parte, las causas de muchos abandonos no siempre están tan razonadas, tan formuladas y explícitas; son variadas, pero en conjunto tienen que ver con cuestiones semejantes (y ahí está el trasfondo...). De hecho, existe un «éxodo» silencioso y continuo, especialmente entre mujeres que abandonan o, simplemente, se desentienden de la Iglesia por motivos semejantes; y esto es muy grave.

No cabe duda de que, además, la Iglesia ha de ser consecuente consigo misma, evitando la contradicción entre lo que reclama para la so-

ciedad civil –en este caso el diálogo– y lo que vive en su praxis y refleja en sus estructuras. Tampoco será fácil promover el diálogo eclesial con otras religiones, instituciones, estamentos..., en definitiva, con el mundo, si no está habituada a vivirlo en su interior. Contradicciones de este tipo empañan su credibilidad y dificultan la transparencia. Refiriéndose al gobierno eclesial, el teólogo y moralista Bernhard Häring afirmó: «El papa de Roma, junto con sus hermanos en el episcopado, no podrá desempeñar esta tarea fructuosamente y con seguridad si no existe en la Iglesia entera un espacio de auténtica libertad para el diálogo sincero»[10]. Y esto sin miedos y con auténtica fidelidad de una y otra parte.

Dentro de la Iglesia hay muchas corrientes y formas de percibir las cosas, lo cual no niega la buena fe y la autenticidad de sus miembros. Es más, ello puede y debe significar la vitalidad interior y mostrar la riqueza del Evangelio. Verdaderamente, un diálogo abierto y sincero exige a todos los miembros de la Iglesia hacerlo *desde dentro,* con amor, desde un compromiso de honradez y responsabilidad de todos/as. La discusión debe ayudar a la clarificación, a la búsqueda conjunta, en el respeto mutuo... La discusión e incluso el disenso no deben empañar todo esto; es más, pueden y deben ser fructíferos y ayudar a avanzar, a profundizar más en el Evangelio. Esto es posible si se hace desde las actitudes que se requieren.

Algunos puntos de «fricción» y que reclaman el diálogo con mayor insistencia

Tenían razón los jesuitas cuando afirmaron: «Muchas mujeres creen que los varones, simplemente, no las escuchan. Escuchar es insustituible»[11]. Ciertamente, así es; y sin escucha es imposible sentirse en diálogo. Muchas, muchísimas mujeres lo sienten así, porque se decide por ellas y para ellas en materias que les incumben directamente a ellas. No son preguntadas ni tenidas en cuenta; pero, además, están seguras de que no tienen acceso a los lugares de decisión ni posibilidad alguna

10. B. HÄRING, *Las cosas deben cambiar. Una confesión valiente,* Herder, Barcelona 1995, p. 134.
11. CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, «La Compañía y la situación de la mujer en la Iglesia», Curia del Prepósito General, Roma 1995, p, 311.

de que su voz sea oída. Mucho menos pueden llegar a soñar con posiciones que les permitan un trato igualitario, que en realidad es condición irrenunciable para que pueda darse realmente un diálogo. Los problemas relativos a la sexualidad y la procreación, unidos a la desconfianza y la falta de consideración que las mujeres teólogas feministas experimentan (recordemos la carta del entonces cardenal Ratzinger, en julio de 2004, etc.), lo están poniendo de manifiesto, así como las dificultades de comprensión en temas como los ministerios, lugares, representatividad, etc. de la mujer en la Iglesia, cuestiones para las que de ninguna forma se cuenta con ellas. Se decide por ellas, cuando en realidad es a ellas a las que afectan directamente estas cuestiones. Todo esto no es una cuestión «marginal», sino que atañe a las mujeres, que son mayoría en la Iglesia y en los grupos eclesiales. Pero, además, son asuntos que afectan a la Iglesia entera, a su forma de ser, de pensar, de actuar; la Iglesia se está empobreciendo clamorosamente, a la vez que pierde credibilidad por estas causas.

La sensación de falta de diálogo y atención se extiende a muchos sectores de la Iglesia. Por ejemplo, hace tan sólo dos meses que terminó el Sínodo de los Obispos sobre la Eucaristía (octubre 2005). En él se abordaron y/o mencionaron temas sobre los que, pensamos, se requiere un diálogo abierto dentro de la Iglesia: la falta de sacerdotes y distintas posibilidades de «solución», el celibato y el sacerdocio, las causas de la falta de vocaciones, la comunión y la situación de los divorciados vueltos a casar, la intercomunión entre las iglesias cristianas... Pero ni por un momento se plantea la posibilidad de entablar un diálogo en el interior de la Iglesia sobre estas y otras cuestiones de mucha importancia pastoral, en las que, sin embargo, existe un disenso y se requiere una discusión interna. De la misma forma que existen otros temas y situaciones en los que también se han palpado dificultades de entendimiento entre los diferentes sectores eclesiales y la jerarquía.

