

Hacia el Nuevo Concilio. La proclamación del kerigma cristiano en el mundo moderno

Javier Monserrat *

*Al hilo de la publicación
Hacia el Nuevo Concilio,
su autor, al tiempo que nos ofrece
la importancia y la trascendencia
de un evento de carácter religioso
en el orden mundial como sería un
nuevo Concilio, aprovecha la
oportunidad para repasar y valorar
los paradigmas hermenéuticos greco-
romano y moderno. En su opinión,
si hoy se convocase un nuevo
Concilio, éste tendría que ser
hermenéutico. Hermenéutico para
reforzar y validar a la luz del
Espíritu el kerigma cristiano.*

Es todavía reciente la aparición de mi libro *Hacia el Nuevo Concilio*¹. Un título como este supone un cierto atrevimiento de parte del autor y, además, no cabe duda de que suscitará también un cierto interés, o al menos curiosidad, en quienes tengan ocasión de tener

* Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid.

¹ Me refiero a: J. MONSERRAT, *Hacia el Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*, Editorial San Pablo, Madrid, 2010, aparecido en la segunda quincena de septiembre de 2010. Se trata de un ensayo científico-filosófico-teológico, de alto nivel, en que he presentado mi análisis personal de la situación de la iglesia y en el que hago la propuesta de un Nuevo Concilio en que debería entrarse en el paradigma de la modernidad.

noticia de él. Sobre todo a quienes estén en alguna manera comprometidos con la creencia religiosa, en el cristianismo y en la iglesia católica. Si un libro que aborda una temática de esta naturaleza fuera serio y sus argumentos debieran tomarse en consideración, entonces no cabe duda de que se trata de algo que debiera hacernos pensar. Pensar desde nuestra conciencia moral cristiana que pasa hoy momentos sin duda difíciles, tras una penosa tribulación de varios siglos en que la iglesia ha atravesado un largo túnel, una larga tribulación histórica todavía no concluida. Es precisamente la conciencia moral de estar urgidos a proclamar el kerigma cristiano, viendo que nuestra proclamación no tiene la fuerza que debiera tener, lo que debería llevar nuestra atención hacia la consideración de una propuesta seria y ambiciosa que contiene un diagnóstico de esa larga tribulación y, al mismo tiempo, un programa de actuación para salir de ella. Quizá la propuesta, aunque hecha con seriedad y con la mejor voluntad cristiana, no sea pertinente. Pero quizá pudiera serlo. En todo caso si quienes están urgidos por la conciencia moral cristiana de proclamar en cada momento de la historia el kerigma cristiano no la someten a una consideración honesta (al igual que otras que pudieran surgir), ciertamente po-

drían perderse oportunidades que la misma lógica de la historia estaría quizá promoviendo por su propia fuerza.

La iglesia, en esta larga tribulación, ha visto cómo la modernidad, el mundo que comenzó a formarse en el renacimiento y en la ilustración, se emancipaba de la religión y establecía poco a poco los fundamentos de una nueva cultura al margen de la religión cristiana. Se ha tratado de una nueva visión de las cosas en dos dimensiones relacionadas: la dimensión científico-filosófica que describe la naturaleza del universo, de la vida y del hombre, y la dimensión socio-política que describe cómo debe organizarse el sistema de convivencia entre los hombres. En la cultura de la modernidad muchos hombres siguen teniendo una experiencia religiosa interior que tranquiliza sus conciencias ante el posible Dios, pero incluso muchos de éstos se hallan ante una gran dificultad para integrarse en la «religión» cristiana, que antes constituía el eje vertebral de la mayor parte de la sociedad. Las dimensiones de esta crisis moderna de significación y de sentido para la religión cristiana ha sido ponderada repetidamente por los últimos papas, por la jerarquía eclesiástica y todos somos conscientes de que es real. Lo que

debería ser el resplandor potente del kerigma cristiano se muestra hoy sólo como una tenue luz que apenas se percibe entre la multitud de reflejos que deslumbran y que absorben al hombre de la modernidad. La gran pregunta –que no es retórica porque refleja la angustia histórica de la conciencia moral cristiana que tiene la responsabilidad de evangelizar– es esta: ¿Qué deberíamos hacer? Es decir, ¿estamos haciendo las cosas como deberíamos hacerlas? ¿Qué ha pasado en estos últimos siglos? ¿Dónde estuvo la iglesia y dónde está en la actualidad? ¿Hay alguna alternativa a lo que actualmente estamos haciendo? ¿Debemos tener el coraje de asumirla responsablemente?

Una respuesta personal comprometida

Estas preguntas, y otras, que me afectan en mi conciencia moral como creyente, cristiano y católico, han pesado sobre mí desde hace muchos años. He sentido sinceramente la responsabilidad personal de ofrecer una respuesta. Consciente de que es una respuesta personal. Consciente también de que es una respuesta que toca propuestas tan importantes para la iglesia que, si debieran ir adelante y promoverse, no será

por mi aportación, sino por el soplo del Espíritu que asiste a la iglesia en su caminar por la historia. Pero la urgencia cristiana de proclamar con eficacia el kerigma cristiano es resultado de muchas respuestas personales, comprometidas desde la oscuridad y la incertidumbre, pero que deben afrontar el compromiso, y el riesgo, de formularse desde su contexto social. Para que algo importante suceda muchos deberían dar un paso adelante, impulsados por el Espíritu, ciertamente; pero un paso que sería siempre fruto de una decisión personal libre fundada en el honesto discernimiento.

Por ello, *Hacia el Nuevo Concilio*² es una respuesta personal a las preguntas que antes hemos enunciado. Es una propuesta que, en realidad, se contiene en tres libros, que forman como una *trilogía* y que deben entenderse conjunta-

² La trilogía, además de *Hacia el Nuevo Concilio*, está formada por: J. MONSERRAT, *Dédalo. La revolución americana del siglo XXI*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, y J. MONSERRAT, *Hacia un Nuevo Mundo. Filosofía Política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2005. Mis puntos de vista pueden verse también en dos blogs, abiertos en enero de 2011: www.tendencias21net/concilio y www.tendencias21.net/nuevomundo.

mente. Es una propuesta, ante todo, posible. Propone iniciativas, actuaciones y cambios en la iglesia. Pero se trata en todo caso de propuestas *posibles*: es decir, que la iglesia podría asumirlas en perfecta coherencia con su propia tradición y teología. Por tanto, quiero decir que mi propuesta asume íntegramente el kerigma cristiano con todas sus exigencias dogmáticas, ya que dentro de la iglesia me siento custodio de un depósito de la fe que nos ha sido entregado por Jesús. Y quiero decir también que mi propuesta asume el hecho de la iglesia católica tal como se ha dado en la historia, bajo el gobierno del Primado de Pedro. Mi propuesta es, pues, en el fondo, conservadora: no pone patas arriba nada, ni la dogmática tradicional, ni el orden funcional jerárquico de la iglesia. Es por ello posible: la iglesia podría llevarse a sí misma a los cambios que proponemos sin ninguna violencia. Las propuestas imposibles de raíz acaban siempre por ser imposibles, produciendo de camino una serie interminable de problemas. Y serían imposibles si supusieran algún cuestionamiento radical del kerigma, del dogma o de la organización jerárquica de la iglesia que consideramos querida por la Providencia de Dios sobre la historia.

