

NUEVO PARADIGMA SOCIO-CULTURAL Y ECLESIOLOGIA

P. Felicísimo Martínez, O.P.

A lo largo de estas jornadas hemos sido introducidos en el nuevo paradigma socio-cultural, que marca el ritmo de la historia humana en estos inicios del año 2000. Hemos visto en ese nuevo paradigma valores con grandes posibilidades humanizadoras y contravalores con riesgos más que reales de deshumanización, aportes significativos y ambigüedades preocupantes. Hemos visto también que de todo ello se desprenden vastas y urgentes tareas para la teología cristiana. Hoy vamos a analizar algunas de esas tareas más urgentes en el área específica de la Eclesiología. ¿Qué le dice el nuevo paradigma a las Iglesias cristianas, y, en concreto, a la Iglesia católica? ¿Cuál es, en estas circunstancias históricas, el Logos que mejor desvela y define la identidad y la misión de la Iglesia que Jesús quiere?

Procuraré hacerlo en clave positiva, intentando abrir caminos a la esperanza, eso sí, una esperanza realista y militante. Porque, como decía Boecio, ya en el siglo VI en su famoso libro titulado *La consolación de la filosofía*, «no es tiempo de lamentos, sino de poner remedios». El hecho de que el autor ponga esta frase en boca de la filosofía disfrazada de mujer puede ser todo un augurio. Una tarea urgente para la Iglesia es dar voz femenina a las soluciones que buscamos. Sólo amarrados a la esperanza podremos contrarrestar aquella otra actitud de Tito Livio, mucho más apocalíptica, que decía en plena crisis del imperio romano: «Ha llegado el momento en que no soportamos ni nuestros vicios ni sus remedios».

1. LA IGLESIA AFECTADA POR EL NUEVO PARADIGMA

La Iglesia está inmersa de lleno en la humanidad; es humanidad. Forma parte de ella y camina junto con el resto de la humanidad. Por eso, se ve afectada y debe dejarse afectar por todos los vaivenes de la historia humana. Cada nuevo paradigma sociocultural supone un desafío para la Iglesia, quizá un nuevo paradigma de Iglesia. Es un signo de los tiempos, capaz de revelar la voluntad de Dios y los caminos para actualizar el Evangelio. Obliga a la comunidad cristiana a repensar y reorientar su identidad y su misión.

La Iglesia está afectada, debe dejarse afectar también por el actual paradigma. Es un signo de los tiempos, de nuestros tiempos. Algo querrá decirnos Dios a través del nuevo paradigma. A través de él Dios habla a la Iglesia, a veces directamente, mostrándole la presencia y la acción del Espíritu en los ámbitos más distantes y aconfesionales de la humanidad; a veces, por contraste, mostrándole los caminos que apartan a la humanidad -y a la misma Iglesia- de los caminos del Espíritu, de la salvación que se nos ha anunciado en el Evangelio como buena noticia. Sería una torpeza, por parte de la Iglesia, una especie de suicidio, satanizar el actual paradigma sociocultural, para quedar a salvo de toda interpelación y desafío. El aislamiento del resto de la humanidad es mortal para la identidad y la misión de la Iglesia. La cultura del gueto no puede ser la respuesta a los problemas y riesgos del actual paradigma.

La Iglesia debe sentirse afectada por el actual paradigma; pero no debe caer en la trampa de acomodarse acríticamente y ser absorbida por él. También aquí habría una traición mortal a su identidad y a su misión. Pablo se lo recuerda con frecuencia a la comunidad cristiana: «Y no os acomodéis al mundo presente...» (Rm 12, 2). «No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examínadlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Tes 5, 19-21).

Porque el paradigma actual es manifiestamente ambiguo desde el punto de vista humano y teológico, como queda patente por sus frutos: en él se agigantan las posibilidades de ser colaboradores con Dios en la obra de la creación, pero también va demostrando una creciente agresión a la dignidad del ser humano, a la convivencia de los pueblos y las culturas, al hogar de la humanidad, la santa madre tierra. Tantas agresiones llegan a poner en peligro la supervivencia de la humanidad. Y son un atentado directo contra la vida, contra la calidad humana de la vida, valor supremo que está en juego en la obra creadora y salvadora que Dios quiere realizar con el concurso de la humanidad.

Por eso, la Iglesia tiene que reaccionar ante el actual paradigma socio-cultural, que es a un tiempo paradigma político y económico, sobre todo económico. Y, utilizando la terminología de G. Arbuckle, debe reaccionar fomentando una «cultura orgánica proactiva» y renunciando a una «cultura mecanística reactiva»(1). Es decir, no adoptando una postura de oposición sistemática a dicho paradigma, sino implicándose en él con una colaboración crítica y responsable, superadora. Los asuntos de la humanidad son sus propios asuntos. No puede ni debe obviarlos.

El nuevo paradigma socio-cultural postula, en cierto modo, un nuevo paradigma eclesial, que responda a la nueva situación histórica de la humanidad, como antiguos paradigmas eclesiales procuraron responder a antiguas situaciones históricas(2). Diseñar este paradigma o modelo eclesial es tarea prioritaria hoy para la Eclesiología. Y sólo puede hacerlo responsable y fecundamente como respuesta al paradigma que configura el actual proyecto que conduce la historia de la humanidad.

El actual paradigma socio-cultural pretende ser mundial, global, universal. Pero, sólo consigue serlo a base de imponer a todo el mundo una cultura y civilización regional (la cultura y civilización del occidente desarrollado), ignorando al otro, al diferente, a base del allanamiento cultural. Pretende ofrecer un progreso material para todos, pero sólo a costa de excluir de entrada a quienes no son rentables o potenciales consumidores. Pretende despejar por la vía de la técnica el misterio de la realidad y de la misma humanidad, pero no consigue resolver el problema del sentido por la vía de la ética. Pretende implementar una cultura democrática y ecuménica, pero no quiere renunciar a privatizar el poder de decisión en manos de unos pocos empresarios transnacionales, financistas, científicos y líderes políticos. Pretende imponer una cultura de la comunicación, y está cosechando como resultado una cultura del individualismo y de la soledad.

Ante tales y tan severas ambigüedades, ¿cómo podrá la Iglesia comprometerse responsablemente en nombre del Evangelio con aquellas pretensiones legítimas del nuevo paradigma socio-cultural, sin renunciar a su deber perentorio de denunciar proféticamente estos resultados deshumanizantes? ¿Cómo podrá reaccionar pro-activamente, para hacer su aporte al proceso salvífico de humanización y fraternización y sororización de toda la humanidad? ¿Qué paradigma de Iglesia podrá contribuir responsablemente a cumplir su misión evangelizadora y salvífica en el actual momento de la humanidad?

