

Nuevos retos para la teología y la Iglesia europea

Reflexiones surgidas como fruto del primer encuentro de teólogos jesuitas europeos, recientemente celebrado en Austria. De la variedad de temas tratados en ese foro teológico, el autor comenta los siete puntos que más le han impactado: la nueva situación eclesial en los países del Este tras la caída del muro de Berlín; hacia un panorama distinto de la exégesis bíblica; el movimiento ecologista como potencial de solidaridad; la opción por los pobres, factor irrenunciable para la credibilidad del mensaje cristiano; la amenaza de un individualismo posesivo; la soteriología como tarea teológica fundamental; y el problema de cómo evangelizar a la sociedad de consumo.

Gabino Uríbarri, S.J. *

BAJO el tema «Imágenes Europeas de Cristo: su fuerza configuradora ayer y ahora» (*Die Christusbilder Europas*,

* Licenciado en Teología. Francfort (Alemania).

ihre lebensgestaltende Kraft einst und jetzt), tuvo lugar en Innsbruck (Austria) del 24 al 27 de septiembre de 1992 el primer encuentro de teólogos jesuitas europeos. Estaban convocados para enviar representantes todos los centros de estudios teológicos de la Compañía en Europa, así como jesuitas de aquellos centros donde los jesuitas representan un número significativo de los docentes, aunque dichas instituciones no estén a cargo de la Compañía. Asistieron un total de treinta de una gama muy variada de países y ciudades: Barcelona, Bilbao (2), Bratislava, Dublín (2), Francfort (2), Granada, Innsbruck (3), Madrid (2), Manchester, Nápoles, París (2), Utrecht, Varsovia, Zagreb (2), una representación de los centros internacionales de Roma (6, provenientes de Alemania, Argentina, Croacia, España, EE.UU. y Malta), así como el presidente de la conferencia de Provinciales Europeos (I. Salvat, Barcelona) y el Provincial de Austria.

La reunión estuvo estructurada en torno a cinco ponencias, que quizá aparezcan más adelante publicadas conjuntamente. He aquí la lista de ponentes y títulos: J. Kulisz (Varsovia), «Welche Christusbilder ermöglichten der Kirche im Osten, den Herausforderungen der letzten 50 Jahre zu begegnen?» (¿Qué imágenes de Cristo permitieron a la Iglesia en el este hacer frente a los retos de los últimos 50 años?); K. H. Neufeld (Innsbruck), «Welche Christusbilder ermöglichten der Kirche (oder ermöglichten nicht), den Herausforderungen der letzten Jahre im Westen zu begegnen? (Von Christus zu Jesus)» (¿Qué imágenes de Cristo permitieron a la Iglesia en el oeste (o no le permitieron) hacer frente a los retos de los últimos 50 años? (De Cristo a Jesús); I. Fucek (Gregoriana-Croacia), «I segni dei tempi nell'Europa di oggi come sfida alla teologia europea centroorientale» (Los signos en la Europa de hoy como desafío a la teología centrooriental europea); L. Armendáriz (Bilbao-Deusto), «Signos de los tiempos en la Europa actual como demandas a la teología de hoy del occidente europeo»; L. Lies (Innsbruck), «Unverzichtbare Elemente einer gelungenen Nachfolge Christi für ein gemeinsames Europa» (Elementos irrenunciables de un seguimiento logrado de Cristo para una Europa común).

El tema elegido por el comité organizador resultó muy adecuado para un primer encuentro entre representantes del Este y el Oeste en plena igualdad y con necesidad de un mayor conocimiento mutuo. Además de facilitar un intercambio en el que de antemano no cabía la arrogancia por ninguna de las dos partes, la cuestión planteada resultó muy atractiva, pues incluía componentes de recia raigambre dogmática muy bien entre-

verados con sus consecuencias pastorales y el inevitable análisis social parejo. No pretendo en absoluto resumir en este artículo el contenido del encuentro, sino ofrecer el eco subjetivo y personal que ha suscitado en mí el tema tratado y la discusión en torno a él. Me ceñiré a los siete puntos que más me han impactado, sin aspirar a haber seleccionado los más importantes. Dejo de lado temas de gran magnitud que ocuparán a la Iglesia y a la teología europeas en los próximos lustros como son: la relación con el Islam, las repercusiones teológicas y eclesiales de la emancipación de la mujer, las relaciones entre la Iglesia católica y las iglesias ortodoxas nacionales en el Este europeo, y la nueva tendencia en el Oeste a cubrir las necesidades religiosas confeccionando cada uno un cóctel ecléctico y a la medida, tomando de aquí y de allá en el «supermercado» de la oferta religiosa (1). Sirva de excusa a esta selección la visión más orgánica y completa del tema que abordo en las tres últimas ponencias.