Por tanto, ¿dónde está el cambio? Podemos decirlo con toda preci-

sión: se trata de la propuesta de un cambio hermenéutico. Sólo hermenéutico. Pero, ¿por qué necesitamos un cambio hermenéutico? La respuesta es también precisa: porque la modernidad ha permitido profundizar en la naturaleza del universo, de la vida y del hombre, creando una nueva cultura, y estas circunstancias históricas nos fuerzan a reinterpretar el kerigma cristiano de acuerdo con la naturaleza real del mundo creado por Dios (que la modernidad nos ha ayudado a entender mejor). Se puede enunciar todavía otra pregunta: pero, ¿por qué el cambio hermenéutico pendiente aconseja (no decimos exige) la celebración del nuevo concilio? La respuesta es también argumentable con precisión: *a)* porque la dimensión de los cambios y el reposicionamiento de la iglesia en la historia es de tal envergadura que aconseja que sea un concilio, obviamente conducido por el papa, el que asuma el aval de la nueva hermenéutica, del paradigma de la modernidad, tras veinte siglos en el paradigma antiguo; *b)* porque la gravedad de la crisis de la iglesia (del cristianismo y de las religiones) en el mundo moderno aconseja que el gran cambio se escenifique con la grandiosidad de un concilio, que sin duda sería uno de los más importantes de la historia de la iglesia; el impacto

que la proclamación del kerigma necesita hoy, dada la profundidad de la crisis, debería darse por un gran concilio ecuménico, ya que si el cambio necesario se sustituyera por una serie de documentos doctrinales emitidos a dosis por las instancias vaticanas o el mismo papa, pasaría socialmente desapercibido. La grandiosa escenificación del concilio sería una respuesta de la iglesia adecuada cualitativamente a la exigencia de proclamar el kerigma del que es depositaria, tras varios siglos de tribulación y oscuridad.

Hemos dicho que el cambio que exigirían los tiempos, y que justificaría que fuera abordado en el marco de un concilio, es sólo un cambio hermenéutico. En relación con esto quiero recordar que en la teología cristiana siempre se ha distinguido entre kerigma –la esencia de la fe cristiana o *patrimonium fidei*– y las hermenéuticas filosófico-teológicas. En la patrística hubo hermenéuticas estoicas, platónicas, neoplatónicas o plotinianas, por ejemplo. No son lo mismo San Ireneo, San Hilario o San Agustín. Dentro de las hermenéuticas escolásticas no son lo mismo Santo Tomás, que Duns Escoto, Francisco Suárez o el neotomismo trascendental en el siglo XX. La iglesia no decide cuál de las hermenéuticas es la más apropiada,

siempre que asuman íntegramente el kerigma cristiano y sean compatibles con él. Sin embargo, la iglesia, a lo largo de la historia, ha asumido y ha recomendado ciertas hermenéuticas, usando incluso su lenguaje (vg., la escolástica). Esto se ve en el magisterio ordinario de los papas y de los obispos, pero también incluso en los concilios. Pero la iglesia sólo está protegida del error por la asistencia divina en la proclamación del kerigma; pero su uso de hermenéuticas está sometido a las contingencias de la historia. Esto es inobjetable teológicamente. Considerar la eventualidad de que la iglesia abandone una cierta línea hermenéutica y que se instaure una nueva es perfectamente conforme con la tradición y con la teología católica.

Pero la oportunidad de un cambio hermenéutico debe ser ponderada por la razón filosófica y por la razón teológica. Un autor puede hacer una propuesta de cambio (este es nuestro caso), pero después debe ser ponderada por la opinión pública en la iglesia. En realidad sólo si la opinión pública cristiana apunta mayoritariamente hacia algo, podría producirse en la iglesia un cambio real significativo. Nuestra propuesta parte de considerar la necesidad de un cambio hermenéutico que permitiera la proclamación del kerigma cristiano en el

marco histórico de la cultura de la modernidad. La propuesta consiste finalmente en la celebración de un concilio que avalara y organizara el cambio hermenéutico necesario en nuestro tiempo. El concilio no elevaría ninguna hermenéutica a categoría de verdad final o absoluta (la iglesia nunca lo ha hecho, aunque se ha servido de hermenéuticas según las necesidades de cada tiempo). Sería, pues, un concilio hermenéutico, no dogmático (cada concilio es soberano para diseñar sus temas y su forma de contribuir a la historia de la iglesia). El gran servicio del concilio a la iglesia consistiría en avalar y organizar la forma de entender el cristianismo en el marco de la cultura de nuestro tiempo, apoyándose en sus tendencias más importantes (en parte consolidadas, pero también en parte abiertas a su evolución futura). Con este aval hermenéutico del concilio, la iglesia apoyaría realmente a cuantos piden hoy de ella una palabra iluminadora verdaderamente inmersa en el kerigma cristiano y en la realidad que a todos se nos impone en el mundo moderno.

La hermenéutica antigua: el paradigma greco-romano

Crear que Dios se ha revelado en la persona de Jesús, y adherirse a

ella en la iglesia, supone creer que el Dios de Jesús es el Dios Creador de la materia, del universo, de la vida y del hombre. Por tanto, entre la revelación y la creación debe existir una profunda armonía, ya que la Voz del Dios de la Revelación es la misma Voz del Dios de la Creación. Por ello, cuando la razón natural describe el universo, la vida y el hombre –en la ciencia y en la filosofía– debe poderse constatar esta armonía. De acuerdo con este principio entendemos que los cristianos sean conscientes de que su proclamación del kerigma debe mostrar la armonía con la experiencia que el hombre natural tiene de la realidad. Cuando hoy preguntamos cómo debe hacerse la proclamación del kerigma, entendemos que debemos hacerlo de tal manera que muestre su profunda armonía con la realidad.