Por supuesto, no será por la vía del reforzamiento institucional o por el camino de una conquista o reconquista del poder político y del reconocimiento social. El paradigma de una Iglesia-Institución que convivió pacíficamente con la cultura occidental de cristiandad, no tiene ya valor simbólico y fecundidad evangélica en el nuevo paradigma socio-cultural, aunque así lo pretendan algunos movimientos eclesiales restauracionistas y fundamentalistas. Aún más, carece de base y legitimación evangélica. La relación Iglesia-mundo debe cambiar en la línea señalada por el Concilio Vaticano II y por las sucesivas Asambleas episcopales latinoamericanas. El mundo no es un enemigo para la Iglesia; es su compañero de camino, y un compañero herido, que merece más compasión y acompañamiento que juicios condenatorios.

Sólo un paradigma de Iglesia-comunidad podrá resultar significativo evangélicamente y fecundo salvíficamente en el actual paradigma socio-cultural. La categoría «comunidad» es pilar fundamental en la eclesiología del Vaticano II, que a su vez está basado sobre el pilar fontal de la comunión intratrinitaria. Pero la comunión no puede ser sin mediaciones, so pena de convertirse en un sentimiento estéril o en una ideología abusiva. Por eso, una Iglesia-comunidad, debe traducirse necesariamente en una Iglesia hecha de prácticas comunicativas, una Iglesia entendida como «unidad comunicativa de los creyentes»(3) , entre si y con el resto de la humanidad.

En esta línea, M. Kehl observa atinadamente: «La dificultad de una eclesiología-comunidad reside en armonizar las dimensiones teológico-trinitarias de esa noción con una figura estructural comunicativa de la Iglesia. Es preciso dar cabida a ambas cosas, porque una Iglesia de carácter comunicativo sin una conciencia viva de su fundamento teológico en la comunión del Dios trino corre peligro de degenerar en un sistema quizá efectivo, pero vacío de contenido y de sentido, destinado a todas las posibles «necesidades religiosas»; mas, por otra parte, una Iglesia que se siente teológicamente una comunión, pero no expresa ésta estructuralmente, se hace sospechosa de querer conformarse con una ideología teológica»(4).

Qué prácticas comunicativas debe poner la Iglesia hacia dentro y hacia fuera de si misma, para ser hoy la Iglesia que Dios quiere? Qué prácticas comunicativas la harán significativa en el actual paradigma socio-cultural? Qué prácticas comunicativas harán de ella verdaderamente un sacramento de salvación para la humanidad y le permitirán cumplir acertadamente su misión evangelizadora en la historia humana?

2. LA IGLESIA COMO COMUNIDAD DE FE.

Lo más específico de la identidad cristiana es la experiencia de fe en Jesucristo Resucitado, en el Dios que lo resucitó de entre los muertos, y en el Espíritu de Dios que crea y recrea la humanidad. Esto es lo peculiar de la cosmovisión cristiana. A partir de esta peculiaridad de la fe, adquieren inspiración y motivación cristiana otros muchos compromisos que la Iglesia comparte con el resto de la humanidad, que también está animada por el Espíritu de Dios: la búsqueda de la verdad, la realización de la justicia, la defensa de la vida y de la convivencia en sus múltiples dimensiones.

Por eso, la primera práctica comunicativa de la Iglesia se sitúa en los niveles de la fe: comunión y comunicación de fe. Esta adquiere, en la vida y la misión de la Iglesia, dos dimensiones complementarias: responde a la pregunta sobre el sentido, y proporciona un plus de motivación teológica en el penoso camino hacia la plena humanización, hacia la plena realización del paradigma humano. Precisamente, se trata de dos grandes carencias que acosan por doquier al actual paradigma socio-cultural: la falta de sentido o el sinsentido, y la falta de motivación o la escasez de recursos éticos para tantas posibilidades técnicas, o la falta de mística para tanta política.

En los últimos años ha sido ampliamente difundido y leído un libro del psiquiatra vienés V. Frankl, recientemente fallecido. El título del libro es *El hombre en busca de sentido* (5). La razón del éxito probablemente es que aborda el problema del sentido en una situación extrema, un campo de concentración. Y una tesis de fondo a lo largo de todo el libro es que el problema fundamental del ser humano no es el problema del placer, sino el problema del sentido. Sin placer se puede sobrevivir; el sinsentido, por el contrario, conduce necesariamente a la muerte por suicidio o por inanición. La tesis es especialmente significativa en el actual paradigma socio-cultural, que proporciona abundantes fuentes de placer y escasas fuentes de sentido.

En este contexto la Eclesiología debe presentar la Iglesia como una comunidad de fe y, por consiguiente, como una comunidad que da respuesta al problema del sentido, una comunidad rica en razón simbólica frente a las carencias de la razón meramente instrumental. Y no se trata simplemente de hacer de la Iglesia un conjunto de las hoy llamadas «comunidades cálidas», para fuga y refugio de quienes no se atreven a asumir el costo de la lucha, del sufrimiento y del cansancio que conlleva el cargar con el peso de la realidad y de la historia humana. Se trata fundamentalmente de traducir la fe de los

cristianos en una fuente de sentido para la humanidad que busca, y una interpelación incluso para aquellos que han renunciado a la búsqueda. Naturalmente, la fe así entendida no se reduce ya a la confesión teórica de unos dogmas abstractos. Es un ejercicio de confianza en el Dios que ha mostrado en Jesucristo los caminos de la definitiva humanización del ser humano y de la historia humana.

Y la Eclesiología debe presentar la Iglesia como esa comunidad de fe que puede aportar a la humanidad ese plus de motivación y recursos humano-teologales necesarios para enfrentar los severos desafíos que el actual paradigma socio-cultural le plantea. Efectivamente, las posibilidades científicas y técnicas desbordan hoy con creces los recursos éticos de la humanidad. Las posibilidades de la acción superan con mucho la calidad del sujeto. Por eso, el actual paradigma ha iniciado un proceso severo de deshumanización e inhumanización de la comunidad humana, de agresión letal a la creación, a la santa madre tierra.

En una lectura teologal, podemos decir que el proyecto divino de la creación y salvación, está siendo puesto en peligro por la libertad autárquica y por la voluntad de poder absoluto de los conductores del proceso. Y, sin embargo, andamos escasos de motivaciones y de recursos éticos, para enfrentar tales peligros y sus consecuencias deshumanizantes. No tenemos ética para tanta técnica (por ejemplo, en el campo de la ingeniería genética); no tenemos mística para tanta política; no tenemos recursos teologales para enfrentar los desmanes a los que conducen la libertad irresponsable y la voluntad ilimitada de poder. Hoy, más que nunca, la humanidad necesita que el Espíritu humanice la acción de los humanos y haga responsable toda libertad. Y la Iglesia debería ser una memoria activa de esta presencia del Espíritu en toda la humanidad.

En este contexto la Iglesia, las Iglesias, deberían salir al frente de esta situación con los recursos de sentido y de motivación que la fe está llamada a proporcionar.

El debilitamiento actual de la fe es la raíz del debilitamiento teologal de la Iglesia. La verdadera fortaleza de la fe poco tiene que ver con una supuesta consistencia institucional, con un notable poderío político o con un hipotético reconocimiento y plausibilidad social. La fortaleza de la fe es otra cosa y, con frecuencia, le toca renunciar e incluso luchar contra estas supuestas fortalezas eclesiales.