1. La nueva situación eclesial en los países del Este europeo

EL contenido mismo de las ponencias que versaban sobre el Este han puesto dramáticamente en evidencia que la Iglesia de estos países se enfrenta a una crisis social y eclesial de enormes magnitudes, para la cual no está ni mucho menos preparada. La caída del comunismo, tan deseada y anhelada, les ha pillado por sorpresa y desprevenidos. Por encima de todo descuella el desconcierto, la perplejidad y la desorientación en un momento en que lo único claro es que la situación anterior pertenece irrevocablemente al pasado (2). Ha concluido la persecución, el martirio, la restricción de libertades, las permanentes trabas burocráticas y de todo tipo. También ha desaparecido la claridad, la simplificación y la seguridad epistemológica que suponía para la Iglesia

(1) El Sínodo especial sobre Europa celebrado en Roma del 28 de noviembre al 14 de diciembre de 1991 recoge en su documento final *Ut testes simus Christi qui nos liberavit* (para que seamos testigos de Cristo, que nos ha liberado; cf. Gal 5, 1; Hch 1, 8) los cuatro temas que dejo aparte, cf. cap. 1 (nuevas formas de religiosidad), 7 (ortodoxos), 9 (musulmanes y relativismo religioso), 10 (mujer). En adelante citaré el documento con la abreviatura SE (Sínodo Europeo).

(2) La crónica de U. Ruh sobre el Sínodo Europeo confirma esta estimación, cf. «Es wurden keine Türen zugeschlagen. Die sonderver-sammlung der Bischofssynode für Europa»: *Herderkorrespondenz* 46 (1992) 65-70.

la existencia de un enemigo claro, identificable, frente al cual cabía aliarse, atrincherarse, defenderse. Además, en algunos casos (Polonia, Croacia), este enemigo se percibía como una fuerza destructiva ajena a su tradición que amenazaba su identidad cultural. La historia ha adquirido un nuevo rumbo y una nueva velocidad; los acontecimientos y los cambios sociales se suceden a velocidad de vértigo. La situación se asemeja algo a lo vivido en España tras la muerte del general Franco y la caída del régimen franquista. ¿Cómo evangelizar hoy en esta nueva sociedad que se está alumbrando?, ¿qué Iglesia se ha de construir, por qué modelo eclesial se ha de apostar?, ¿cómo asimilar el Concilio Vaticano II?, ¿se puede mirar hacia el Occidente europeo en busca de modelos que hayan acreditado su validez?

Naturalmente, dentro de los mismos países del Este hay enormes diferencias. Así por ejemplo, en mi opinión la Iglesia polaca inevitablemente va a perder poder e influencia por dos razones. La primera es muy sencilla: más influencia y arraigo social de los que tenía es tremendamente difícil que pueda alcanzar. La segunda se debe al papel particular que la Iglesia ha desempeñado dentro de la sociedad comunista polaca. Sin duda, una parte significativa del poder y de la implantación social de la Iglesia polaca estaba más en función de factores sociopolíticos ligados a la constelación social y política originada por el régimen comunista, hoy inexistente, que de factores de índole estricta o exclusivamente cristiana. La Iglesia era el principal lugar de ejercicio de la libertad frente al régimen comunista. La Iglesia era el símbolo por excelencia de la identidad nacional, de la continuidad con la historia anterior, contra el intento de imponer dictatorialmente desde arriba una nueva identidad cultural. La Iglesia se ha beneficiado enormemente bajo el régimen comunista de la poderosa cohesión social que produce un enemigo exterior común. Estos elementos conformaban parte del entramado sociocultural sobre el que se asentaba el contexto de plausibilidad del catolicismo polaco. Lo único que parece claro en la nueva coyuntura es la responsabilidad de los cristianos, compartida con los demás polacos, de edificar una nueva sociedad, de reconstruir el país. La ineficacia y el remoloneo en el trabajo no pueden ahora en ningún caso justificarse so capa de resistencia pasiva contra el partido y el régimen comunista.

La Iglesia croata se encuentra en una disyuntiva esquizofrénica tan difícil como comprensible. Pues si por una parte reconoce que ha de colaborar decisivamente a la paz y a la reconciliación entre dos pueblos

sacudidos por la guerra (fratricida) y por la marea de odio que engendra; por otra parte se encuentra atenazada por la fuerza de identificación nacionalista que reviste en este conflicto —precisamente de índole nacionalista— la religión. La Iglesia se siente moralmente obligada a ser nacionalista, a estar al lado de los caídos, de los huérfanos, de los heridos, de los que han perdido su casa; y está convencida de que debe hacer valer y defender los derechos de la *nación croata*, negados y pisoteados por los serbios durante la era comunista (3). La Iglesia se convierte entonces trágicamente en una fuerza que alimenta positivamente la identificación nacionalista, que ofrece criterios para definir la alteridad del otro, cuando en Cristo ya no cuenta más griego ni judío (Gal 3, 28; Col 3, 11; 1 Cor 12, 13), croata ni serbio.

En Checoslovaquia, donde la persecución fue con gran diferencia mucho más dura, creo que la situación, aun con sus dificultades, es más prometedora. Peor de como estaban es casi imposible que vuelvan a estar. En el terreno intelectual se encuentran con menor preparación que los polacos y los croatas, quienes pese a las dificultades pudieron mantener en funcionamiento algunos centros de estudios teológicos y formar parte de sus profesores en el extranjero. Los checos y los eslovacos se han formado en la clandestinidad con «tutorías», en los ratos libres que dejaba el ejercicio normal de la profesión o el estudio de una carrera civil. Como material contaban sólo con unos pocos libros de texto mecanografiados para obtener dos o tres copias del único ejemplar salvado y custodiado con peligro. Aunque con menor preparación, aspecto que ya se están esforzando en mejorar, las iglesias checa y eslovaca tienen más ilusión y esperanza.