Entre dichos temas, no son de menor importancia las dificultades surgidas entre la Santa Sede y los sectores teológicos más avanzados. El Vaticano ha puesto objeciones y ha descalificado e incluso condenado a algunos teólogos concretos. Además, es conocida por todos y por todas la tensión con las Teologías de la Liberación, especialmente latinoamericanas. En esta línea, hay que recordar que en 1998 se publicó la revisión de la *professio fidei* y se promulgó la exigencia del juramento de fidelidad para los teólogos, texto que, además de causar dificultades en ciertos sectores de teólogos, fue muy criticado especialmente en Alemania, no sólo por la desconfianza que manifiesta, sino

también por cuestiones como la yuxtaposición entre Palabra de Dios y Tradición, la forma de entender la «infalibilidad» en asuntos secundarios de la fe, o la comprensión rígida del *obsequium religiosum* para asuntos propios del magisterio auténtico[12].

Tanto Pablo VI, en la encíclica *Ecclesiam suam,* como Juan Pablo II, en *Ut unum sint,* plantean la dificultad que el ejercicio del Primado o «servicio petrino» representa en el diálogo y la comprensión entre las diversas iglesias cristianas, así como la necesidad de revisarlo desde una perspectiva ecuménica. Ambos pidieron ayuda a los teólogos, pero ninguno de los dos llegó a crear las condiciones de posibilidad para dicho diálogo. Éste sí que es un tema álgido y que está reclamando una atención urgente. Lo cual nos conduce a otro punto, que es el ecumenismo y la relación con las otras iglesias cristianas. En este punto se han vivido algunos avances, pero quizá más retrocesos, muy especialmente a partir de la publicación del documento *Dominus Iesus,* emanado de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 2000.

Sin embargo, a raíz de su nombramiento, Benedicto XVI expuso, como una de las prioridades más urgentes a conseguir durante su pontificado, la unión de las iglesias cristianas. El antiguo cardenal Ratzinger conoce muy bien el alcance de su deseo y sabe que esto entraña la revisión del «servicio de Pedro». Esta declaración aporta luz y esperanza de un cambio en la Iglesia y posibilidades de acercamiento y diálogo intereclesiales durante su pontificado.

Por otra parte, también la forma de ejercer el Pontificado afecta muy directamente a cuestiones tan importantes como la *colegialidad de los obispos* o la forma de funcionar las *conferencias episcopales,* cuyo poder ha quedado muy mediatizado precisamente por el crecimiento del peso de la curia vaticana, así como del «centralismo» papal.

Otro punto eclesiológico que también ha planteado serias dificultades en el entendimiento entre algunos sectores eclesiales y diócesis con el Vaticano, y que está reclamando una revisión, ha sido la cuestión del *nombramiento de los obispos*[13].

---

12. Sobre este tema, ver J. MARTÍNEZ GORDO, «La Curia Vaticana y las Conferencias Episcopales: una complicada y deficiente relación»: *Lumen* LIV/1-2 (Enero-Abril 2005). H. KÜNG, «Un pontificado con contradicciones fatales», *cit.* También «El Pontificado de Juan Pablo II»: *Iglesia Viva* 214 (2003). J.M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio,* PPC, Madrid 2002; y otros.
13. No voy a extenderme en este punto, pero recordemos Colonia (1988), Coira (Suiza 1990, 1993, 1996), algunos lugares de España, Latinoamérica, USA, etc.

Un coloquio cada vez más fructífero

Sabemos que quedan muchas cuestiones abiertas que exigen un diálogo sincero y profundo dentro de nuestra Iglesia. Diálogo que, como decíamos, ha de ser ejercido desde una intensa responsabilidad, en respeto, amor y sincero deseo de auténtica comunión, queriendo, como afirmaba el Concilio «que se establezca *un coloquio cada vez más fructífero* entre todos los que constituyen un único Pueblo de Dios, ya sean pastores o simples cristianos» (GS, 92).

Benedicto XVI pidió en Lyon «a los hombres de nuestro tiempo, y en particular a los jóvenes, que tengan la valentía de comprometerse cada vez más activamente en favor de la paz y del diálogo, los únicos que pueden atisbar con esperanza el futuro del Planeta»[14]. Ciertamente, hace falta valentía para ello. También la Iglesia la necesita, y el Evangelio, la conducta y la libertad del mismo Jesús la impulsan hacia ella, y por eso se siente fortificada. La Iglesia y el Mundo necesitan «atisbar esta esperanza», necesitan construirse en fraternidad desde el diálogo y caminar hacia la paz. Tenemos la esperanza de que un nuevo rostro de Iglesia «es posible», pero que es trabajo de todos y todas: compete a la jerarquía y a la Iglesia entera buscar en corresponsabilidad las sendas que conduzcan a un diálogo que construya más y más la fraternidad hacia la que todo está orientado.