El debilitamiento de la fe multiplica hoy los miedos en la Iglesia: miedo a Dios, a Jesucristo, al Evangelio, a la humanidad, a la libertad, a los pobres,

a las mujeres, a los laicos, a las minorías o mayorías excluidas, a la democracia... El miedo es humano, muy humano, pero también es la medida más fidedigna de la debilidad de la fe. Porque, según los evangelios, el miedo es el anverso de la fe. En semejante situación de debilitamiento de la fe, la Iglesia corre el riesgo de tornarse insignificante y estéril en el actual paradigma socio-cultural: no aportar a la humanidad ni sentido ni motivación.

La debilidad de la fe queda especialmente al descubierto a medida que se debilita «el entorno social confesional» y crece la desregulación institucional del creer cristiano(6). En esta situación se encuentra hoy la fe cristiana, acosada por el paradigma moderno y neoliberal. En todo caso, esta situación nos desafía hoy a vivir la fe en un cierto silencio u ocultamiento de Dios(7). El paradigma socio-cultural, hijo de la modernidad y entregado al sistema neoliberal, ha cerrado el horizonte de toda religión y de toda trascendencia, y ha erigido la voluntad autárquica de poder y el mito del progreso en absolutos sin límites ni controles morales.

El debilitamiento de la fe revierte a su vez sobre todo el entramado de las virtudes, teologales y morales. Ya decía Santo Tomás que todas las virtudes están interconectadas(8). Si se debilita la fe en la Iglesia, se debilitan también la esperanza y la caridad, y pierden suelo la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza. Y, debilitadas las virtudes, que significan coraje, valor, valentía... quedamos indefensos frente a los desafíos que el actual paradigma presenta a la humanidad en general, y a los creyentes en particular. Si se debilita la fe, también se agostan la oración, la contemplación, la celebración litúrgica, el testimonio evangélico, el compromiso con el Reino y su Justicia. Sansón se ha quedado sin la virtud que le proporcionaba su cabellera, expuesto ante el peligro.

El paradigma actual postula, en primer lugar, una Iglesia entendida como comunidad de fe, una fe compartida al interior de la comunidad cristiana, y comunicada más allá de sí misma como aporte de sentido y de motivación a toda la humanidad, sin pretensiones confesionalistas, fundamentalistas y colonialistas. El paradigma actual puede ser una ocasión propicia para rehacer nuestra fe y nuestra confianza teologal.

Dios sigue hablándonos a través de los signos de los tiempos, portadores a veces de la acción del Espíritu de Jesús en toda la humanidad, y otras veces de semillas de inhumanidad y anti-Reino. En el primer caso, los signos de los tiempos nos hablan revelatoriamente. En el segundo nos hablan y nos desvelan la voluntad de Dios por contraste. Si la crítica de la religión nos obligó a repensar la naturaleza y la función de la religión, el paradigma moderno,

postmoderno y neoliberal nos obliga hoy a reencontrarnos con la entraña del cristianismo, con lo esencial de la experiencia cristiana.

En esta dirección cabe destacar hoy la importancia de algunos hechos recientes y más significativos en la Iglesia: la nueva valoración de la oración y la contemplación; la recuperación de la dimensión carismática de la vida cristiana; la importancia creciente de la espiritualidad en la reflexión teológica y en la militancia histórica; la multiplicación de las comunidades cristianas como lugares de iniciación en la fe y de comunicación creyente; la multiplicación de nuevas presencias cristianas en las causas más urgentes de la justicia, los derechos humanos, la ecología... con motivaciones profundamente evangélicas. Ojalá se trate verdaderamente de una mística y de una espiritualidad «cara», como Bonhöffer postulaba una gracia verdaderamente «cara»(9) es decir aquella que no dispensa del seguimiento de Jesús, sino que compromete a un seguimiento fiel.

3. NUEVOS LENGUAJES PARA UNA IGLESIA COMUNICATIVA.

El lenguaje es la mediación institucional de la comunicación. Está hecho de palabras -habladas o escritas-, mitos y ritos, gestos y prácticas históricas. En un paradigma, que promete una comunicación global y cosecha una exclusión creciente, la Iglesia debe revisar la capacidad comunicativa de sus lenguajes(10) . El lenguaje no es cuestión irrelevante para la Eclesiología, pues sus carencias denotan crisis de identidad eclesial y desembocan en crisis de misión y de comunicación.

El lenguaje teológico -oral o escrito- padece hoy severas carencias, y ha perdido capacidad comunicativa dentro y -mucho más- fuera de la comunidad cristiana. Su profesionalización académica ha terminado en la sofisticación, el eufemismo y el diletantismo, cuando no en la pedantería. La profesionalización académica no siempre persigue una mayor precisión y rigor en la exposición del mensaje; a veces sólo procura objetivos académicos espurios e incluso el cultivo de la propia imagen del teólogo. Así se ha convertido en una especie de lenguaje hermético o en un arcano, reservado a unos pocos profesionales que dialogan entre ellos y manejan su propio idioma y sus propias cuestiones -reales o inventadas- por encima de las cabezas de la comunidad y al margen de los idiomas comunicativos de las culturas actuales.

La razón última de estas carencias comunicativas del lenguaje teológico hay que buscarlas, sin embargo, en el divorcio entre el lenguaje eclesial y las experiencias de la humanidad. La estructura de la revelación judeocristiana deja claro que la revelación divina sólo puede acontecer a través de la mediación de las experiencias humanas(11). Estas son presupuesto hermenéutico para que cualquier revelación adquiera sentido, aunque la revelación prolongue significativamente las experiencias humanas más allá de sí mismas.

¿Puede ser significativo el lenguaje teológico tradicional y convencional en el actual paradigma socio-cultural? ¿Conecta aún ese lenguaje con las experiencias humanas del hombre y la mujer modernos y postmodernos, con las experiencias más hondas de la humanidad actual? ¿Tiene aún capacidad comunicativa? ¿Qué significan hoy para no creyentes e incluso para muchos creyentes palabras tan consagradas como Dios, Jesucristo, Mesías, Espíritu Santo, Reino de Dios, justificación, salvación, pecado, sacramento...? ¿O expresiones tan centrales en el lenguaje litúrgico como «misterio pascual», «cena del Señor»...? ¿Hay que eliminarlas o hay que retraducirlas teológicamente para que resulten significativas y recojan dimensiones reales de las experiencias actuales de la humanidad?

Un segundo nivel del lenguaje es el de los símbolos, los mitos y los ritos, más consubstancial a las religiones y las Iglesias que el mismo lenguaje oral o escrito. Ese lenguaje pretende traspasar los límites de lo empírico e introducirnos en el ámbito de lo trascendente. Resulta absolutamente necesario para iniciarnos y hacernos progresar en las experiencia últimas de sentido. Quizá por eso, en un paradigma huero en sentido, nos encontramos con una generación «sedienta de símbolos, ritos y mitos»(12). Pero también este lenguaje se encuentra en una situación precaria en la Iglesia(13), porque es deudor de un paradigma cultural que obviamente no es el paradigma actual.