La situación presente y pasada de los países del este da pie para reflexionar sobre las relaciones entre nacionalismo y religión (cf. SE, cap. 10) (4), un tema candente en nuestro país, como lo demuestra el revuelo que

(3) La única nación que el Sínodo Europeo mienta expresamente es la croata, cf. cap. 10.

(4) El Sínodo emplea el concepto *nación* y defiende la riqueza que la diversidad nacional significa. Este término, «nación», posee la virtualidad de no ausentarse casi nunca de los debates políticos pese a ser tremendamente difuso, dada la ausencia de criterios para delimitar el alcance de su significado. Unas veces el criterio parece ser la lengua común, otras la religión o la etnia. Si hablar de etnia se contamina de tonos racistas, entonces se recurre al «pueblo». Cuando el asunto se complica se suele recurrir a la historia, pero ¿hasta dónde cabe remontarse y desde qué momento histórico se ha de juzgar el resto? Cuando los irlandeses quieren aclarar el conflicto «nacional» de Irlanda del Nor-

ocasionó hace algo más de un año la solicitud al Vaticano de los obispos catalanes de una conferencia episcopal catalana, o las intervenciones de algunos obispos vascos sobre temas relacionados con el terrorismo y el «pueblo vasco». Uno de los participantes, R. Schwager (Innsbruck), defendió la tesis de que cuando la religión cristiana sirve a las fuerzas nacionalistas, entonces recupera la función pagana de la religión (= *religio*) como aglutinador social y definidor de la identidad de la tribu o el clan frente a otros grupos. Esta función pagana de la religión, además, estaría reñida por definición con el núcleo esencial del kerigma cristiano: Cristo murió por todos, no sólo por el pueblo elegido, Israel; derramó su sangre por la salvación de todos los hombres sin distinción alguna de raza, lengua, identidad nacional, sexo o condición social (Mc 14, 24 y par. de Mt); todos los hombres somos hijos e hijas de un único Dios Padre y hermanos y hermanas de Cristo, en quien hemos sido creados (Col 1, 13-23). Para abordar la complejidad de este tema me parece que habría que tener presente otros dos factores. Primero, una de las tres acciones lingüísticas más impermeables a otra lengua que no sea la materna, junto a contar y soñar, es rezar. Segundo, frente al pretendido purismo protestante, la Iglesia católica no ha tenido dificultad en admitir o incluso fomentar formas de religiosidad popular, en las que se confunden las tradiciones, ritos y símbolos del lugar con tradiciones, ritos y símbolos cristianos.

2. Hacia un nuevo panorama en la exégesis

UNO de los temas que quedó apuntado de refilón y que la teología deberá afrontar en los próximos años es lo que J. Wicks (Gregoriana) formuló con estas palabras: «Die Alleinherrschaft der historisch-kritischen Methode ist zusammengebrochen» (el monopolio absoluto del método histórico crítico se ha derrumbado) (5). Por

te, comienzan su relato por el siglo XI. ¿Qué ocurriría si hiciéramos esto en España?, ¿debería Andalucía declararse independiente y unirse a la Liga Árabe?

(5) Th. Söding, «Was tut sich in der neutestamentlichen Exegese? Ein überblick zu Themen, Methoden und Problemstellungen»: *Herderkorrespondenz* 45 (1991), 524-529, trata de defender la bondad del monopolio (*internationale Monopolstellung*) del método histórico crítico; un monopolio que pese a las críticas de las que se hace eco le parece inquestionado (*unangefochten*). Sin embargo, no se detecta en su exposición cómo va a poder el método histórico crítico hacer frente a nuevos intereses exegéticos que él mismo menciona y cuya legitimidad recono-

otra parte, como K. H. Neufeld acentuó, la especialización tan enorme que la exégesis científica requiere (lenguas e historia del antiguo oriente) la ha convertido en coto cerrado para los especialistas, al que un alumno normal en el tiempo disponible dentro de los planes de estudio no puede acceder en absoluto, no digamos ya un creyente de a pie, un catequista o un militante de un grupo cristiano. Se cultivan orquídeas que requieren un trabajo enorme, para que sólo dos o tres las puedan contemplar brevemente en un invernadero.

La dirección que se imponga para salir de este *impasse* tendrá repercusiones enormes sobre la manera de hacer teología y el contenido de la teología de los próximos años. En cualquier caso, si la exégesis científica ha de contemplar las necesidades eclesiales y estar, cuando menos en parte, al servicio del anuncio de la palabra de Dios, habría que ir hacia una exégesis más accesible, por lo menos en la enseñanza, donde los temas de teología bíblica y las visiones más globales habrían de ganar preponderancia frente a la profundización exhaustiva en unos pocos textos. Por otra parte, también sería deseable recuperar una relación más sana entre teología dogmática y exégesis científica, que rompa la escisión actual. ¿Tiene la exégesis de los Padres aquí algo que decir, alguna perspectiva que ofrecer?, ¿podrían la exégesis simbólica y espiritual abrir caminos para la predicación, la catequesis, la teología y la oración?, ¿serán los nuevos métodos más sincrónicos, por ejemplo la atención creciente que hoy se presta a la retórica en la lectura de la Biblia (6), menos elitista?, ¿es factible una exégesis científica que no peque de elitismo?, ¿se podrá prescindir en bloque de todo lo que el método histórico crítico incluye y ha aportado?