14. *Zenit Org,* Mensaje al Congreso «Hombres y Religiones» celebrado en Lyon, 12 de septiembre de 2005.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

BILL HUEBSCH

La catequesis de toda la comunidad.

Hacia una catequesis por todos, con todos y para todos

152 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €

Son muchos los agentes de pastoral que andan buscando un nuevo marco, un nuevo modelo para la catequesis que implique a toda la comunidad: la parroquia, la familia, las comunidades de base y los fieles en general. Todos hemos de estar dispuestos a dar razón de nuestra fe y disponibles para el encuentro. *La catequesis de toda la comunidad* ofrece sugerencias concretas para un proceso práctico de varias etapas, en el que se unen liturgia y catequesis y se pone a Jesucristo y a las familias en el centro de la actividad catequética.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

THOMAS D'ANSEMBOURG

Ser feliz no necesariamente es cómodo

248 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 16,00 €

Creer que para ser feliz hay que sentirse bien siempre y vivir en todos sus aspectos la vida con la que se ha soñado, es una ilusión que impide a muchas personas saborear plenamente los momentos de felicidad que jalonan su vida. Es también una trampa en la que más de uno permanece atrapado durante mucho tiempo... Thomas d'Ansembourg ha identificado diversas «trampas anti-felicidad» y nos propone una serie de aprendizajes prácticos para liberarnos de ellas y aprender a superar las dificultades y los sufrimientos de la vida, así como para sentir un bienestar interior cada vez mayor.

ST 94 (2006) 157-166

LOS LIBROS

Recensiones

LAMET, Pedro Miguel, *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles,* Temas de hoy, Col. Biografías y Memorias, Madrid 2005, 480 pp.

Cuando Pedro Miguel Lamet me pidió que escribiera mis recuerdos del tiempo que pasé con el P. Díez-Alegría en Chamartín, entre otras cosas le envié estas palabras: «*Estoy convencido de que, después del P. Pedro Arrupe, al que considero la persona que más influyó en mi vida de jesuita, Díez-Alegría fue uno de los que más huella dejaron en mí*». Al terminar de leer este libro, tengo que reconocer que he disfrutado mucho al recrear su persona.

Ante todo, reconozco que este libro es la *aventura de una conciencia,* la de Díez-Alegría, que se manifiesta limpiamente en sus páginas, como una antología de su pensamiento ético, filosófico y teológico, a la vez que recrea el interior del biografiado. Pero esto lo hace Pedro Miguel Lamet con ese estilo tan cautivador con que él sabe escribir, hasta llegar a apasionar al lector con sus páginas. Eso sí, es enormemente respetuoso al reproducir las ideas, los acontecimientos y hasta las aventuras interiores de Díez-Alegría, sin añadir su propia opinión sobre ellos, sino reflejándolos con exactitud objetiva. Él mismo nos dice que ha intentado limitarse a recoger los datos de una vida que va acompañada de una evolución ideológica, de un proceso personal. Sabe colocar al biografiado en cada situación, describiendo perfectamente el ambiente exterior y espiritual del momento, para hacernos capaces de comprender mejor la reacción interior y humana de Díez-Alegría. Esto hace que el libro sea también la narración exacta de una larga época tan rica en acontecimientos eclesiales, sociales y hasta humanos como es la que coincide con los años de la vida de Díez-Alegría, desde su nacimiento en Gijón, el 22 de octubre de 1911, hasta nuestros días: acaba de cumplir 94 años.

Después de describirnos el ambiente familiar y religioso en que nació y vivió Díez-Alegría sus primeros años en Gijón, Lamet nos cuenta cómo la familia se trasladó a Madrid y cómo él comenzó la carrera de Derecho en la universidad. Más tarde hace Ejercicios en Chamartín, y en ellos decide su ingreso en la Compañía de Jesús. Después de madurar su decisión, entra en el Noviciado de Aranjuez el 15 de agosto de 1930. Allí había entrado ya antes José María de Llanos, con quien se iba a sentir muy unido en adelante.

Con los acontecimientos políticos de aquel tiempo en España, los jóvenes jesuitas de Aranjuez tuvieron que pasar a Loyola: ¿quién iba a decirle a Díez-Alegría que allí conocería a Pedro Arrupe Gondra, con quien más tarde tendría contactos muy directos en su vida de jesuita? La Compañía fue expulsada de España, y José María marchó con sus compañeros a Bélgica. En sus estudios de filosofía siente por primera vez una crisis interior de fe que le oscurece su luz interior. Después de describir detalladamente ese tiempo, llegó lo que Díez-Alegría llama *la explosión de mi fe:* en su interior volvió a brillar Jesús, el Cristo vivo. Esta crisis sería como una semilla de libertad interior de José María durante toda su vida y el precedente de sus decisiones ulteriores