Algunos ejemplos: ¿Es suficiente el rito actual del bautismo para evocar la experiencia de un nuevo nacimiento? ¿Evoca el ritual externo de la confesión auricular una experiencia de reconciliación histórica? ¿Evoca el ritual eucarístico una experiencia tan profundamente humana como la comensalidad o convivialidad, la comida fraterna y sororal? ¿Qué evoca hoy el símbolo de la Cruz? ¿Qué transferencias de significación han tenido lugar?

Dos factores explican, al menos en parte, estas debilidades significativas y comunicativas de los símbolos, mitos y ritos cristianos. En primer lugar, las deficiencias de la inculturación en la cultura moderna y postmoderna y en las culturas no occidentales. La Iglesia no ha logrado aún construir una

gramática para dialogar con la modernidad y ya se le ha echado encima la necesidad de una gramática postmoderna. Y el problema de la inculturación aún se revela más severo en relación con las religiones y las culturas no occidentales. Es un problema que trasciende los ámbitos meramente folklóricos de colores y ornamentos litúrgicos y adquiere dimensiones verdaderamente teológicas. Debe asumir sin reticencias otras revelaciones de Dios en otras religiones y en otras culturas. Para la Iglesia, la inculturación implica un problema cristológico agudo: ¿Qué significa la mediación salvífica universal de Jesús, el Cristo? (14). La Iglesia sólo puede iniciar una verdadera comunicación con las religiones y las culturas, si enfrenta con honestidad este problema, y reconoce lo que en ellas hay de revelación y salvación.

En segundo lugar, el debilitamiento o la total ausencia de ritos de iniciación cristiana explican también las carencias significativas y comunicativas de los símbolos, mitos y ritos cristianos. La iniciación pone en la vida de los iniciados esa dimensión de la experiencia que es la base de toda significación del lenguaje, de los símbolos y de los ritos cristianos.

Un tercer nivel del lenguaje que facilita o bloquea la comunicación eclesial es el nivel de los gestos y las prácticas históricas. En este nivel se juega hoy la Iglesia la credibilidad de los demás lenguajes, la credibilidad del mensaje evangélico. Se trata de gestos y prácticas que la introducen o la excluyen de una real comunicación con los demás sectores de la humanidad. En este sentido son hoy especialmente relevantes los gestos, prácticas y compromisos relacionados con la cultura democrática, con la justicia y los derechos humanos, con la paz y la ecología, con el feminismo y las minorías o mayorías excluidas, con los pobres... Si la Iglesia falla en estas prácticas históricas no sólo pierde significatividad y capacidad comunicativa, sino que se llena de contrasentidos; deja de ser, de verdad, sacramento visible de la salvación universal.

Ciertamente, la cultura comunicativa no se agota en el consenso; tiene lugar también en el disenso leal y honesto, en la palabra profética, porque la Iglesia no puede renunciar a los valores evangélicos. Las culturas -y también las religiones- están amasadas de gracia y de pecado, porque no todo en ellas es fruto del Espíritu. Por eso, la Iglesia no puede renunciar a la «memoria peligrosa» del Crucificado, a la «reserva escatológica», que someten a juicio cualquier absolutización idolátrica de valores y metas históricas.

La recuperación de la significatividad y capacidad comunicativa para todos estos niveles del lenguaje eclesial, postula hoy algunos compromisos ineludibles.

En primer lugar, es preciso repensar la epistemología de la teología cristiana. A pesar de haber sido agraciada con una revelación, la verdad no es un dato consumado y disponible de forma definitiva para la comunidad eclesial. Está abierta a una comprensión siempre nueva y más completa. Los dogmas son puntos de partida; no son puntos terminales. Una auténtica epistemología cristiana postula una constancia en la práctica del diálogo y la comunicación intra y extraeclesial, pues la revelación de Dios y de la humanidad auténtica tienen lugar también en la creación entera y en todos los ámbitos culturales.

En segundo lugar, es preciso recuperar el carácter narrativo y biográfico del lenguaje cristiano(15). Es el carácter más peculiar de la revelación judeocristiana, mediada esencialmente por experiencias históricas personales y colectivas.

En tercer lugar, es importante recuperar las prácticas de la iniciación cristiana. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia no debe olvidar la condición existencial de los interlocutores no iniciados. La evangelización de estos sólo puede ser llevada a cabo mediante un ejercicio paciente y constante de diálogo y comunicación.

En un paradigma que pone en primer plano la interconexión y la comunicación global, la Iglesia debe persistir en las prácticas comunicativas al interior y al exterior de sí misma. Pero, sobre todo, debe persistir en la colaboración práctica con todos los sectores de la humanidad comprometidos en la búsqueda de la verdad y en la realización del bien y de la justicia. Pues, como afirma Santo Tomás, «toda verdad, quienquiera que la diga, viene del Espíritu Santo»(16). Esta colaboración efectiva es quizá el camino más directo hacia una acreditación de la Iglesia y hacia una resignificación del mensaje cristiano.

4. HACIA UNA IGLESIA VERDADERAMENTE ECUMÉNICA Y CATÓLICA.

El actual paradigma socio-cultural aspira acertadamente a una cultura de la globalidad y a una comunicación mundial. A este signo de los tiempos debe responder la Iglesia con un ecumenismo integral y con una verdadera catolicidad, rompiendo con la cultura del gueto. Pero el actual paradigma

cosecha como resultado una cultura de la exclusión. A este signo de los tiempos debe responder la Iglesia con una opción decidida y comprometida por los pobres y excluidos, por las víctimas del sistema. Sólo desde éstas es posible afianzar el ecumenismo y la catolicidad.

La categoría «comunidad» es el eje teológico de la eclesiología conciliar. Si tal es la concepción nuclear de la Iglesia católica, el ecumenismo debe formar parte esencial de su identidad y de su misión. Pero no se trata de un ecumenismo restringido al diálogo doctrinal entre las diversas confesiones cristianas. Abarca también las prácticas comunicativas en el interior de la misma Iglesia católica, el llamado diálogo interreligioso y la comunicación efectiva con todos los sectores de la humanidad. Son cuatro niveles que componen la integralidad del ecumenismo y la verdadera catolicidad eclesial.

El término «ecumene» hace referencia originalmente a la totalidad, globalidad y universalidad del mundo conocido. El término «católico», por el contrario, no es una noción geográfica. Hace referencia a totalidad e integralidad. El cristianismo católico es aquel que abarca la totalidad esencial o la entraña de la experiencia cristiana, donde quiera que se encuentre. Trasciende, pues, las categorías meramente geográficas, jurídicas e institucionales de la Iglesia, y abarca la presencia y la acción del Espíritu en toda la creación y en toda la historia humana, sin ninguna pretensión colonizadora.