ce. Por poner dos ejemplos. La atención al texto final transmitido, frente a la obsesión del método histórico crítico por el texto original (*Urtext*) y el discernimiento y la clasificación de las fuentes, permitirá redescubrir a los autores de los evangelios sinópticos como auténticos teólogos, más que como hábiles copistas. El interés creciente por estudiar no tanto la intención del autor, cuanto el papel de los textos neotestamentarios en la vida de las comunidades y averiguar cómo se leían en aquel entonces, parece exigir novedades metodológicas. Dentro de esta segunda corriente, A. Tornos, *Escatología I*, Madrid, UPCM, 1989, en su lectura de las cartas de San Pablo estudia «La práctica y la doctrina de la esperanza en las comunidades cristianas de la época del Nuevo Testamento» (págs. 53-71).

(6) Como botón de muestra con abundante bibliografía puede verse J. N. Aletti, «La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode»: *New Testament Studies* 38 (1992) 385-401. Para una presentación de este método, cf. B. L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

3. Un potencial extraeclesial de solidaridad: el movimiento ecológico

DESDE los análisis eclesiales corrientes de la sociedad moderna, especialmente de la sociedad occidental industrializada y «desarrollada», se denuncia la falta de entrega y el escaso potencial disponible de generosidad que el individualismo capitalista produce (7). Mientras tanto, se constata con silencio y asombro la existencia de un movimiento extraeclesial, y a veces antieclesial, como es el movimiento ecológico. Este movimiento es capaz de suscitar entusiasmo, entrega, generosidad y sacrificio (8), con mucha frecuencia en medidas hoy difícilmente alcanzables por las iglesias. Logra una gran incidencia en los hábitos cotidianos: productos que se compran, tipo de alimentación, forma de organizar el descanso y el ocio, manera de vestirse. Por poner un ejemplo, hace poco publicaba *El País* (20-IX-1992) que por tercer año consecutivo brigadas de voluntarios habían limpiado el monte Gorbea en Vizcaya, recogiendo unas 3 toneladas de basura. Ciertamente la gama de identificación y de compromiso en conductas ecologistas es muy amplia y variada. También se ha de destacar la alta plausibilidad social, muy acusada entre los jóvenes y en España en aumento, de que disfrutan los fines que proponen: conservación de la naturaleza, no agotar los recursos del planeta.

¿Qué significa esto para la Iglesia y qué actitud debería tomar ante este movimiento, por otra parte con innegables tendencias panteístas o de divinización de la naturaleza? ¿Se puede permitir la Iglesia que estas dificultades doctrinales conduzcan a una descalificación global?, ¿no resultaría de ahí una situación semejante a la que ha ocurrido con los movimientos de izquierda, donde se condenó a la militancia política y sindical agrupada en torno a las opciones de izquierda a una vida de entrega, generosidad y solidaridad extraeclesial? El movimiento ecológico representa una fuerza a la que prestan sus energías y su tiempo muchos varones y mujeres de buena voluntad, con los que la Iglesia quiere cooperar en la

(7) La descripción del Sínodo sobre la sociedad de consumo (SE, cap. 1) no se dejó llevar por el fatalismo.

(8) Este aspecto está apuntado por P. M. Zulehner; H. Denz; M. Beham; Ch. Friesl, *Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen «Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990»* - «Europäische Wertestudie - Österreichteil 1990», Wien, Herder, 1991.

construcción de una sociedad mejor (SE, Prólogo). Sin duda las reelaboraciones de la teología de la creación tienen aquí una nueva tarea urgente e imprescindible, junto al diálogo con las ciencias naturales y las cosmologías procedentes de la física moderna.

4. La opción por los pobres, un irrenunciable para la credibilidad del anuncio del Dios misericordioso

LA sociedad occidental capitalista del éxito segrega por su propia dinámica —el triunfo de los mejores y más competitivos— un detritus de fracaso en su interior, sin abundar ahora en sus repercusiones internacionales (cf. SE, cap. 11). Los enormes costes del «Estado del bienestar» en una época de crisis económica en la que nos adentramos, tienden a cuestionarse. La distancia entre los más pudientes y los pobres se ha acrecentado en los últimos diez años de gobierno democristiano en un país como Alemania, que insiste con orgullo en practicar una «economía social de mercado». El fantasma de la sociedad de los dos tercios está a la vuelta de la esquina, si es que no se ha colado ya de rondón. Porque la realidad es que, aunque se adore el ídolo del éxito, este dios no bendice con sus gracias a todos. El trabajo es un bien escaso y no alcanza para todos, no hay sitio para los deficientes mentales o físicos, ni para los ancianos, tampoco para los extranjeros.