Después de la vuelta de los jesuitas a España, y de haber hecho una experiencia de enseñanza en el Colegio de San José, de Villafranca de los Barros (Badajoz), Díez-Alegría marcha a Granada para hacer los estudios de Teología. Lee todas las obras de San Juan de la Cruz, y se inicia lo que él llama *una época de oración contemplativa, de silencio interior, en que sentía la presencia de Dios.* Aquí aparece ya esa veta mística que ciertamente existe en Díez-Alegría, que va a mantener durante toda su vida y que se va a acentuar en los últimos años. Se acrecienta también su amor a los más pobres, los alejados aparentemente de Dios, a quienes quisiera dedicarse: es el tiempo en que pide insistentemente su destino a la Misión de Japón. Pero los superiores no ven claro ese destino, y lo dedican a prepararse para ser profesor de Ética en la Facultad de Filosofía en Chamartín. A tal fin va a la Universidad Gregoriana de Roma. Y se alegra de ir allí, porque, como él dice, el ambiente en España resultaba *bastante irrespirable.*

La estancia de Díez-Alegría en Roma iba a abrirle nuevos horizontes. Ante todo, tenía que decidir el tema de su tesis doctoral: siempre le había interesado el tema del deber, pero no le convencía la idea de que el deber procediera de un precepto divino. Finalmente, decidió que el tema de su tesis sería «El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591». Prefiere no llamar esto una

ley, sino que, como más tarde dirá el Concilio Vaticano II, se trata de una concepción moral de principios, de valores de orientación, y no de juicios morales definitivamente constituidos. De Roma vuelve a España con un mayor sentido de apertura y tolerancia, que le hacen destacar en el ambiente español. Era 1947. Se doctora en Derecho a partir de 1951 en la Universidad Central, a la vez que enseña ya Ética en la Facultad de Filosofía de la Compañía en Madrid. En su tesis discute las ideas historicistas de Jacques Maritain y analiza el conflicto entre la ley y la conciencia.

En este tiempo, Díez-Alegría se preocupa ya de un modo especial de los problemas sociales: comienza a hacerse crítico del capitalismo y del concepto estricto de la propiedad privada, aunque todavía ve el comunismo e incluso el socialismo como soluciones equivocadas. Apoyándose en los Padres de la Iglesia, se confirma en la idea de que Dios ha hecho los bienes para todos los hombres.

Desde 1952 es nombrado rector del filosofado de la Compañía de Jesús en Chamartín, y los tres años de su rectorado coinciden con los míos de estudio de Filosofía Escolástica en Madrid. Era un rector diferente de los que yo había tenido hasta entonces en la Compañía. Es enormemente interesante el *Diario de Dimo* (Díaz Moreno), un compañero al que conocí en aquellos años y que narra detalles imborrables de la personalidad de nuestro rector, y que está reproducido en el libro. En el verano de 1955 va a pasar un tiempo en Alemania, y desde la distancia le parece ver con más claridad el ambiente que se respiraba entonces en España. Se confirma en sus ideas sobre la libertad de conciencia, y comunica a todos los que le tratan esa apertura interior que va a caracterizarle siempre.

A continuación se describe la notable evolución que se había experimentado en Díez-Alegría por aquellos años. Al volver a España, pregunta a su amigo de años anteriores, José María de Llanos, si le serviría de algo en el Pozo del Tío Raimundo, adonde se había ido a vivir entre los pobres. Y allí se marcha, para vivir intensamente y en la práctica las ideas sociales que había ido acumulando en su interior. El contacto con el Pozo, junto a los seis meses vividos en Alemania, se convirtió para Díez-Alegría en un auténtico revulsivo. Nace en él una conciencia lúcida, que aumenta con los años, y se siente envuelto en una serie de responsabilidades colectivas, por acción o por omisión, que le lleva a efectuar determinadas denuncias como católico y como sacerdote. A pesar de lo delicado del momento, defiende los grandes valores de la libertad de conciencia y la libertad de prensa. En este tiempo llega a hablar del comunismo diciendo que es un sistema que ha salido de los obreros

y trabaja para ellos. En las calles llenas de barro del Pozo, se sentía viviendo de lleno con los más alejados de la burguesía, con la que había vivido antes. Esto le da una libertad grande para hablar, de tal modo que se le llega a considerar por algunos como un *jesuita peligroso.* Por todo ello, Lamet lo considera *posconciliar antes del Concilio.* Él había publicado su libro sobre *La libertad religiosa* antes de que el tema fuera tratado en el Concilio Vaticano II. El Cardenal Herrera Oria le pidió que fuera su perito en la redacción de una segunda parte de la *Gaudium et Spes* sobre temas sociales, y el número 68 incluye la sugerencia de Díez-Alegría en que se trata del derecho fundamental de los obreros a fundar asociaciones que los representen, para la recta ordenación de la vida económica.