La Iglesia como unidad comunicativa debe atender a los diversos niveles del ecumenismo y la catolicidad. Es decir, sólo puede acreditarse a si misma si es verdaderamente Iglesia ecuménica y católica, en el amplio sentido que acabamos de señalar. La base teológica del auténtico ecumenismo radica en la convicción de que la Palabra y el Espíritu de Dios se han encarnado de forma ejemplar y singular en Jesús de Nazaret, haciendo de él el punto de inflexión de la revelación del designio de Dios. Ese mismo Logos y ese mismo Espíritu habitan y actúan en todo ser humano, actúan desde dentro de la creación y de la historia, en todas las culturas y las épocas, invitándolas a trascenderse hasta conseguir el modelo de humanidad que se ha revelado en Cristo.

El primer nivel del ecumenismo y la catolicidad se refiere a la misma Iglesia como comunidad de los creyentes. La fragmentación de esta comunidad, que no el legítimo pluralismo, significa una auténtica incomunicación. Es un atentado contra la propia Iglesia-comunidad. No es alarmante la multiplicación de comunidades y movimientos eclesiales o la diversificación de las teologías y las Iglesias. Este pluralismo es gracia y

signo de vitalidad en la Iglesia. Alarmante es que el pluralismo degenera en intolerancia y descalificación mutua, en incapacidad para el diálogo y el ecumenismo intraeclesial.

La unidad y la comunión eclesial no son sólo resultado de una cultura del consenso, sino también de una cultura del conflicto(17). En tiempos de cambios acelerados y de pluralismo severo, no basta la teoría funcionalista para resolver los conflictos. Hay que acudir a la teoría crítica, que interpreta los conflictos como un componente esencial de la interacción social. Esta teoría postula de la Iglesia una el reconocimiento de los conflictos, su valoración como elementos dinamizadores de la vida eclesial y su procesamiento a través de prácticas comunicativas. Para la Iglesia, como para cualquier sociedad, es sumamente riesgoso acumular conflictos latentes o camuflarlos sin reconocerlos ni procesarlos.

Un segundo nivel del ecumenismo y la catolicidad se refiere a la comunicación de la Iglesia católica con las demás confesiones cristianas. La fragmentación del cristianismo es un ataque frontal a la esencia de la Iglesia comunión y a su misión. La historia del cristianismo ha fragmentado y dispersado la totalidad cristiana; sólo una Iglesia que abarca reconoce esta totalidad dispersa, puede llamarse y ser verdaderamente católica. El progreso en el diálogo teológico y dogmático no es de escasa importancia, pero no es suficiente, si no arrastra consigo prácticas comunicativas a todos los niveles (confesión de fe, oración, celebración, compromisos ecuménicos a favor del Reino y su Justicia, colaboración conjunta en las causas más nobles y urgentes de toda la humanidad...). En este sentido, es un camino acertado hacia la catolicidad la persistencia en el diálogo doctrinal, la multiplicación de encuentros de oración, la colaboración multiconfesional en la defensa de la justicia y la paz, de los derechos humanos, de la ecología...

Pero el ecumenismo interconfesional vive momentos de parálisis, debido a heridas seculares, prejuicios y malentendidos no superados, y cuestiones disputadas no resueltas. ¿Se trata verdaderamente de un miedo sano a perder la propia identidad y traicionar lo esencial cristiano? ¿O se trata del miedo al otro, al diferente, al que nos cuestiona e interpela? En todo caso, esa parálisis es alarmante desde el punto de vista teológico, pues significa una fragmentación del «cuerpo de Cristo». Y lo es desde el punto de vista de la misión eclesial, puesto que la unidad es la prueba fehaciente del verdadero discipulado de Jesús, y el mejor argumento de la fe. «Que todos sean uno...para que el mundo crea» (Jn 17, 21).

Este ecumenismo eclesial tiene hoy un nuevo reto en la comunicación con los nuevos movimientos religiosos y místicos aconfesionales(18). Hoy está teniendo lugar el fenómeno al que se refería A. Tourain hace ya algunos años: Las iglesias institucionales y las religiones tenían encerrada la experiencia religiosa en frascos de esencia bien cerrados; se rompieron los frascos y la esencia religiosa se esfumó, sin que nos sea ya posible volver a recogerla en tradiciones fijas, dogmas monolíticos, instituciones religiosa rígidas y ritos normativos.

La multiplicación de los nuevos movimientos religiosos es una reivindicación airada del sujeto frente a la institución. Se encaminan a una búsqueda desesperada de sentido, más allá de toda racionalidad y de toda frontera institucional, aunque «cuando se dice que las creencias aportan la solución a la crisis de sentido, se trata, según algunos, de ofrecer una explicación sin sentido, al margen de toda razón»(19). Con todo, el ecumenismo y la catolicidad de la Iglesia suponen un ejercicio de comunicación con estos movimientos religiosos. ¿Cómo recuperar y reconocer la esencia de la experiencia cristiana sin volver a encerrarla en depósitos herméticos y en frascos inaccesibles a las necesidades existenciales del hombre y la mujer contemporáneos? ¿Cómo llenar las lagunas eclesiales que han dado lugar a la fuga silenciosa de creyentes hacia estos movimientos religiosos: la prioridad de la Palabra, los derechos del sujeto libre y responsable, el cultivo místico de la subjetividad, las experiencias y prácticas comunitarias, el derecho a la participación de todos y cada uno de los creyentes...?

El tercer nivel del ecumenismo y la catolicidad eclesial se refiere al diálogo y la colaboración con todas las religiones y culturas. Los pasos dados en esta dirección son ya grandes si los comparamos con los tiempos apologeticos en los que no se otorgaba lugar para la salvación fuera de la Iglesia. La teología de las religiones se ha movido en la dirección del diálogo interreligioso. La propuesta de una ética universal basada en el parlamento de las religiones es un ensayo sugerente(20), más allá de los resultados concretos conseguidos hasta el momento. La experiencia de Dios no puede ser dominada a plenitud por cualquier sector de la humanidad ni puede agotarse en una tradición religiosa. El Espíritu le ha sido dado y actúa en toda la humanidad, conduciendo la creación hacia su plena humanización. Jesús, el Cristo, sigue siendo el prototipo de esa humanidad y humanización hacia la que se encamina la historia. Por eso, la obra salvífica de Dios se extiende más allá de los límites institucionales de la tradición judeocristiana, aún cuando no haya un

reconocimiento explícito y un seguimiento consciente de Jesús. La acción salvífica de Dios desborda las fronteras de las Iglesias.

La normatividad de la revelación que ha tenido lugar en Cristo es irrenunciable para las Iglesias cristianas; pero no puede ser impuesta colonialmente a toda la humanidad mediante un proselitismo pertinaz; sólo debe ser ofrecida a través de la evangelización, como un anuncio de Buena Noticia. El camino es la búsqueda común y el aporte específico desde cada una de las tradiciones religiosas. Por eso, si se rompiera el diálogo interreligioso, la Iglesia habría renunciado a ser ecuménica y católica.