Cuando en una familia con muchos hijos uno de ellos cae enfermo, los padres no dejan de querer a los demás hermanos y hermanas, pero dedican mayor tiempo, atención y energías al hijo o la hija enfermos que a los sanos. Por cualquiera de sus hijos harían lo mismo. Sólo por ser infantil, es decir, pasajero y en el fondo egoísta, resultaría comprensible que los sanos se quejaran y protestasen exigiendo a los padres una atención exactamente equivalente a todos sus hijos, fundamentando tal demanda en el amor que como padres deben a todos por igual. Tal actitud denota sobre todo una falta de aprecio al hermano enfermo. Esta es la dinámica del amor, del amor humano y del amor divino. ¿Qué tiene esto que ver con la opción por los pobres?

En la opción por los pobres lo que se juega no es una estrategia pastoral más o menos acertada, ni tan siquiera una recta comprensión de los imperativos éticos de la fe, sino la imagen del Dios cristiano: si el Dios

de los cristianos, el de Jesús de Nazaret, es el Dios de la misericordia, el Dios que está parcialmente del lado de los más pobres porque es amor, o si es otro dios más «ecuánime». Sostener que la opción por los pobres es un tema que no concierne a la Iglesia europea, sino a la latinoamericana o a las Iglesias de los países del tercer mundo, supone poner en tela de juicio que la praxis concreta de Jesús, incluyendo su muerte, contenga elementos realmente significativos y decisivos para dibujar los trazos del rostro de Dios que él revela. ¿Es lo mismo que Dios se hiciera hombre en general, lo cual ya incluiría la kénosis, o es significativo que además de nacer, naciera en pobreza, pues no había un lugar para él en la posada (Lc 2, 7)? ¿Tiene el nacimiento de Jesús fuera de la ciudad algo que decir al viejo continente «cristiano» en el momento en que se pergeña la estrategia legal y policial más efectiva para robustecer los muros exteriores de la Comunidad Económica Europea y así impedir la entrada (no hay sitio para ellos) a los que desde el Este europeo, el Norte de Africa y demás países llaman a sus puertas? Jesús, como hombre, había de morir, ¿contiene su muerte en cruz, fuera de la ciudad, ajusticiado junto con otros dos malhechores (Lc 23, 32.39-43) una buena noticia sobre Dios que no se podría haber dicho con una muerte natural? ¿Son el pesebre y la cruz, tan queridos en la devoción popular, teológicamente irrelevantes, meramente anecdóticos? Y así se podrían plantear más preguntas.

La buena noticia de un Dios misericordioso no será creíble si no va atravesada por el dolor de haber compartido y sufrido la suerte de los pobres y fracasados (9), pues si no se correrá el peligro de caer en la ideología de predicar que Dios es bueno desde el regocijo de que a nosotros nos va bien (Job) (10), y la bondad de Dios se podría convertir en una bendición del orden establecido. La Iglesia se deberá inspirar por la práctica de Jesús, que andaba rodeado de pecadores y de publicanos, de gente poco respetable, con la que uno no se junta a comer (Lc 15, 1-2). Si la Iglesia no se implica en su praxis por la mejora de la justicia en el mundo, no sólo estará diciendo que a Dios no le interesan las fatigas de los hombres, sino también estará corriendo el riesgo de olvidar la dinámica del

(9) Cf. SE, cap. 10, donde se subraya la importancia de la diacónía para el anuncio del evangelio, precisamente para evidenciar el amor de Dios.

(10) El título de uno de los libros de G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (Lima, 1986) es tremendamente certero (también está publicado por Sígueme, Salamanca).

amor, que no funciona según la razón estadística (cf. Lc 15, 3-11) (11). Así pues, uno de los irrenunciables para el futuro de la fe cristiana es la perseverancia en formas creíbles del anuncio del Dios de la misericordia, lo cual significa que la imagen de Cristo que se elija deberá contener inexcusablemente la misericordia.

5. El triunfo del individualismo posesivo (12)

EL tipo característico de la sociedad capitalista occidental europea según L. Lies es el soltero/a (*single*). En una ciudad como Francfort ocupan más del 40 por 100 de las viviendas. Representa la encarnación del ideal liberal del valor cuasiabsoluto del individuo y su preciadísimas libertad y autonomía. La preservación de la libertad se convierte en un ídolo, y dialécticamente se vuelve contra él alojándose en la lujosa soledad de un apartamento, dentro de un bloque lleno de apartamentos habitados por otros solteros/as a quienes no conoce. El número de separaciones matrimoniales y la dificultad para mantener gozosamente vínculos interpersonales duraderos va en aumento. El número de hijos se recorta y se planea meticulosamente pues supone una seria restricción de las posibilidades de despliegue de la libertad. Evidentemente la emancipación de la mujer juega aquí un papel crucial. ¿Tendrá la Iglesia capacidad para mostrar caminos de comunidad enriquecedora y constructiva, tanto horizontal como verticalmente, donde se supone la soledad y la incomunicación? (13), ¿no presentan algunos grupos y comu-

(11) Los teólogos jesuitas tienen moralmente contraída la deuda todavía no saldada, especialmente en Europa, de hacer ver que la formulación de la misión de la Compañía en la Congregación General 32 (1975), especialmente en sus decretos 2 y 4, la vinculación entre el anuncio de la fe y la promoción de la justicia que la fe exige, no supone una ruptura con el carisma y el fin de la Compañía. Más concisamente, sería deseable un trabajo que mostrara en detalle por qué la vinculación fe-justicia es una formulación actualizada del lema ignaciano «ad maiorem Dei gloriam». Recordemos, apuntando una dirección, que ya Ireneo dijo: *gloria Dei homo vivens* (*Adv. haer.* IV, 20, 7). Sobre este teologúmeno, puede verse el reciente estudio de uno de los grandes conocedores del obispo de Lyon: A. Orbe, «Gloria Dei vivens homo. (Análisis de Ireneo, *adv. haer.* IV, 20, 1-7)»: *Gregorianum* 73 (1992) 205-268.