Poco a poco, se van acercando los tiempos difíciles. En 1965 es elegido Prepósito General de la Compañía el P. Pedro Arrupe, conocido ya por Díez-Alegría. Pero iba a ser con él con quien (a pesar de dolerle tanto) iban a surgir los problemas. Díez-Alegría había dado dos conferencias en Bilbao en la primavera de 1966. La situación en España, y particularmente en el País Vasco, era muy tensa. A un manifiesto de treinta y siete sacerdotes en protesta por la falta de libertad se habían sumado otras muchas firmas. Díez-Alegría dio las conferencias a obreros y sacerdotes *para ayudarles a encontrar un camino a partir de la fe en aquellas circunstancias difíciles.* A su vuelta a Madrid, se encontró con una carta del P. Arrupe en la que éste le comunicaba que el obispo de Bilbao, Pablo Gúrpide, le encargaba que le transmitiese su disgusto y le pidiera una rectificación. Díez-Alegría le contestó al día siguiente diciéndole que la doctrina del Vaticano II, en *Gaudium et Spes,* contradecía la realidad legislativa y fáctica de la vida pública y social de España. Al callar la Jerarquía española, parecía que aprobaba tácitamente esta contradicción. Piensa que los sacerdotes y laicos cristianos están obligados a presentar su falta de aprobación a esta actitud. Y por eso lo hace él, como profesor de doctrina social de la Iglesia. En su larga carta al P. Arrupe le daba cuenta de todas las conferencias dadas y de lo que en ellas había dicho. Así mismo, le daba permiso para que hiciera el uso que creyera conveniente de dicha carta. El P. Arrupe la remitió al Obispo de Bilbao.

A todo esto, Díez-Alegría había sido destinado a enseñar en la Universidad Gregoriana, comenzando lo que podríamos llamar su *época profética.* En aquellos días recibió el P. Arrupe notificaciones de disgusto por parte de la Curia Romana en relación con ciertas manifestaciones hechas por algunos jesuitas comentando documentos publicados por la Santa Sede. Díez-Alegría se sintió aludido y escribió una carta al P.

General. En ella decía, entre otras cosas: *«Le hago saber que, si mi modo de ser y, consiguientemente, mi presencia en la Compañía llegaran a ser juzgados por los superiores funestos para la misma, estoy dispuesto a facilitar por mi parte las cosas, sin pretender prevalerme de mis derechos de "profeso"...»*. Así comunicaba al P. General su intención de mantener sus posiciones, nacidas de una total libertad de conciencia. El P. Arrupe le contestó amablemente, reafirmándole su obediencia incondicional a las órdenes del Papa. Era el tiempo en que se debatía en Italia el tema del divorcio. Hubo una nota publicada por tres jesuitas de la Gregoriana en la que defendían que la ley del divorcio es un problema que atañe a las conciencias..., y el *derecho a la libertad religiosa forma ya parte, gracias al Concilio, de la doctrina católica.* A esto siguió un artículo en *Il Messagero* en el que Díez-Alegría defendía que la disolución del matrimonio cristiano era comparable a la dispensa de las obligaciones de los votos eclesiásticos... Llegó una dura nota del Vaticano del 9 de marzo de 1970. Se adhiere también al caso Brugnoli, que publica un libro sobre *La valentía de una Iglesia libre.* El P. Arrupe recibe una monición de la Conferencia Episcopal Italiana, en que se le pide que retire de la enseñanza en la Universidad Gregoriana al P. Brugnoli, y éste pide que se le abra un expediente académico. Después de un intercambio de cartas, finalmente el P. Arrupe le comunica que es necesario que deje de enseñar en dicha Universidad. Este caso se volverá a repetir más tarde en la persona de Díez-Alegría, que escribe ahora una carta al P. Arrupe, junto a otros dos profesores de la Gregoriana, presentando su discrepancia con la decisión tomada.

En 1971 acude Díez-Alegría a Lisboa para dar unas conferencias, y allí siente un comienzo de parálisis en las piernas. Al volver a Roma, le diagnostican una lesión incipiente en la región cervical de la médula. Tuvo que estar ingresado en una clínica durante veintidós días, que él aprovechó para hacer unos largos Ejercicios Espirituales. Al cabo de esa temporada, se le diagnosticó una artrosis de cuatro vértebras cervicales que exigía una inmediata intervención quirúrgica: *«Esto me hizo afrontar el problema de la muerte (de mi muerte) con un realismo y una inmediatez que nunca anteriormente había tenido ocasión de experimentar».* Se tomó la decisión de que la operación se realizara en España. Él se sentía en paz, y no le daba miedo la muerte: había podido contribuir algo con su actividad a poner en marcha una revolución cultural en la Iglesia, para que el cristianismo se liberara en un sentido ético-profético. Después de pasar por dos intervenciones quirúrgicas, se recuperó con sesiones continuas de fisioterapia.