Aquí resultan especialmente significativas las respuestas de Moisés y de Jesús a quienes pretendían monopolizar el Espíritu y el Reino. Moisés replicó: «¿Quién me diera que todo el pueblo de Yahvé profetizara, porque Yahvé le daba su espíritu» (Nm 11, 29). Y Jesús: «El que no está contra nosotros está con nosotros» (Lc 9, 50). El Espíritu actúa en toda la humanidad, y el Reino de Dios y su Justicia crecen dondequiera que un hombre o una mujer contribuyen a la fraternidad o sororidad de todos los seres humanos, dondequiera que son respetados los derechos de la santa madre Tierra, dondequiera que la creación y la historia son conducidas hacia un grado de humanización mayor.

Estas reacciones proféticas nos introducen en el cuarto nivel del ecumenismo y la catolicidad, que engloba a toda la humanidad. Si las Iglesias no quieren convertirse en guetos, deben extrovertirse e implicarse en prácticas comunicativas con toda la humanidad. Deben incorporarse a los procesos históricos que promueven el Reino y su Justicia, en pie de igualdad con el resto de la humanidad, haciendo el aporte específico del sentido y las motivaciones que acumulan en su seno. Deben colaborar, codo con codo, con todos los sectores de la humanidad que militan en las causas de la justicia, de los derechos humanos, de la ecología, del feminismo, de la defensa de todos los pobres y excluidos... Esta es la versión más consumada del ecumenismo y la catolicidad: la que se refiere a las prácticas comunicativas y a la colaboración liberadora en un mundo plural y urgido de soluciones históricas a problemas dramáticos que afectan a toda la humanidad.

Este es el verdadero paradigma socio-cultural que satisface acertadamente el ideal de la globalidad y la universalidad. Pues sabe respetar las diferencias de todos, sin excluir a nadie de la comunicación. Elimina las prácticas de la exclusión y fomenta la cultura de la respectividad. La Iglesia sólo puede ser ecuménica y católica si se incultura en este paradigma.

5. AMBIGÜIDADES DEL PARADIGMA SOCIO-CULTURAL Y MISIÓN PROFÉTICA DE LA IGLESIA.

El actual paradigma socio-cultural es una suma amañada de ideas filosóficas modernas y prácticas económicas neoliberales. Este amasijo llena el paradigma de ambigüedades teóricas y de resultados prácticos a veces riesgosos y a veces imprevisibles. Los ideales modernos de la racionalidad, de la libertad y de la democracia son ideales irrenunciables en el actual paradigma. Pero su versión neoliberal los ha convertido en pistas o fuentes de exclusión para grandes masas humanas. ¿Cómo ha de situarse la Iglesia frente a este paradigma y sus consecuencias? ¿Cómo se sitúa la Iglesia frente a la modernidad y a la postmodernidad, y frente al neoliberalismo del mercado? La pregunta interesa hoy, casi por igual, a los países del Norte y del Sur, dadas las pretensiones de universalidad de la cultura moderna y la fuerza globalizante, avasallante y omniabarcante del sistema neoliberal del mercado.

El conflicto entre la Iglesia y la modernidad es persistente. Tras la proclama de la muerte de Dios en boca de F. Nietzsche, la cultura moderna ha azuzado el secularismo y ha cosechado como resultado un «mundo desencantado» y un despiste existencial de los asesinos de Dios. Pese a tener sus raíces en la teología cristiana de la creación, la secularización ha dado lugar a un paradigma postcristiano. Lo cierto es que cada vez se alzan más voces proclamando la coincidencia temporal de ambas crisis: la crisis de la modernidad y la crisis del cristianismo occidental. Se habla cada vez más de «el fin de las utopías modernas» y «el fin del cristianismo occidental» como dos fenómenos simultáneos y quizá estrechamente relacionados(21). Por eso, la postmodernidad y los nuevos movimientos religiosos «sin Dios» intentan llenar los vacíos dejados por ambos naufragios. ¿Con qué éxito?

La racionalidad moderna o la razón crítica es un valor irrenunciable en el camino hacia la verdad. Y la verdad, como hemos dicho, siempre viene del Espíritu. La irracionalidad no puede ser camino de humanización. Pero la modernidad erigió la razón en absoluto hasta convertirla en la Diosa Razón. Esta demasía en la absolutización de la razón llegó a enfrentarla con la revelación y con la tradición, que también son pistas hacia la verdad plena.

La razón moderna tiene algunos problemas de fondo en el nuevo paradigma cultural. En primer lugar, ha sido incapaz de asumir e incorporar la tradición. Y no toda tradición es reaccionaria y antimoderna, sino sólo aquella que apenas guarda del pasado los momentos emergentes y triunfadores,

falseando así la verdadera historia. Hay una tradición atenta a las víctimas del pasado. Sólo una razón moderna que hace justicia las víctimas puede justificarse a si misma. Por eso se insiste hoy que la razón moderna debe ser a un tiempo razón «anamnética»(22), si ha de acreditarse a si misma y evitar los desmanes históricos a los que le condujo el olvido de las víctimas.

En segundo lugar, la razón moderna ha sido incapaz de considerar a la creación como sujeto, de asumir su sacralidad sin divinizarla. Y así la ha convertido en mero objeto de explotación, con propósitos económicos y mercantilistas.

Estas ambigüedades del paradigma cultural moderno reclaman de las Iglesias cristianas un esfuerzo profético para asumir la racionalidad crítica y armonizarla con la sabiduría que anida en la revelación y en la tradición judeocristiana. Santo Tomás es modelo en esta empresa. Se empeñó en defender que la verdad es una y que no puede haber contradicción entre la razón humana y la revelación divina, por ser aquella una participación de la luz divina. Para adentrarse en el diálogo con la modernidad, la Iglesia tendrá que renunciar a una espistemología encomendada exclusivamente al fundamentalismo revelatorio y a la autoridad magisterial y asumir también el ejercicio de la razón crítica. Pero no deberá renunciar a la revelación con la que ha sido agraciada. Sólo así es posible ser a un tiempo cristiano y moderno. El valor innegable de la ortodoxia como fidelidad a la verdad no puede medirse con criterios de simple obediencia y lealtad institucional.

Pero, al mismo tiempo, la Iglesia tiene el deber de fungir como correctivo crítico de la parcialidad de la razón moderna, pues ésta se ha visto privada de la sabiduría que anida en las revelaciones y tradiciones religiosas. Ausente o ajena a la «memoria peligrosa» de la tradición judeocristiana, que es la memoria del Crucificado y de todos los crucificados, la racionalidad moderna gestó desde dentro su propia crisis. Ha convertido el mito del progreso absoluto e ilimitado en un ídolo capaz de sacrificar numerosas víctimas para perpetuarse. No ha sabido sopesar el precio de la historia triunfadora. Por este camino, el paradigma moderno se ha visto privado o escaso de sentido. Esta carencia de sentido se ha convertido en la enfermedad más angustiada del hombre y la mujer modernos. La Iglesia no tiene el monopolio del sentido, pero sí debe contribuir, con todas las religiones y culturas, a devolver sentido a la historia humana.