A esta pretensión, connatural a la creencia cristiana, respondieron, en efecto, los primeros cristianos. Conscientes de que el cristianismo era el kerigma de Jesús cuya proclamación debía hacerse ante la sociedad, se era al mismo tiempo muy consciente de que la fuerza del kerigma debía mostrarse por su armonía con la realidad. En aquel tiempo inicial de la historia cristiana, la razón y la cultura eran el mundo greco-romano. Por ello la hermenéutica cristiana comen-

zó a construirse aplicando los principios filosóficos variados (estoicos, platónicos, neoplatónicos...) que se hallaban en el conjunto multiforme de la cultura greco-romana. En *Hacia el Nuevo Concilio* he explicado con precisión cómo desde la patrística hasta la escolástica en sus diversas escuelas, incluida la neoescolástica del XIX y el neotomismo trascendental del siglo XX, se ha configurado lo que llamo el *paradigma greco-romano* como sistema hermenéutico antiguo que orientó la interpretación del cristianismo durante siglos.

El paradigma greco-romano tuvo dos dimensiones: una filosófico-teológica y otra socio-política. La filosófica derivó a una visión teocéntrica que fundaba un religiocentrismo radical. La socio-política, que se instauró tras la conversión de Constantino, derivó a un teocratismo que, en el fondo, era congruente con el teocentrismo filosófico, ya que la certeza metafísica de Dios como centro fundante de la realidad llevaba a considerarlo origen natural del orden social y de la autoridad política. Este orden teocéntrico, religiocéntrico y teocrático se mantuvo en la iglesia durante siglos y siglos (sólo comenzó a ser cuestionado por la sociedad al producirse la configuración progresiva de la modernidad

desde el renacimiento). En el fondo, este teocentrismo, religiocéntrico y teocrático, respondería al principio de que «no es posible ni un humanismo ni una sociedad racional sin Dios»³. En mi libro he discutido en detalle lo que supuso, y sigue suponiendo, para la iglesia el paradigma greco-romano. Quiero hacer ahora sólo alguna observación breve que se verá allí más ampliamente argumentada:

1) La iglesia ha hecho presente el kerigma cristiano con asistencia del Espíritu de Dios a lo largo de la tradición. Pero esta misma iglesia fue instalándose en un paradigma hermenéutico, nacido en la

³ Seguidamente explicaremos que la enigmática imagen del mundo en la modernidad deja abiertas dos posibles hipótesis metafísicas de coherencia última de la realidad: Dios y la pura mundanidad. El hombre puramente mundano puede construir una visión legítima del universo y, en este sentido, es posible un «humanismo sin Dios». Dios ha creado un mundo metafísicamente ambiguo en que, al hombre que se cierra a Dios, le es posible instalarse en una pura mundanidad que es viable y cuya posibilidad pertenece al diseño del mundo real que Dios mismo ha creado. Otra cosa distinta es que el hombre cerrado a Dios (apropiándose la posibilidad natural de hacerlo) rechace la llamada de la Gracia y sea por ello responsable de no escuchar la llamada del Espíritu y se constituya en pecador en el sentido teológico cristiano.

antigüedad y que he denominado greco-romano. El estudio de la historia y de los usos hermenéuticos muestra que hasta el mismo siglo XX, en realidad hasta el Concilio Vaticano II, la iglesia ha estado plenamente en el paradigma greco-romano. La emancipación arreligiosa de la modernidad era vista como un error filosófico-teológico y socio-político (ya que Dios era el centro natural de la vida humana), aunque por otra parte la iglesia se acomodara a convivir pragmáticamente con este error.

2) Sin embargo, ya en el siglo XX comienzan los primeros signos de una cierta incomodidad con el paradigma antiguo, especialmente con la escolástica. La aparición de la *Nouvelle Theologie* expresó este malestar, propugnando una forma de hacer teología y de proclamar el kerigma que fuera «pura escucha» de la Palabra de Dios. Como he explicado en mi libro, el Concilio Vaticano II acabó relegando los documentos escolásticos para sustituirlos por otros más cercanos a esta «nueva teología», fundamentada en los textos bíblicos y en la vivencia del kerigma en la tradición de la iglesia, principalmente patrística. Este arrinconamiento de lo hermenéutico-filosófico a favor de lo kerigmático ha sido una característica de la teología profesional de los últimos años. Lo explico en mi libro.

3) La iglesia posterior al Concilio Vaticano II, en efecto, ha tendido a ser una proclamación kerigmática de la fe cristiana, pero el andamiaje hermenéutico de siglos y siglos no ha desaparecido, aunque se ha tendido a dejarlo aparte con discreción, siempre que ha sido posible. Es lo que he llamado en mi libro el creciente «incompromiso hermenéutico», nacido de una clara desconfianza hacia las hermenéuticas antiguas todavía no derogadas. Por otra parte, la presión de la modernidad, en lo científico-filosófico y en lo socio-político, ha inducido ciertas *adaptaciones ad hoc* en puntos concretos. Por ejemplo, la posición ante la teoría evolutiva (adaptación en la dimensión filosófico-teológica) o ante el laicismo (adaptación socio-política).

4) Sin embargo, la iglesia como tal no ha procedido a la revisión del paradigma hermenéutico greco-romano. Hace poco Juan Pablo II seguía recomendando en la *Fides et Ratio* la filosofía de Santo Tomás. Por ello, la impresión que recibe el observador es la de no entender con precisión dónde se está: si en la pura proclamación kerigmática, si en el paradigma greco-romano antiguo. En todo caso parece percibirse, en muchas ocasiones (pero no siempre), la voluntad de no insistir en lo hermenéutico. Pero la escolástica y el paradigma greco-

romano vuelven a resurgir en el momento más inesperado. Al mismo tiempo, la discreción que se observa en las altas instancias no es una virtud de los niveles intermedios donde el paradigma greco-romano antiguo se sigue defendiendo sin ambages (en la predicación, en universidades y seminarios, en la formación que se imparte a laicos comprometidos, etc.). En realidad, la iglesia como tal parece haber aflojado en sus pretensiones hermenéuticas porque es consciente de que lo antiguo no parece ser pertinente, pero, por otra parte, no tiene alternativa. Se mueve en una inseguridad, ya que ni puede abandonarse claramente lo antiguo (sólo puede camuflarse discretamente) ni se puede ir hacia otra cosa (pues no hay alternativa).