Estando en Madrid, le llega la invitación a escribir un libro en la colección de Desclée «El credo que ha dado sentido a mi vida». Vio claro que debía aceptar y, ya de vuelta en Roma, comenzó a escribirlo en julio de 1972. Al concluirlo, lo envió directamente al director de la editorial, sin hacerlo pasar por la censura exigida en la vida religiosa: *«Si se me negaba el permiso de publicación, pensaba plantear la objeción de conciencia, dispuesto a separarme de la Compañía de Jesús, si esto resultaba necesario, para poder cumplir con mi conciencia publicando el libro».* Para Díez-Alegría era un deber de testimonio y de sinceridad cristiana. Escribe una carta al P. Arrupe, en la que le da las razones por las que no somete el libro a la censura, a la vez que le envía una copia del original. Le dice que el libro es una expresión de su personalidad y de su modo de vivir la fe, y por eso tenía que ser un libro totalmente *suyo y libre.* Su publicación es para él un deber de conciencia que le lleva a asumir todas las posibles consecuencias. El P. Arrupe le responde que esa actitud suya le proporciona una gran pena, y le pide que vuelva a considerar su decisión. Tuvo más tarde una entrevista con el P. General, en la que éste le insinuó que tendría que dejar de enseñar en la Universidad Gregoriana. Aunque se le pide que demore la publicación por un tiempo, Díez-Alegría piensa que debe acelerarla y envía un telegrama al editor diciendo que se publique lo antes posible.

A esta decisión siguen varias cartas entre el P. Arrupe y Díez-Alegría. En una le dice el P. General: *«Ello me ha herido tanto más cuanto que es más grande –y Usted lo sabe muy bien– la estima personal que le tengo».* En la respuesta se confirma Díez-Alegría en su decisión como una obligación de conciencia. Se cruzan otras cartas, pero finalmente se toma la decisión de que Díez-Alegría deje la enseñanza en la Gregoriana y que vuelva a España. Allí le va a acoger su amigo de siempre, José María de Llanos, en el Pozo del Tío Raimundo. Me consta personalmente el dolor con que el P. Arrupe tuvo que tomar la decisión de que Díez-Alegría aceptara la exclaustración de la Compañía.

Lamet denomina la siguiente época, en la que se le somete a una enorme cantidad de entrevistas y ruedas de prensa, «Tempestad mediática». Pero Díez-Alegría está viviendo ya una época de paz interior en el Pozo, junto con su buen compañero y amigo entrañable, José María de Llanos. Su también gran amigo, el jesuita José Gómez Caffarena, con quien trató desde el principio todo el proceso de la publicación del libro, nos cuenta en la biografía: *«Díez-Alegría, cuando se refiere a cuestiones de magisterio, lo hace de modo muy preciso. Por ejemplo, la infalibilidad pontificia la entiende en mínima medida, como han dicho*

siempre los grandes teólogos. Alegría, en cuestiones doctrinales, sabe muy bien lo que se dice, y de hecho ningún teólogo de talla le ha acusado de caer en errores en su libro. A lo más que se ha atrevido L'Osservatore Romano es a señalar que contiene algunas expresiones "discutibles" o "peligrosas"».

Siguen en el libro de Pedro Miguel Lamet unos capítulos de estos últimos años de José María Díez-Alegría, desde que vivió como «exclaustrado» de la Compañía hasta que, más tarde, salió definitivamente de ella, pero viviendo siempre en sus casas, como un verdadero *jesuita sin papeles:* al terminar los años de estancia en el Pozo, cuando ya falta el P. Llanos y él se va haciendo mayor, sigue viviendo en otras casas de los jesuitas en Madrid. Su actividad es incansable: estudia, lee mucho, atiende a entrevistas que le piden, escribe y, sobre todo, reza, reza mucho a lo largo del día. Porque su agilidad y lucidez mental es extraordinaria. A sus 94 años, tiene la capacidad increíble de interesarse por todo, de asombrarse como los niños y de tener humor para reírse ante las dificultades cuando es necesario. Por eso me parecen especialmente interesantes los últimos capítulos («Las enseñanzas de la edad» y «Casi un testamento»), en los que Pedro Miguel Lamet nos describe al Díez-Alegría de ahora.