La cultura moderna -y postmoderna- también ha presentado la libertad como un valor irrenunciable. Definió la autonomía del sujeto como ejercicio de la libertad y señorío en la conducción de la propia historia. Pero la

absolutización de la libertad individualista y privada plantea en el nuevo paradigma severos problemas: Somos hoy verdaderamente dueños de nuestro destino más allá de los pequeños espacios de nuestra vida privada, si acaso? O son reducidos grupos privados los que deciden por nosotros los asuntos más trascendentales?

La modernidad ha conducido este ideal de la libertad hasta la demasía autárquica, colocando la libertad individual por encima de la responsabilidad ante el otro, y así ha dado lugar a desmanes históricos de amplias proporciones. La absolutización de la libertad individualista ignoró la ética compasiva propia de la tradición judeocristiana y la modernidad no supo -o no quiso- aprovechar la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37), que muestra el verdadero camino para convertirse en prójimo y para practicar el valor también irrenunciable de la solidaridad con las víctimas. En un intento urgente de recuperar la ética de la alteridad frente al absoluto de la libertad autárquica, hoy se tiende a colocar la responsabilidad ante el otro como estadio anterior a la libertad individual, como condición de legitimidad de ésta.

La Iglesia debe hacer su aporte en este contencioso entre la libertad autárquica y la respectividad responsable y solidaria. Resuelto de forma ejemplar en la vida y en la praxis de Jesús, el evangelio cristiano ofrece en este sentido una iluminación y una motivación importantes para enfrentar hoy este problema. La Iglesia no puede apagar esta luz ni apropiarse esa motivación, tan escasas en el actual paradigma socio-cultural. Dondequiera que actúa el Espíritu allí hay verdadera libertad (2 Co 3, 17), y viceversa. Y la verdadera libertad va siempre asociada al reconocimiento de la libertad y los derechos del otro y a la solidaridad responsable con él. Por eso, la Iglesia sólo hará su aporte en este sentido, si consigue ejercitarse ella misma en la verdadera libertad y en la solidaridad responsable, según el Espíritu.

Y en conexión con la libertad y la responsabilidad, otro valor irrenunciable de la cultura moderna es la democracia. Indudablemente que la democracia liberal dista mucho de aquella democracia moral que soñaran Rousseau, Kant o Hegel. Esta democracia moral es verdaderamente participativa; postula que todos los miembros de la sociedad sean legisladores de sus propias normas, de suerte que coincida la condición de ciudadano con la condición de legislador. Aquella, por el contrario, es sólo democracia formal y declina la gestión de trascendentales asuntos de interés público en manos de financistas y empresarios transnacionales.

Pese a todas sus limitaciones, la democracia sigue siendo una mediación institucional imprescindible para el ejercicio de la autoridad y para la

armonización de las libertades individuales, para canalizar el pluralismo y la tolerancia como nuevas formas de convivencia y colaboración ciudadana. Sólo una malformación o deterioro del ideal democrático o un ejercicio desafortunado de la democracia y un ansia irrefrenable de poderío económico y político ha podido convertir el paradigma actual en una cultura de la exclusión. La democracia liberal se ha vaciado de contenido en manos de unos pocos que se han apropiado del saber, de la riqueza y el poder. Los intereses públicos se deciden en privado.

En este contexto cultural y político la Eclesiología tiene hoy pendiente una gran tarea: mostrar la posibilidad y la necesidad de una democracia participativa. Para ello debe comenzar por la propia casa. Ya la teología se ha encargado de probar que la apelación a la constitución jerárquica de la Iglesia no es incompatible, ni a nivel teórico ni a nivel práctico, con la cultura democrática y los hábitos democráticos en la distribución y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Máxime si tenemos en cuenta los postulados evangélicos que excluyen todo poder y postulan sólo el servicio fraterno y sororal para la construcción de la comunidad de seguidores de Jesús.

Pero más allá del debate teológico, el crédito democrático de la Iglesia se juega en el campo de los hechos y las prácticas históricas. En este campo la Iglesia tiene múltiples tareas pendientes: asumir el pluralismo y practicar la tolerancia; aprender a vivir en ambientes no confesionales y en minoría ejercitando el diálogo y buscando el consenso democrático; promover hábitos democráticos en su interior para fomentar una democracia participativa, en la que tengan cabida todos sus miembros; ejercitarse en la sinodalidad; abandonar el eurocentrismo o la «circuncisión occidental» que la impiden ser verdaderamente católica y universal; persistir en el diálogo con el resto de la humanidad, ofreciendo servicialmente los tesoros de sabiduría acumulados en su memoria, sin pretensiones dogmáticas e imperialistas; respetar los derechos humanos al interior de si misma para que sus compromisos con la justicia y los derechos humanos más allá de si misma sean creíbles; concurrir con sus aportes al actual debate ético en el área de la bioética, de la ecología, de la política, de la economía; asumir las causas del feminismo, de las minorías étnicas, de los pobres y excluidos... Sólo así puede asimilar los valores evangélicos del nuevo paradigma y denunciar el amargo resultado de exclusión que ha producido una falsa interpretación y una manipulación ideológica de los mismos.

6. LA IGLESIA DE LOS POBRES Y EXCLUIDOS.

El actual paradigma socio-cultural pretende ser mundial, global y universal. Pero su versión neoliberal lo ha convertido en un paradigma geográficamente mundial y socialmente excluyente. El resultado de sus pretensiones de universalidad es la exclusión de grandes masas humanas. Con el agravante de que ejerce un fuerte poder de fascinación y crece el riesgo de que dicho paradigma sea internalizado en la cultura de las masas. Este hecho también es un signo de los tiempos para la Iglesia. A través del hecho dramático de la exclusión Dios habla hoy a las Iglesias y a la humanidad por contraste. ¿Qué quiere decirnos?

Que los pobres y excluidos son la denuncia más visible y audible del lado idolátrico y antievangélico de este paradigma socio-cultural. Basta tener una vista y un oído espabilados, como los del profeta. Sin embargo, no son pocos los esfuerzos que hacen la sociedad y la misma Iglesia para acallar esa denuncia. Se espiritualizan las bienaventuranzas; se ponen apellidos a la opción por los pobres llamándola preferencial y no excluyente; se previene contra las eventuales ideologizaciones y manipulaciones políticas de dicha opción; se moraliza la pobreza hasta hacer a los pobres y excluidos culpables o responsables de su situación... Pero ni estas estrategias de ocultamiento consiguen acallar ese clamor y lo que Dios quiere decirnos por medio de él.