En *Hacia el Nuevo Concilio* he analizado estos aspectos, manifestando que el esfuerzo kerigmático de la iglesia actual es formidable, así como la discreción ante el paradigma antiguo. Sin embargo, a nuestro entender, no basta: la misma iglesia quiso siempre afrontar el esfuerzo hermenéutico, y así fue construyendo el paradigma greco-romano que, aunque quizá hoy deba ser superado, enriqueció el pensamiento cristiano durante muchos siglos. La proclamación del kerigma cristiano queda empobrecida sin la hermenéutica

que, desde dentro de la cultura de nuestro tiempo, muestre lo que antes decíamos: la armonía entre la Voz del Dios de la Revelación y la Voz del Dios de la Creación. La creación, el mundo real en que vivimos, no es ya el mundo descrito por el pensamiento griego: es el mundo que la modernidad ha descrito en la ciencia y que ha producido la cultura actual. Si el cristianismo busca la armonía con un mundo que ya no es el mundo real de nuestra cultura (al que se proyecta anacrónicamente), entonces es comprensible que su esfuerzo hermenéutico no sea significativo para los hombres de hoy y muestre a la iglesia como algo sumergido en el pasado. Pero, a nuestro entender, como hemos defendido, la conciencia de que la hermenéutica antigua no sirve, no debe llevar a olvidar la hermenéutica, reduciendo la iglesia a la pura proclamación del kerigma, sino a buscar la nueva hermenéutica que permita entender la armonía entre kerigma y mundo real de nuestro tiempo.

La modernidad establece los principios de la nueva hermenéutica

Como creyentes afirmamos que el mundo real ha sido creado por Dios. Además, creemos también

que la creación es un diseño de realidad hecho por Dios en armonía con su plan salvador, el eterno designio divino en la creación revelado en las palabras y en los hechos de Jesús. Ahora bien, ¿cómo es el mundo real creado por Dios? Es el mundo que conocemos por nuestros sentidos y que debe ser descrito y entendido por nuestra razón natural. Debemos persuadirnos de algo, que quizá cree resistencia a la inercia hermenéutica cristiana, pero que es incontrovertible: que la descripción racional del mundo antiguo ya no es en la actualidad defendible. La modernidad, poniendo en acción todos los medios de la ciencia y de la filosofía, ha descrito con mayor profundidad y precisión cómo es el mundo real (que para el creyente es «el mundo real creado por Dios»). Por tanto, la expectativa de principio en el creyente es que esa nueva imagen del mundo real nos debe ayudar a profundizar de una forma nueva en la Voz del Dios de la Revelación. No está justificado, ni filosófica ni teológicamente, el apego cristiano a una visión racional del mundo antiguo, hoy superada, con la que el cristianismo no tiene un compromiso perdurable.

Por tanto, la pregunta es: ¿cuál es entonces la imagen de la realidad que surge en el marco de la cultu-

ra de la modernidad? No es una imagen acabada (la ciencia progresa y es abierta), pero sí tiene unas tendencias o perfiles definidos que pueden ser descritos, y pueden compararse con el paradigma antiguo. En *Hacia el Nuevo Concilio* he hecho una presentación precisa y ordenada de la imagen del mundo construida por la ciencia moderna: los principios epistemológicos, la materia, la cosmología, la evolución del universo y de la vida, la naturaleza de la vida, la neurología, la sensibilidad-conciencia, la aparición evolutiva del hombre y la estructura de su sistema psíquico, de su mente, de sus funciones emocionales y cognitivas, etc.

Se trata evidentemente de tendencias, ya que la ciencia es abierta. La ciencia de los últimos siglos fue «reduccionista» y esta «filosofía de la ciencia» hacía muy difícil el diálogo no sólo con la religión, sino también con el «humanismo». Sin embargo, aunque hoy sigue habiendo reduccionistas, la ciencia moderna, sobre todo la nueva física y la nueva biología, han abierto unas tendencias definidas, que son ya imparables, hacia una visión nueva del universo en que el hecho empírico de la sensibilidad-conciencia, emergida desde la esencia de la materia, nos ofrece la clave determinante para entender la naturaleza del universo. Esta

nueva visión está caracterizada por el holismo psicobiofísico y, sin imponer una metafísica religiosa, es ciertamente mucho más capaz de diálogo con el mundo religioso.

Esta nueva ciencia nos ofrece la imagen de un universo autónomo que se explica por las leyes nacidas de la ontología de la materia que le da origen. El universo nace como una generación de altísima energía que, en el tiempo, va produciendo los cuerpos físicos macroscópicos o mecanoclásicos, pero en el que se mantienen ámbitos físicos mecanocuánticos donde rigen propiedades no constatables en las interacciones del mundo mecanoclásico. Se genera así el grandioso proceso evolutivo en que nace la vida, la aparición de los sistemas nerviosos en que se asienta definitivamente la sensibilidad, aparece el hombre y su psiquismo adquiere evolutivamente unas propiedades funcionales que le instalan en la razón y en la emotividad específica de la especie humana. En ese universo dinámico el hombre construye su propia realidad transformando el mundo por la teoría y por la praxis, haciéndose en alguna manera co-productor de la evolución de un universo abierto (co-creador creado para el creyente).

Esta nueva imagen de la realidad que la ciencia ha producido ha sido

descrita en mi libro con mucho detalle, pero quiero destacar aquí algunos perfiles más importantes. Entiendo perfectamente que estos perfiles produzcan inquietud en quienes se hallan todavía en el paradigma antiguo y se esfuerzan por defenderlo. Sin embargo, las tendencias de la ciencia moderna son inequívocas y no es posible mantenerse al margen, si queremos estar dentro de nuestro tiempo.

1) La ciencia se ha construido desde una *epistemología crítica* proyectada también sobre la filosofía moderna. La naturaleza del universo es borrosa y la ciencia procede por hipótesis progresivas. La metafísica a que lleva la ciencia es todavía mucho más borrosa. No sabemos a ciencia cierta qué es el universo y mucho menos qué es su verdad metafísica última. Esto contrasta con la epistemología clásica antigua fundada en una patencia racional de la Verdad. En mi libro he mostrado cómo la admisión inevitable de este criticismo epistemológico no tiene nada que ver con el «relativismo» (que es una actitud moral humanamente indigna). La ciencia además ha mostrado cómo todo el proceso evolutivo de ese universo autónomo tiene una *ontología monista* que se extiende desde la materia primordial a la naturaleza humana. Esta nueva ontología atribula tam-

bién al paradigma antiguo nacido ante todo de los dualismos platónicos, neoplatónicos y aristotélicos. La ontología moderna, frente a la ontología antigua, es mucho más compleja y rica, descubriéndonos una sorprendente y nueva imagen del universo.

2) Hago resaltar estas dos características de la nueva imagen del universo en la ciencia (la borrosidad epistemológica y el monismo) porque nos llevan lógicamente (entre otros elementos argumentarios que pueden verse en mi libro) a una consecuencia que se nos impone: lo que he llamado la ambivalencia metafísica del universo. Frente al teocentrismo antiguo en que la realidad de Dios se imponía, el estado actual del conocimiento nos lleva a constatar que vivimos en un universo metafísicamente «borroso»: una posible hipótesis metafísica sería la teísta, pero otra hipótesis también posible sería el ateísmo. La hipótesis teísta puede argumentarse objetivamente y es racional, aunque debe ser admitida libre y personalmente. Pero la hipótesis ateísta es también argumentable objetivamente y es racional, aunque tampoco se impone y debe ser aceptada libre y personalmente. Las exigencias teológicas sobre el conocimiento natural de Dios (en el Concilio Vaticano I) quedan salvadas perfectamente de acuerdo con esta forma de enten-

der el teísmo (más dificultades teológicas tiene, en el fondo, la posición escolástica de que Dios es objeto de una certeza metafísica absoluta para la razón natural). Esta ambivalencia metafísica de un universo borroso puede inquietar al teocentrismo y religiocentrismo antiguo, pero es en el fondo mucho más congruente con las exigencias del kerigma cristiano.