(12) Cf. C. B. Macpherson: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979.

(13) El Sínodo Europeo ha visto al hombre europeo deseoso de encontrar auténticas formas de comunidad, que superen la amenaza de una pseudolibertad promovida por el consumo desmedido, cf. SE, cap. 4.

nidades cristianas hoy en día una sintomatología de gueto, cayendo en la tentación de hacer tres tiendas una vez que se han encontrado a gusto entre sí y con su Maestro (Mc 9, 2-13 y par.)?, ¿serán las comunidades cristianas capaces de demostrar con formas vigorosas de vida comunitaria que la fe en Jesús exige la acogida del «otro», y que la fe, si es en el Dios de Jesús, no es asunto que se pueda resolver exclusivamente en el fondo de la conciencia entre Dios y el individuo, sino que le pertenecen esencialmente dimensiones comunitarias?, ¿da la Iglesia una imagen de sí a la opinión pública que facilita o dificulta esta tarea?

6. La tarea teológica fundamental: una soteriología pensada desde la praxis de Jesús

RECOGIENDO el lema con el que K. H. Neufeld resumía el contenido de su ponencia, «de Cristo a Jesús», se detecta que las nuevas cristologías desde abajo —y la catequesis, la predicación y la vida espiritual que se construyen desde ellas— acentúan mucho más que hace cincuenta años la humanidad de Cristo, pues antes de hecho había una imagen de Cristo de tendencia monofisita (K. Rahner). La recuperación de la humanidad, uno de los logros indudables y necesarios de la exégesis de este siglo, ha desembocado en una preponderancia de Jesús y de su praxis, de su conducta (come con los pecadores, perdona los pecados, provoca activamente algunos conflictos con sus denuncias, reúne a un grupo en torno suyo, responde de forma no violenta al conflicto, etc.) como el centro en torno al cual se estructuran las propuestas de vida cristiana, entendida esta última como seguimiento. El problema que ve aquí R. Schwager, es cómo se puede desde esta nueva cristología, cuyo centro es *Jesús el creyente*, y no Cristo-Dios adornado con los atributos que se han considerado propios de la divinidad (omnisciencia, omnipotencia, etc.) mostrar de manera plausible la presencia de Dios y de lo divino en el mundo, sin que se caiga en el moralismo y en la ética. Las encuestas reflejan un descenso de la fe en la divinidad de Jesús, incluso dentro de los círculos eclesiales. Esta forma de cristología llevaría entonces en sí el peligro larvado de considerar a Jesús ante todo como un ejemplo, un modelo, una realización ejemplar de lo humano, aceptable y

laudable incluso por los no cristianos, pero sin ver en él la presencia definitiva de la trascendencia divina hecha carne.

Quizá se pueda salir de esta crisis buscando la solución de otra crisis en la que se encuentran la teología y el anuncio eclesial de la buena noticia. En la película «Black Robe» (14) el misionero jesuita se empeña en hablar del paraíso a los indios canadienses. Sin embargo, los indios no entienden qué de bueno puede tener este paraíso del que les habla «Black Robe»: no lo necesitan, no les atrae, les resulta ajeno a sus vidas, superfluo, ni siquiera se puede ir de caza en ese paraíso, sino que todo consistirá en contemplar al Dios de «Black Robe» cara a cara. Un aburrimiento supino, viendo cómo es «Black Robe», que no llega a la normalidad más elemental, pues ni siquiera tiene mujer. La fundamentación de la misión evangelizadora, tal y como aparece en la película, es que estos «salvajes» no vayan al infierno, sino al paraíso. Es decir, el tema que se ha apuntado, teológicamente formulado, es la soteriología: la salvación que Jesús, que el cristianismo, ofrece.

Si tratamos de traducir esto a nuestra situación actual, sería interesante reflexionar sobre dos aspectos complementarios. ¿Qué clase de salvación busca y necesita la sociedad industrial capitalista? Pues a veces tengo la impresión de que andamos como el P. Laforgue, el de la película: con una cantinela ante la que de antemano hay oídos sordos. Por eso me parece importante detectar la salvación que la gente anhela, sin definirla previamente desde análisis eclesiales; luego se podrá discernir si por ahí hay o no posibilidades de encontrar un punto de enganche con la fe.