Yo diría que el aspecto devocional y *místico* de Díez-Alegría se ha acentuado: *«Mi modo de estar en la existencia es hoy de una serena quietud y espera. De un modo muy humilde, me atrevo a hacer mías las palabras del mártir del siglo II, Ignacio de Antioquía, que en su carta a los cristianos de Roma (VII,2) les decía sentir algo así como "un agua viva que murmura dentro de mí y desde lo íntimo me está diciendo: ven al Padre"».*

Es impresionante oírle decir, a estas alturas de su vida, todo lo que significa la fe para él: *«La fe no se demuestra. Es demasiado misteriosa... Es un don (sereno y apacible) que el creyente vive como una "gracia", un don que le viene, que se le da. Pero, a la vez, la fe entraña una opción radicalísima, un acto de libertad creadora, un ir yo, creyendo, con todo mi ser...».* En la fe adivina la presencia, la cercanía de un Dios en el que, cuando se cree existencialmente, se tiene también la experiencia de su presencia. Por eso dice Díez-Alegría que ahora, a sus años, se pasa más de dos horas diarias estando con Dios, viviendo su cercanía. Se siente tan seguro de esa cercanía que ve la muerte como la llegada de un encuentro esperado: será la presencia permanente de Dios para él y para los que en esta vida lo pasaron peor y se dieron enteramente a los demás. Y termina diciendo: *«En último término, mi actitud ante la muerte es la de ponerme una vez más con los ojos cerrados en las manos de Dios».*

Después de una lectura detenida de este libro de Pedro Miguel Lamet, en el que describe la biografía interior y exterior de José María Díez-Alegría, me parece lo mejor terminar con un párrafo del autor que resume las más de cuatrocientas páginas de su obra: *«En el relato de su vida y de su cosmovisión, resulta indispensable concluir respondiendo a una pregunta que se hará el lector después de recorrer todas las peripecias de este hombre que, se comulgue o no con sus ideas, nadie puede negar que ha sido al mismo tiempo valiente y sencillo, creyente y crítico, rebelde y fiel, cordial y contundente, afable y molesto, demoledor y constructivo, anti-institucional y eclesial, poeta y cerebral, humorista y comprometido, marxista y anti-anti-marxista, obediente y desobediente, intelectual y asequible, erudito y popular, maduro y "enfant terrible", jesuita y jesuita (aunque sin papeles), y sobre todo y en una palabra, bueno»*. Creo que éste es un resumen completo de la vida de José María Díez-Alegría.

Fernando García Gutiérrez, SJ

GRÜN, Anselm, *Nuestro Dios cercano. Imágenes bíblicas de la Redención,* Narcea, Madrid 2005, 108 pp.

«La multiplicidad de imágenes bíblicas significa una variada oferta de Dios destinada a impresionarnos con el alegre mensaje de nuestra redención». Imágenes contenidas en el Antiguo y el Nuevo Testamento que alcanzan su significado pleno en Jesucristo.

Ya el pueblo de Israel había identificado a Dios como liberador, como salvador, como redentor... El AT nos muestra que Dios ha atravesado la historia dándose a conocer como un Dios que libera al hombre de sus esclavitudes, no destruyendo las dificultades, al modo de un mago, sino ayudando a que el hombre no se vea como esclavo de nada ni de nadie. La salvación es una oferta permanente de Dios que estuvo y está siempre presente para quien quiera aceptarla y vivirla. Desde el comienzo de la historia se nos pone en bandeja, y con Jesucristo alcanza su plenitud.

En el NT son muchas las imágenes que de la salvación tenemos. Anselm Grün, sin un afán exegético exhaustivo, pero teniendo en cuenta lo que los especialistas dicen, va analizando algunas de ellas. Evoca los pasajes bíblicos, haciendo un recorrido por cada evangelio y por algunas de las cartas paulinas, retoma lo dicho por los teólogos desde los primeros tiempos de la Iglesia hasta nuestros días, se hace eco de las posibles aportaciones de la psicología contemporánea y, desde ahí, encamina la Palabra hacia la oración y la

espiritualidad, tratando de exponer de modo sencillo lo que hoy nos aporta cada mensaje de salvación.

En todo momento es consciente de que cada evangelio y cada carta tienen como trasfondo una teología, un tiempo, un escritor y unos destinatarios determinados y que, por lo tanto, el modo de exponer la concepción de lo que la salvación significa será diferente. Esto no quiere decir que en el NT existan varias salvaciones, ni mucho menos, sino todo lo contrario: una sola salvación se nos ofrece que es la misma para todos; pero una salvación que cada uno ha de comprender desde su tiempo y lugar en el mundo.

De este modo, el autor llega a una conclusión clara: «la redención no es un concepto puro ni una teoría abstracta, sino una gran realidad que es nuestra realidad». Una realidad que debemos aprender a vivir a pesar de los sentimientos de culpa u otros, de los cuales debemos liberarnos para ver con claridad que Dios es Padre siempre dispuesto a darnos su amor.

Se trata de un libro de fácil lectura, pensado para la divulgación y sin afán de aportar novedades a la teología. Pensado para aquellos que buscan profundizar en una espiritualidad acorde con el tiempo en el que viven, sin dejar de lado el mensaje atemporal de la Palabra de Dios.

Una obra que bien podría ser ampliada con otras imágenes bíblicas, sobre todo en lo que al AT se refiere, para enriquecernos y empaparnos más de la riqueza espiritual contenida en la Sagrada Escritura.