Así, el hombre moderno, instalado en la cultura de la modernidad, se ve en un universo borroso, que podría ser Dios pero que podría ser también puro mundo. Esta es la situación que podemos constatar por estudios sociológicos. Siguiendo la antropología filosófica de Heidegger y Jaspers he presentado la situación existencial del hombre de nuestro tiempo, abierto al enigma de la realidad (la *Cifra*) desde las experiencias en el límite o por el abocamiento final a la muerte, mostrando cómo queda abierto a la necesidad de un compromiso metafísico que le lleva al teísmo, en unión a la tradición religiosa de la humanidad, o al ateísmo, instalándose en el mundo arreligioso promovido en los últimos siglos.

Como he argumentado ampliamente en *Hacia el Nuevo Concilio*, la condición existencial del hombre de nuestro tiempo le instala ante una inquietud metafísica so-

bre el enigma último que se cifra en dos preguntas esenciales: ¿es real y existente un Dios que permanece oculto y en silencio, ante el enigma del mundo y ante el drama de la existencia? Ese posible Dios oculto, ¿tiene una voluntad de relación con el hombre y de liberación de la historia? En definitiva, ¿es real el posible Dios oculto y liberador? Toda posible religiosidad natural, desde el interior de un mundo enigmático como el que describe la modernidad, si acepta a Dios, debe hacerlo siempre creyendo en su Amor (voluntad de relación con el hombre y de su liberación) a pesar de su lejanía y de su silencio (ante el enigma del mundo y el drama de la historia).

El paradigma de la modernidad

Llamo *paradigma de la modernidad* a la forma de entender el kerigma cristiano desde la imagen del mundo en la modernidad. Este paradigma se construye desde la persuasión de que el mundo real que Dios ha creado es el mundo que ha tomado forma en la modernidad. Para entender qué nos dice la Voz de Dios en la Revelación buscamos su armonía con la Voz del Dios de la Creación, ya que Dios ha hecho el mundo real en congruencia con el plan de sal-

vación que nos revela. Este paradigma nace de la confianza en el avance del conocimiento a través de la cultura de la modernidad y de la persuasión de que es más pernicioso para la proclamación del kerigma intentar hacerlo desde una inmersión forzada y anacrónica en el pasado que afrontando el compromiso con las tendencias esenciales del mundo moderno.

Por tanto, la imagen del mundo en la cultura de la modernidad, ¿crea algún problema de entendimiento, presenta alguna desarmonía, con el kerigma que la iglesia debe custodiar y proclamar en la historia? Al contrario, la experiencia histórica en la modernidad permite un entendimiento, una iluminación, una hermenéutica mucho más profunda de su contenido que debería convertirse en el eje de la proclamación del kerigma en nuestro tiempo. Lo he explicado *in extenso* en mi libro. Quiero aquí referirme sólo a algunos perfiles principales.

1) El kerigma cristiano transmite a la historia la proclamación hecha por Jesús del eterno designio divino para la creación del mundo y la salvación del hombre. El Dios revelado por Jesús es un Dios trinitario que concede a la especie humana la gracia de la vida eterna en el estado sorprendente de la filia-

ción divina. Pero Dios quiere que el hombre haga su propia vida personal y le acepte en libertad. El universo creado por Dios es el escenario para la libertad, donde el hombre puede cerrarse a Dios en el pecado o abrirse a Él en la santidad. El mundo de libertad diseñado por Dios es dramáticamente real y la especie humana de hecho pecará. Dios no hubiera diseñado un escenario con sufrimiento y muerte (recordemos la historia del Jardín de Edén), pero su plan de salvación de un mundo pecador establece la creación del mundo que avanza autónoma y creativamente acompañada del sufrimiento. ¿Valía la pena crear un mundo pecador que debía recorrer además una historia dramática por el sufrimiento? El mundo pecador, con las consecuencias dramáticas del pecado, nunca hubiera merecido por sí mismo llegar al ser (llegar a ser creado). ¿Por qué llegó a ser creado? Por la decisión solidaria del Dios Trinitario, asumida por la Persona del Verbo, de aceptar el drama de la historia, la consumación del pecado y de perdonarlo. Esta Redención, obra del eterno designio trinitario, quiso Dios revelarla y realizarla en Jesús en un momento del tiempo humano: el Verbo que, ya desde la humillación en la Encarnación, anuncia el Misterio su Muerte y Resurrección que revela el eterno

designio de anonadar la Gloria de la Divinidad ante el mundo (kénosis), creando la libertad, permitiendo y perdonando el pecado, al mismo tiempo que anuncia la futura liberación de la historia que se anticipa en la Resurrección de Jesús. Cristo, al morir en la cruz y resucitar, revela el *logos* (el sentido profundo de la Creación) como *logos cristológico*: el Dios que asume su silencio kenótico ante el mundo y asume también el sufrimiento de la historia. El *logos cristológico*, del Dios oculto en el enigma del mundo y en el drama de la historia, que es el mismo *logos* del eterno designio divino redentor, explica el sentido de la Creación de un mundo donde Dios se anonada y un mundo donde impera el drama del sufrimiento.

2) Estos impresionantes contenidos del kerigma cristiano, como decíamos, son iluminados, entendidos en su significado real, cuando constatamos el mundo que nos describe la modernidad. Entendemos hasta dónde llega la voluntad de Dios en la creación de un mundo donde es posible la libertad que puede llevar al hombre al pecado o a la santidad. Dios crea un universo autónomo que evoluciona por su naturaleza ontológica y por sus leyes. Un universo que, por ser autónomo, se hace a sí mismo de tal manera que asciende

a la perfección a través de la muerte, pero que tiene una ambivalencia metafísica que hace posible el pecado que se sitúa en una hipótesis sin Dios y la santidad que asume libremente los signos que conducen a confiar en Dios a pesar del enigma de su silencio en el mundo y del drama del sufrimiento. La extensión social del pecado en la historia y la grandeza heroica de la santidad que se abre a Dios, entregándose en confianza a Él a pesar del enigma de su silencio y del drama del sufrimiento, muestran hasta qué punto el mundo es el escenario dramático de la libertad (una libertad impactantemente real porque Dios no se impone). Escenario en que los hombres hacen su futuro creativamente. El escenario del mundo conocido por la modernidad nos dice cómo es el mundo real creado por Dios y ese mundo coincide de forma impresionante con el mundo del designio creador que conocemos por el kerigma cristiano. El mundo borroso, metafísicamente ambivalente, autónomo, donde el hombre construye creativamente su biografía en libertad, es mucho más cercano al kerigma cristiano proclamado por la iglesia que el mundo impositivo teocéntrico, religiocéntrico y teocrático del paradigma antiguo. La modernidad nos permite, en efecto, entender con mayor profundidad que el

mundo real creado por Dios es un universo para la libertad y para la dignidad del hombre que construye la melodía de su biografía personal ante Dios.