El segundo aspecto se refiere a la fe misma: ¿qué salvación ofrece la fe de Jesús (Gal 2, 16) para el hombre de la sociedad capitalista de consumo?, ¿qué formas bellas de vida surgen del encuentro salvífico con Jesucristo, de manera que puedan resultar atractivas, seductoras e inquietantes para los no cristianos, pues podrían estar desdeñando una oferta de calidad? (15). Quizá sea la convicción difusa pero muy extendida en círculos cristianos, de que la salvación de Dios en Jesús alcanza de todas formas a

(14) La película está basada en la novela de B. Moore, *Black Robe* (publicada por primera vez en Toronto, 1985; hay una edición en Penguin Books, Toronto, 1987; y traducción española: *El ropanegra*, Seix/Barral, 1992). La novela a su vez se inspira en gran medida en las cartas que los jesuitas europeos en Canadá enviaron a Europa (cf. págs. VIII-X de la edición citada).

(15) Según el Sínodo, la evangelización depende en gran medida de la calidad del testimonio de los cristianos (SE, cap. 3). No en vano ha titulado el documento: «Para que seamos *testigos* de Cristo, que nos ha liberado».

todos los hombres, independientemente de que el Señor Jesús moldee sus vidas y deseos, la causa subyacente de un anuncio eclesial escasamente convincente de la salvación cristiana y poco espoleado por la urgencia dramática de que algo decisivo se podría perder. Más grave sería si los cristianos no hubiéramos experimentado la fuerza y majestad del Señor Jesús para sacarnos de nuestros infiernos o, aunque sólo fuera atisbándolo, cómo nuestra vida adquiriría un nuevo horizonte de belleza y dignidad al caminar tras Jesús una vez liberados por él (Mc 10, 42-56 y par.). Aquí es donde se puede y se debe establecer la costura entre soteriología y cristología: ¿cuál es la salvación que se encuentra en el seguimiento de Jesús entendiendo su persona y su divinidad desde su praxis?, ¿cuál es la salvación que la fe de Jesús, antes que la fe en Jesús o en el Cristo, ha logrado para nosotros? (16), ¿cómo se integra en esta perspectiva la teología de la cruz (cf. Heb 2, 9-18; 14-15; 5, 9; 10, 8-14; 12, 2)?, ¿cómo presentar la salvación de la fe de Jesús de forma accesible a nuestros contemporáneos?

7. El problema: ¿cómo evangelizar la sociedad capitalista de consumo?

DESPUÉS de hacer una lectura de la hora europea (SE, cap. 1-2), el Sínodo Europeo hace una llamada urgente a la evangelización de Europa (cf. esp. SE, cap. 3-6). Ante esta tarea me parece que habría que hacer hincapié en dos cuestiones. Primero, en una formulación y una presentación comprensible de la salvación. Por poner un ejemplo para iluminar este punto. No me parece que hoy, cuando el sentido del pecado se ha diluido y debilitado sobremedida, por no decir que en muchos ambientes se ha perdido por completo, pueda tener mucho éxito una evangelización cuya soteriología se centre en la muerte

(16) Estudios exegéticos como el de R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3, 1-4, 11*, Chico (California), Scholars Press, 1983, apuntan perspectivas sobre el carácter salvífico de la fe de Jesús, muy interesantes para una reflexión dogmática. Es conocida la importancia que J. Sobrino concede en sus reflexiones cristológicas precisamente a la fe de Jesús. Véase: *Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, México, ediciones CRT, 1977, «IV. La fe de Jesús. Relevancia para la cristología y el seguimiento», 59-108; y su última elaboración: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA editores, 1991 (hay una edición en Trotta, Madrid), cuya segunda parte se titula: «La misión y la fe de Jesús» (págs. 119-306).

expiatoria de Cristo por nuestros pecados, por más que esto pueda tener una base neotestamentaria impecable. Evidentemente el pecado no ha desaparecido. Lamentablemente basta con hojear la prensa de nuestros días para descubrir nuevos escándalos en las finanzas públicas, incluso por quienes llegaron al poder proclamando una nueva era de honradez en la administración del Estado, por citar sólo un caso.

Segundo, la evangelización ha de partir de la asunción realista de las formas de vida de nuestra sociedad. Sobre esta segunda cuestión no tengo gran claridad, pero me parece que es necesario iniciar un debate. Apunto algunas inquietudes. En mis reflexiones me interesa más el punto de partida para despertar el hambre de evangelio que el perfil definitivo de una vida cristiana de auténtico creyente.

No me parece que pueda tener mucho éxito un anuncio del evangelio engastado en una crítica acerada del consumismo y de la sociedad capitalista de consumo, ya que tal anuncio, en el mejor de los casos, está destinado más que nada a engendrar frustración. Si la sociedad capitalista de consumo fuera por definición absolutamente incompatible con la fe cristiana, la única forma posible de ser cristiano sería abandonar dicha sociedad, la *fuga mundi* (17). La sociedad de consumo, con sus males, es la que tenemos y vamos a tener. No se ve que haya por el momento posibilidad de cambios sustanciales. El hundimiento del socialismo real ha suprimido de hecho, por lo menos de momento, un modelo alternativo al mercado. El reto no es, por tanto, cómo eliminar de un plumazo la sociedad de consumo para poder realmente ser cristiano, sino cómo vivir en cristiano en ella (sin ser del mundo, pero *en el mundo*; Jn 17, 11.14-18). Al vivir inmersos en ella, al trabajar inevitablemente como en ella se trabaja, asimilamos su forma de funcionar y valorar, y resultamos ineludiblemente marcados por ella.