David Álvarez Rodríguez

GELABERT BALLESTER, Martín, *Vivir en el amor,* San Pablo, Madrid 2005, 136 pp.

Aunque el libro no presente ninguna bibliografía, porque su objetivo no es propiamente académico sino pastoral, a nadie se le escapa que «el amor» es una de las categorías más *habladas* y *escritas* para describir a la persona humana. La espiritualidad cristiana muestra, sin embargo, peculiaridades que son propias, en tanto que nace del don de la fe, que reconoce en Jesucristo la humanidad en su plenitud.

Cada uno de los cuatro capítulos de que consta, con buena presentación y de lectura asequible, presenta una breve parte («Para meditar») con preguntas incisivas en segunda persona. Y de esto se trata: de profundizar a partir de la lectura y, así, hacer un camino personal que nos ponga frente a preguntas radicales. ¿Quién soy yo, que la experiencia me muestra que sin amar y ser amado no puedo vivir? Esta cuestión la aborda co-

mo «ser con vocación de amor», introduciéndose en la noción bíblica de «imagen de Dios». Y continúa la interpelación: ¿Por qué, cuando nos acercamos a la figura de Jesús de Nazaret que muestra el NT, continuamente se repite que «el amor» es un mandamiento? ¿Puede esa radicalidad hacer libre o, por el contrario, esclaviza y culpabiliza? Gelabert se deja cuestionar por esta realidad y habla de ella como «signo distintivo del amor cristiano», tomando la cita de Kierkegaard. Contrapone así dos sabidurías, que recuerdan la gracia barata y la gracia cara de que habla Bonhoeffer: la gracia superficial, que cree reconocer a la persona en sus tendencias más egocéntricas y promulga un respeto interesado, y la gracia profunda, divina, en la que el amor sí es considerado «mandato» en tanto necesita responder a la Presencia de Amor de otro que interpela. Esta sabiduría divina, iniciativa suya, convierte el corazón para que la persona pueda amarse a sí misma, a los demás y a Dios en una única dinámica, sin contradecirse, sin dividirse. Aquí el «mandato» es gracia, y el amor es virtud teologal.

Los siguientes capítulos podrían considerarse admiraciones: «¡Llamados a amar a Dios!» y «¡Llamados a amar al prójimo!». La cuestión es: ¿en qué medida alguien puede amar a Dios y conocer al prójimo sin haber experimentado que el amor (de Dios) es siempre gratuito e incondicional? En la Escritura, la fidelidad de Dios a la relación con la humanidad y con cada persona es una constante y el fundamento de una Amistad posible. En Jesús y en su seguimiento se encuentran; de ahí que lo cristológico-comunitario se resalte. A través de la lectura se constata cómo no todos los amores son iguales ni igualmente válidos. Se impone distinguir, discernir, aclarar para no confundir al Señor con las cosas que él ha creado, ni falsear la justicia en algo indiferenciado. La admiración inicial es constatación de una entrega real en la que se hace presente la gracia, criterio de toda experiencia religiosa buena y verdadera: Dios dilata corazón, inteligencia y acción humana hasta el extremo de su medida.

El epílogo, que no es el término de ninguna explicación o de un tema agotado, parece un canto a la novedad que siempre establece el Amor en el mundo. A través del pensamiento paulino del «amor que permanece para siempre» y que «no acaba nunca», el final del libro es una invitación a volver a pensar cómo vivimos el amor en el que Dios se nos manifiesta.

José Fernando Juan Santos

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

LEONARDO BOFF

La cruz nuestra de cada día.

Fuente de vida y resurrección

88 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €

Todos cargamos con alguna cruz sobre nuestras espaldas... o en nuestro corazón. Y toda cruz, por pequeña que sea, es pesada. Podemos vivirla como tribulación o como liberación. Dependerá de cómo la afrontemos y la asumamos. La cruz nuestra de cada día no tenemos que pedirla ni buscarla. Llega y se instala. Hace sufrir y hace morir. Irremediable e inexorable. La cruz nuestra de cada día nos hace pensar y buscar sentido. Expande nuestra conciencia, convoca a la esperanza y conduce al crecimiento. Hace vivir. La cruz nuestra de cada día... Fuente de vida y de resurrección.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

CARLOS G. VALLÉS

El secreto de Oriente.
Respirar

136 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 8,00 €

Respirar es mucho más que respirar: es dar vida al cuerpo y despertar el alma; es alegrar los pulmones y alertar la mente; es unir lo corporal y lo espiritual en nuestro ser. Respirar es hasta orar... si entendemos lo que es una cosa y otra. Todos respiramos durante toda la vida, pero no lo aprovechamos debidamente. Respirar es vivir en todas las dimensiones de la vida. La respiración consciente es el secreto mejor guardado del Oriente, porque es secreto a voces, y al revelarlo perdió su valor. Es hora y oportunidad de recobrarlo y vivirlo en toda su profundidad.