3) Un elemento esencial del kerigma cristiano es su cristocentrismo. El logos cristológico da sentido a la creación, los hombres que reciben la Bendición en la Jerusalén Celestial la recibirán por los méritos redentores de Cristo (en la solidaridad trinitaria) y por haber aceptado a Dios a través de la aceptación del Misterio de Cristo. Toda relación con Dios es cristológica y por ello Cristo es el Primogénito de la Creación, la Cabeza de la estirpe humana que entrará en la salvación escatológica. Cristo es la recapitulación del sentido de todas las cosas y el fundamento de la esperanza humana de vencer a la Muerte con la Vida.

4) La condición metafísica del hombre en el mundo, de acuerdo con la cultura de la modernidad, ilumina en toda su profundidad la universalidad cristológica de toda posible relación con Dios. El universo moderno, borroso, metafísicamente ambivalente, deja abierto al hombre a la vivencia profunda del Dios oculto en el enigma del mundo y del Dios que permite el sufrimiento y el drama de la historia. Decíamos que la condición metafísica del hombre moderno le

deja abierto a la pregunta existencialmente decisiva por la posible realidad del Dios oculto y liberador. Por ello, todo hombre religioso (abierto a la esperanza de un poder personal divino que salva más allá de la muerte) debe aceptar la esperanza en Dios a pesar de su ocultamiento en el enigma del mundo y ante el drama de la existencia. El hombre religioso cree en el Amor de Dios (su voluntad de donación) a pesar de su lejanía y de su silencio. Desde esta perspectiva, congruente con la imagen del hombre en la modernidad, entendemos que el hombre religioso es siempre implícitamente cristiano: acepta implícitamente el Misterio de la Muerte (la kénosis ante la creación) y la Resurrección de Cristo (la liberación escatológica anticipada en Jesús). En el fondo, la vida humana es la oferta a creer en el Dios oculto que ha asumido el sufrimiento en su plan de salvación. El hombre abierto a Dios lo hace siempre aceptando el logos cristológico del eterno designio divino en la Creación: aceptando el enigma de su silencio ante el mundo y su plan de salvación que incluye el drama de la historia por el sufrimiento.

5) El paradigma de la modernidad es la hermenéutica del kerigma cristiano desde el meollo de la cultura de la modernidad: desde

el mundo real creado por Dios. Tiene, por tanto, muchos aspectos que no puedo abordar aquí, pero que pueden seguirse en *Hacia el Nuevo Concilio*. Un aspecto relevante es que la nueva ontología de la realidad (construida principalmente a través de la ciencia) debe aceptarse íntegramente (de manera selectiva, claro está, al igual que el paradigma greco-romano fue también selectivo al integrar los elementos de la cultura antigua). Esta nueva ontología refleja un universo autónomo, monista y evolutivo. Esto tiene sus consecuencias sobre la idea de la materia, de la vida y del hombre. Comprendo perfectamente que para quienes se han identificado durante años con la ontología del mundo antiguo (en el fondo dualista, aunque en los últimos tiempos se haya intentado camuflar), esta nueva ontología sea inquietante. Sin embargo, debemos entender que no es posible seguir pensando que la realidad es como pensaron los antiguos: el mundo real creado por Dios es el que hoy conocemos por la seriedad de la ciencia. No es posible negarlo o aislarse de la realidad de nuestra cultura. Además, dentro de los parámetros monistas de la nueva ontología es posible hacer una nueva hermenéutica de los grandes contenidos del kerigma y del dogma cristiano. Así, por ejemplo, sabe-

mos que el hombre tiene un cuerpo que se corromperá tras la muerte; pero sabemos también que poseemos nuestro ser personal biográfico (nuestras sensaciones, pensamientos, emociones, historia, recuerdo acumulativo de la relación con Dios...) que la tradición cristiana ha denominado el «alma». La nueva ontología (sin necesidad de recurrir a la ontología dualista greco-romana) puede entender hermenéuticamente que el alma sea «salvada» por Dios tras la muerte: puede entender perfectamente la salvación (o condenación) personal tras la muerte y la definitiva entrada en la Nueva Jerusalén tras la resurrección final de los muertos, así como el juicio personal y el Juicio Final. Igualmente pueden entenderse hermenéuticamente el conjunto dogmático presente en el kerigma cristiano: por ejemplo, la liturgia católica de difuntos, las postrimerías, la Asunción de la Virgen o la dogmática sobre la Eucaristía, entre otras muchas cosas⁴. Aspectos

⁴ Debo insistir en algo que también he dicho en *Hacia el Nuevo Concilio*. Este ensayo no es un catecismo en que se aborden sistemáticamente todos los contenidos esenciales de la fe cristiana que constituyen el kerigma que la iglesia quiere transmitir a la historia. Sin embargo, creemos haber explicado los grandes principios del kerigma, desde la hermenéutica de la modernidad, y

de la doctrina católica como la idea de la ley natural deben ser obviamente también reinterpretados desde el mundo de la modernidad, un mundo borroso de ambivalencia metafísica, pero esta reinterpretación permite asumir con mayor profundidad lo que hasta ahora se ha dicho en la iglesia. Sabiendo, en todo caso, que el kerigma y las hermenéuticas no son lo mismo, y que estas últimas tienen siempre el problema de que sabemos cómo es el «tiempo del mundo», pero no sabemos cómo es el «tiempo de Dios» en que entra el alma humana cuando es salvada por Dios. La hermenéutica antigua fue una aproximación precaria, y también lo es la hermenéutica de la modernidad.