Desde otro punto de vista, en la tensión entre una Iglesia de profesantes, o militantes, y una de multitudes, menos comprometidas, la Iglesia en su historia no ha menospreciado las multitudes (18). Tengo la sensación de que algunas formas de presentación del evangelio, imbuidas de crítica profética del capitalismo y del consumo, no dejan lugar más que al hero-

(17) Uno no puede menos que preguntarse si no es esta problemática la que en resumidas cuentas se ventila tras algunas vocaciones al «Tercer Mundo». ¿Por qué no al «Cuarto Mundo»?

(18) Cf. L. Bouyer, *L'église de Dieu. Corps du Christ et temple de l'Esprit*, París, Cerf, 1970, 37-40 (trad. esp., Madrid, 1973, 37 s.).

ísmo. ¿Cómo habrá que anunciar el evangelio para que, sin domesticarlo ni restarle radicalidad ofreciendo una versión *light* del mismo que llegue a más «consumidores», no quede reducido a un sistema de álgebra de Boole en la que sólo caben dos variables: sí o no? Ante la mujer sorprendida en flagrante adulterio nadie se atrevió a tirar la primera piedra (Jn 8, 1-11).

Para empezar, nos vendría muy bien someternos a una cura de humildad en nuestras denuncias eclesiales de los males de la sociedad de consumo (19), un lugar tan socorrido en las homilias dominicales que no aciertan a predicar el indicativo de la salvación de Jesús, acogándose al fácil refugio del imperativo moralista. Sería una estrategia pastoral equivocada e injusta partir de la base de exigir como normal un ritmo de vida que la media de las comunidades de religiosas, y no digamos las de religiosos, no son capaces de mantener a medio plazo; o considerar una traición al mensaje central del evangelio toda forma de organización del trabajo en la que se apliquen criterios de efectividad capitalista, pues muy pocas instituciones regentadas por la Iglesia —casi me atrevería a decir que ninguna—, colegios, hospitales, librerías, editoriales, etc., son capaces de articular de forma duradera modos de trabajo, dirección y producción que no estén atentos a los dictados del mercado. ¿No cargamos desde algunas instancias eclesiales fardos pesados que no estamos dispuestos a llevar (Mt 23, 4)?

La evangelización ha tenido éxito cuando ha encontrado caminos de inculturación, en los que ha asimilado, cuando menos parcialmente, elementos de la cultura que evangelizaba. Si, por otra parte, tan imposible es cambiar de raza como de cultura (20), ¿no será la tarea más urgente trabajar en una inculturación del evangelio en esta sociedad en la que estamos, de la que a la postre resultaría una transformación de la sociedad? La inculturación no significa comulgar con ruedas de molino. Los cristianos de los primeros siglos se negaron firmemente a participar en costumbres cívicas que a sus conciudadanos les parecían de lo más venerables y evidentes, porque las consideraron idolátricas, como era el culto al emperador. Por ello fueron tachados de asociales, difamados, declarados enemigos del Estado y condenados a muerte. Su fe fue considerada una

(19) El Sínodo insiste en la permanente necesidad de evangelización de los mismos evangelizadores; cf. SE, cap. 5.

(20) J. Daniélou, «Christianisme et religions non chrétiennes»: *Etudes* 321 (1964) 323-336.

amenaza política para el imperio más poderoso de la tierra (21). De todas formas, supuesto el esfuerzo de inculturación, no se puede sin embargo descartar que la evangelización fracasase debido al pecado de los que se niegan a abandonar sus ídolos (Jer 18, 11-12) o en la indiferencia de los que presumen no necesitar para nada al Dios de Jesús de Nazaret (Hch 17, 32).

Siguiendo con la película «Black Robe», el mensaje del P. Laforgue encuentra resonancia entre los iroqueses cuando, después de haberse jugado la vida por la salvación de estas gentes, haber perdido un dedo, y estar dispuesto a morir a sus manos, empieza, isin reprocharles su modo de vivir!, a hablar en una clave que ellos entienden, asimilando la manera de pensar de los «salvajes». Si él sabe que le pueden matar, necesariamente ha de ser por haberlo visto en su sueño, que es como el futuro se revela según los iroqueses. Por otra parte, ante el anhelo expreso de los iroqueses de que remedie la enfermedad que los está exterminando, el P. Laforgue con gran modestia no se atreve a asegurarles que vaya a tener éxito; sólo está en su mano intentarlo con una inadecuación flagrante de medios. Una vida atravesada de evangelio, que tiene en cuenta los anhelos de salvación, no se obceca con el moralismo y ofrece modestamente su tesoro. Ni una receta, ni una empresa fácil *ad maiorem Dei gloriam*.

(21) Cf. Justino, *I Apol.* 6-12; 17; 26, 7; *II Apol.* 12, 2; Taciano, *Or.* 4, 1; Atenagoras, *Leg.* 1; 3; 18; 37; Teófilo de Antioquía, *Aut.* I, 11; III, 4-8; III, 14; III, 27; Tertuliano, *Apol.* 5, 6; 7, 1; 10, 1; 21, 24; Orígenes, *C. Cels.* III, 34; VI, 14; VII, 65; VIII, 17-18.