6) ¿Cuál es entonces el paradigma de la modernidad? Son un conjunto complejo de líneas hermenéuticas que iluminan el kerigma cristiano en nuestro tiempo. A ellas he hecho referencia amplia en mi libro, aunque no exhaustiva. Quiero destacar, sin embargo, la esencia del paradigma. Es la imagen de un mundo creado por Dios para la libertad: el cristianismo aparece desde la modernidad como la

por qué debe entenderse que la nueva ontología, que ilumina cómo es el mundo real creado por Dios, es perfectamente compatible con el conjunto del dogma cristiano.

religión de la libertad y de la creatividad humana. Frente a la teología de un orden cósmico impuesto por Dios para el reconocimiento teocéntrico, religiocéntrico y teocrático de la realidad divina, manifiesto en la ley natural antigua y administrado por la iglesia, el nuevo paradigma hace que destaque el elemento esencial del cristianismo: la teología de la kénosis del Dios humillado que a favor de la libertad y de la dignidad existencial del hombre se ha retirado del mundo en la creación de un universo autónomo, enigmático y dramático, donde muchos se situarán en la negación de Dios como Misterio de Iniquidad y otros construirán la melodía existencial de su biografía religiosa en el Misterio de Santidad al acogerse a la esperanza de salvación que permite el logos cristológico.

Consecuencias del nuevo paradigma

Puede dar la impresión de que nos movemos en un terreno muy teórico. No es así, ya que la iglesia no puede acertar en la posición correcta que debe tomar ante el mundo contemporáneo sin una reflexión profunda, fundamental, sobre la significación y el sentido de la fe cristiana iluminada desde la realidad, que para nosotros es

necesariamente la cultura de la modernidad. Por tanto, sólo desde una reflexión profunda sobre la teoría puede llegarse a un diseño correcto de las actuaciones que debemos emprender como cristianos. Así, una instalación ordenada de la iglesia en el paradigma de la modernidad tendría consecuencias principales en dos campos que transformarían su actuación ante las otras religiones y ante la sociedad. Me refiero a ellos brevemente, al menos sólo para dejarlas apuntadas en este escrito.

El paradigma de la modernidad podría suponer, en primer lugar, un cambio que haría posible un nuevo enfoque, por una parte, del diálogo interconfesional cristiano y, por otra, del diálogo interreligioso. Los conceptos de «religión universal», «cristianismo universal» e «iglesia universal», serían consecuencia de la misma universalidad del logos cristológico antes expuesto. Además, el paradigma de la modernidad permitiría también a la iglesia superar los residuos de teocratismo propios del paradigma antiguo en su dimensión socio-política. Por ello, el tiempo excepcional de cambios en el cristianismo y en el mundo de las religiones podría poner a las religiones, especialmente al cristianismo y a la iglesia, en condiciones de contribuir a los cambios

de un tiempo excepcional de la sociedad civil que haría posible nuevas formas de lucha contra el sufrimiento humano. La conexión de estos dos tiempos excepcionales, el tiempo religioso hacia el cambio por el paradigma de la modernidad y del tiempo histórico hacia el cambio promovido por el nuevo protagonismo de la sociedad civil, han sido expuestos con precisión en la trilogía. La clarificación histórica que para la iglesia supondría el paradigma de la modernidad produciría un tiempo nuevo, lleno de iniciativas en que el cristianismo se acercaría a entender el fondo común con todas las religiones. Al mismo tiempo, lejos de segregarse a los creyentes a un mundo aislado de la historia humana, abriría nuevas posibilidades de compromiso eficaz en la lucha real contra el sufrimiento humano. La recuperación del logos de la religiosidad en el mundo moderno abriría no sólo al cristianismo, y a la iglesia, sino a todas las religiones a una forma de presencia intelectual y emocional más potente en la sociedad humana.

El Nuevo Concilio

La modernidad siguió su camino, emancipada del mundo eclesiástico, y la iglesia comenzó, ya hace varios siglos, una larga tribula-

ción histórica, sin acabar de encontrar su puesto en el mundo moderno. Muchos pensadores y escuelas, filosóficas y teológicas, hicieron propuestas de adaptación, con elementos enriquecedores, al menos en parte. Sin embargo, la iglesia siguió instalada en el paradigma antiguo, con firmeza y explicitud hasta hace pocos años. Desde el Concilio Vaticano II, al imponerse en la teología profesional el enfoque kerigmático, la iglesia comenzó a disimular el paradigma hermenéutico clásico con la estrategia del «incompromiso hermenéutico», introduciendo lo que he llamado *adaptaciones ad hoc* siempre que fuera necesario por la presión de la ciencia, o de la cultura de la modernidad. En la actualidad el paradigma antiguo sigue y no sigue, aparece y desaparece. Lo que está claro que la iglesia, refugiada en lo puramente kerigmático, no ha hallado todavía una alternativa a lo de antes (autores y escuelas que han propuesto cosas nuevas han sido vistos con inquietud y, por tanto, ignorados), no ha habido seguridad para ir hacia algo nuevo y no se ha formulado con claridad una perspectiva hermenéutica alternativa (la verdad es que no se ve por ninguna parte), rebrotando además el paradigma antiguo explícitamente en el momento más inesperado.

En esta situación, el mundo moderno observa a la iglesia como un portentoso sistema religioso del pasado que sigue anclado en un mundo anacrónico, que vive al margen de quienes le proponen ideas nuevas, que se ve constantemente en apreturas por el avance de la ciencia y por la cultura de la modernidad, que repite sus creencias con insistencia, pero que cada vez tiene más difícil a gran escala mantener a sus fieles identificados con la religión (aunque mantenga grupos minoritarios comprometidos), agravada esta situación en parte por los grandes escándalos en que se ha visto atrapada.

No tenemos la menor duda de que la iglesia ha procedido con toda honestidad, consciente de su responsabilidad fundamental de albergar, custodiar y proclamar en su pureza el kerigma cristiano del que es depositaria. Pienso que si no se ha hecho gran cosa hasta el presente es porque la modernidad era hasta ahora difícil de asumir (pensemos, por ejemplo, en la ciencia «reduccionista»). No había alternativa. Las propuestas de cambio existentes tampoco satisfacían como una alternativa asumible en su conjunto. Sin embargo, en mi libro he argumentado que la situación comienza a cambiar porque ya es posible vislumbrar en su conjunto cuál es la al-

ternativa para que la iglesia se sitúe a la altura de los tiempos. La modernidad ha madurado en su imagen del mundo real y hoy en día es posible ya, con orden y concierto, sistemáticamente, en todos sus puntos, entender la iluminación del kerigma cristiano, asumiendo todo su contenido íntegramente, desde la nueva imagen del mundo creado por Dios.

Al mismo tiempo que esta alternativa va configurándose entendemos la fuerza con que se ilumina la esencia del kerigma cristiano que la iglesia debería proclamar ante el mundo. Una iglesia que recapitula su propia historia y que asume en toda su amplitud la imagen del mundo en la ciencia y el contenido de la cultura de la modernidad. La iglesia del pasado, teocéntrica, religiocéntrica y teocrática, que, tal como la gente intuye, quiere hacer valer los derechos de Dios grabados en el orden natural y que se extraña desconcertada ante una sociedad moderna que ha abandonado el reconocimiento de la Verdad divina, debería dar paso a una iglesia que acepta sin ambages que lo que vemos, el mundo de la modernidad, su imagen del mundo en la ciencia, la ambivalencia metafísica, y la libertad para crear una cultura sin Dios, no es un estado de cosas que se haya salido

de los planes de Dios y de su control. El Dios que conocemos por su revelación en Jesús es el Dios que crea un universo para la libertad. La iglesia debería identificarse con el Dios humillado en la creación por la kénosis que abre la posibilidad del pecado, del Misterio de Iniquidad, y de la santidad, el Misterio de Santidad, que es el misterio de la iglesia. La iglesia debería apelar al drama metafísico de toda vida humana, en el interior de ese mundo enigmático y ambivalente, donde la aspiración a la vida y la felicidad mueven a creer que es real un Dios oculto y liberador, a pesar del enigma de su silencio ante el mundo y del drama del sufrimiento de la historia. La iglesia debería proclamar en toda su fuerza que cree en el mensaje de Jesús, del que es depositaria, que nos dice en el Misterio de su Muerte y Resurrección, que efectivamente es real un Dios cuyo plan de salvación asume la kénosis de la Gloria de su Divinidad ante el mundo para constituir la autonomía, la libertad y la dignidad de los hombres que deben hacer su propia historia. Aceptar al Dios oculto y liberador es aceptar el Misterio de Cristo, que la iglesia proclama, y en integrarse en alguna manera en la «religión universal», en el «cristianismo universal» y en la «iglesia universal».

Ha habido concilios dogmáticos, pastorales, jurídico-disciplinarios, e incluso puramente políticos para plantar cara a los poderes civiles. Cada concilio es lo que quiere ser y responde al diseño que quiere darse soberanamente, bajo la presidencia del papado y de acuerdo con las exigencias de cada momento histórico. El Nuevo Concilio debería ser ante todo hermenéutico. No para elevar una hermenéutica a rango de verdad dogmática, sino para decir al mundo de los creyentes cristianos y de los no creyentes que el kerigma cristiano se siente iluminado por las grandes tendencias que han ido asentándose en el mundo moderno. Ha llegado un momento en que ese inmenso trabajo de reinterpretación hermenéutica no debe ser obra de un teólogo u otro, con una iglesia que se mantiene al margen de todo. La iglesia debe involucrarse y dirigir el proceso de reubicación del mundo de las religiones en la modernidad. Los creyentes lo necesitan y lo necesitan también los no creyentes. La iglesia debe guiar y orientar: decir con claridad que, aunque la historia está abierta, la imagen actual del mundo moderno nos permite vivir con mayor profundidad el cristianismo. Debe orientarnos a todos diciendo cómo y por qué esta iluminación es real. Es evidente que el Nuevo Concilio representa-

ría el aval de la iglesia al primer cambio de paradigma después de veinte siglos en el paradigma antiguo. Dirigir la elaboración de este gran cambio hermenéutico es evidentemente un riesgo que supone valentía, pero no debe temerse la obra de la iglesia porque los creyentes sabemos que Dios sigue acompañandola con su «asistencia», y más en estos tiempos de tribulación y desconcierto.

Como he explicado en *Hacia el Nuevo Concilio* la misma lógica de la historia marca los contenidos que deberían constituir la obra del Nuevo Concilio. Incluso, en el capítulo final, he propuesto una simulación del concilio para mostrar que, al menos, un concilio, de potente contenido y coherencia, sería posible. Es claro que el concilio sería un término que sólo sería posible si un tiempo antes se hubiera generado en la iglesia un movimiento –del que la iglesia y la jerarquía no deberían permanecer al margen, sino, al contrario, del que fueran protagonistas principales– en el que habrían participado cristianos, filósofos y teólogos. Este movimiento iría matizando y perfeccionando lo que debería ser el concilio futuro por la colaboración de todos. Los frutos del concilio se irían produciendo escalonadamente en la iglesia a medida que se suscitara, bajo la conducción de

la misma iglesia, este movimiento de reflexión previo, que incluiría tanto lo referente al diálogo interconfesional cristiano, y con las otras religiones, como lo referente a la participación del mundo religioso en el tiempo excepcional de la historia civil en la lucha contra el sufrimiento humano. Todo ello ha sido estudiado y presentado en *Hacia el Nuevo Concilio*, en el marco de la trilogía.

El gran espectáculo intelectual y religioso del concilio mostraría a una iglesia de dos mil años de existencia que busca críticamente la hermenéutica de su fe en concordancia con la historia de la razón y de la cultura humana, hasta el punto de encontrar la verdadera profundidad de sus creencias centradas en el Misterio del Amor de Dios que se dona al hombre de una forma que se ilumina sorprendentemente desde la modernidad. Este espectáculo grandioso, de una inmensa profundidad de pensamiento y de religiosidad, podría sacar a la iglesia del letargo atribulado de los últimos siglos, agravado sin duda en los últimos años. Sus consecuencias se proyectarían –en el concilio y en el movimiento de preparación previo– sobre el diálogo interreligioso y sobre la evolución de la filosofía de la historia civil, tal como he explicado en la trilogía.

Hacia el Nuevo Concilio

Para el creyente cristiano, y católico, es muy triste ver a la inmensa mayoría de los creyentes sumidos en el desconcierto. Es muy triste constatar que la imagen de la iglesia no tiene fuerza para impactar en los no creyentes. La iglesia debería hacerles más fácil su apertura a la esperanza de que, por encima del enigma del Dios oculto y del drama de la historia, una profunda armonía de indicios nos mueven a creer en el Dios oculto y liberador que creará para los hombres la Nueva Jerusalén donde se alcanzará la paz y la felicidad, en la morada de Dios con los hombres. Un más allá donde la Vida habrá triunfado sobre la muerte que es el único futuro que espera a la in creencia. Esta situación de descon-

cierto y tribulación de la iglesia crea realmente una inquietud de fondo en toda conciencia moral cristiana: la respuesta no puede ser sino la ponderación racional del estado de cosas desde la lógica del kerigma, y, al mismo tiempo, la valentía para asumir los compromisos personales congruentes con la reflexión honesta que debe orientarlos. Que la iglesia, y el mundo de las religiones, y el mundo de la convivencia humana en la lucha contra el sufrimiento, entren en los tiempos excepcionales a que he hecho referencia en *Hacia el Nuevo Concilio*, sólo será posible por el compromiso valiente y responsable de muchos, que oigan el soplo del Espíritu, si es que realmente sopla en esta dirección. ■