Este clamor no habla sólo a los países y a las Iglesias del llamado tercer mundo o a los sectores regionales del cuarto mundo. Es cierto que aquí suena en vivo y en directo como un hecho escandaloso, que produce sonrojo. Pero, en un paradigma con pretensiones mundiales y universales, se supone que todo está interconectado. Por consiguiente, la masa ingente de pobres y excluidos y toda la constelación de injusticias y miserias que acompañan a la pobreza, son sólo el subproducto de un sistema social, político y económico mundial. Por eso, la pobreza masiva y todas las miserias que acosan a los pobres, son una denuncia dirigida directamente al centro del sistema.

El bienestar de las naciones más ricas está sostenido sobre una injusticia estructural. Para explicar integralmente y atajar efectivamente el escándalo de la pobreza y la exclusión, sí es necesario un análisis globalizante del mundo y una inversión del sistema social, político y económico mundial. Los pobres son hoy el lenguaje más directo y significativo con el que Dios interroga a la humanidad y a las Iglesias sobre la sangre, la vida, la dignidad de los hermanos y hermanas.

En el actual paradigma, éste es un hecho mayor para la eclesiología. Los pobres pueden ser la mayor amenaza o la mayor esperanza para la Iglesia. Del puesto que tengan en ella o del hecho de que la Iglesia se convierta o no en la Iglesia de los pobres depende que sea la Iglesia que quería Jesús o que deje de serlo. En la causa de los pobres se juega la Iglesia su propia causa y su destino(24), la «cristiformidad de la Iglesia», la «encarnación de la fe cristiana», el «seguimiento de Cristo», la credibilidad de la Iglesia(25). Jesús recorrió el camino hacia los pobres. La Iglesia debe recorrer el mismo camino. Es el único que conduce a la humanización universal y a la vida abundante para todos y todas.

La masa ingente y creciente de pobres y excluidos son el testimonio fehaciente del fracaso del paradigma actual, de un fracaso parcial, pero substancial, de la modernidad. La razón crítica no ha conseguido construir un mundo razonable. La libertad y la democracia liberal no han desembocado en una igualdad práctica de derechos de todos los seres humanos y de todas las sociedades y culturas. Ni el mito del progreso ilimitado predicado por el actual paradigma ha conseguido mantenerse sin un costo dramático de exclusión creciente y de ensañamiento contra la masa de los pobres.

Contra el actual paradigma se erige hoy también aquella expresión conmovedora de Bartolomé de las Casas: «De lo más chiquito y de los más olvidado tiene Dios una memoria muy reciente y muy viva». Dios llama a la vida desde lo que no es. Al paradigma moderno y postmoderno se le han olvidado las víctimas y los vencidos, los crucificados de la tierra, que han quedado aplastados como precio de su marcha triunfal. Y las Iglesias apenas consiguen activar la «memoria peligrosa» de ese crucificado emblemático que fue Jesús de Nazaret, y de todos los crucificados que en el mundo han sido y siguen siendo. Que Dios haya constituido como paradigma de humanidad a un Crucificado significa que llama a la existencia resucitando a los muertos. Esta falta de memoria cauteriza las conciencias y pretende legitimar el avasallamiento de la cultura liberal y neoliberal, que se presenta como el éxito más logrado de la modernidad. Y la falta de aquella memoria hace a las Iglesias inocua para el actual paradigma cultural, político y económico.

Este fenómeno de la exclusión y la multiplicación de las víctimas del sistema tiene mucho que ver con la renuncia y el olvido de la cultura y la ética de la compasión, que viene desde Jerusalén o desde la tradición judía (26). Tiene mucho que ver con la renuncia a algunas lecciones y exigencias irrenunciables de la tradición profética judeocristiana.

Un hecho grueso en esta tradición profética es que la justicia es dogma primero, anterior, aunque no contrario, a los ideales modernos de la razón crítica, de la libertad y la democracia.

Pero los profetas no clamaron contra la injusticia ni demandaron la justicia desde la legalidad o desde los sistemas políticos, económicos y jurídicos vigentes. Lo hicieron desde la realidad histórica y sangrante de la injusticia o, mejor, desde el clamor de las víctimas de la injusticia. Porque la justicia de la tradición judeocristiana no se reduce a una justicia meramente legal; es la justicia teológica, es decir, la justicia que Dios quiere, para que la dignidad y la vida abunden para todos (27).

Los pobres, que son el subproducto de la injusticia, se convirtieron así en la regla más exacta para medir el éxito o el fracaso de la creación, de la justicia que Dios quiere. Si se multiplican los pobres es porque la conducción de la historia en manos de los seres humanos ha hecho fracasar la justicia de Dios. En la mera existencia de los pobres, previa a todo análisis social y moral, se refleja el fracaso de la justicia que Dios quiere. Estas tesis son irrenunciables para la eclesiología en el actual paradigma socio-cultural.

Las denuncias más fuertes de los profetas de Israel están dirigidas contra la idolatría del poder político y económico, contra las alianzas entre los imperios, contra el ídolo del becerro de oro, contra el abuso de poder y la acumulación de bienes, y contra todas las secuelas de la idolatría(28). No hay, pues, verdadera conversión al verdadero Dios si no hay verdadera conversión a los pobres y un compromiso decidido para reconstruir el proyecto original de Dios sobre la humanidad. El éxito o el fracaso de la justicia de Dios se juega en la suerte de los pobres, en lo que la Iglesia y la sociedad hagan con los pobres y excluidos.

Jesús se alinea en la misma dirección de los profetas de Israel, pero con un radicalismo adicional: la identificación incondicional de Dios con los pobres y con todo género de víctimas heridas en el camino. Ellos son los preferidos de Dios, los herederos legítimos del Reino, que es gracia. Ellos son el sacramento inconfundible de Dios. Ellos son el sacramentos de la salvación universal. Sólo desde ellos se puede humanizar de nuevo toda la humanidad. Por eso, sólo desde los pobres la Iglesia puede ser verdaderamente ecuménica y experta en humanidad. Ellos nos proporcionan la posibilidad de convertirnos a Dios convirtiéndonos en prójimos, humanizándonos, si nos dejamos tocar por la compasión.

La parábola lucana del buen samaritano es emblemática (Lc 10, 29-37). La ley se puede burlar; la presencia del pobre o del herido en el camino no deja lugar a las escapatorias exculpatorias e inocentes. Frente a ellos tiene lugar el juicio teologal de las naciones y sus sistemas. La parábola mateana del juicio final es también emblemática (Mt 25, 31-46). De lo que hagamos o dejemos de hacer con las víctimas depende ineludiblemente el éxito o el fracaso del proyecto de humanización que Dios tiene para nuestra historia.

La vida de Jesús es el testimonio más diciente de esta identificación de Dios con los pobres. Pero su muerte es también el mejor testimonio de las consecuencias que acarrea esa identificación con los pobres. A Jesús le costó la vida, porque los ídolos no pueden tolerar a los profetas, el sistema o el paradigma radicalmente injusto no puede tolerar la justicia y la verdad. Para que el sistema que se alimenta de la exclusión pueda subsistir y triunfar, es necesario excluir al profeta y eliminarlo, secuestrar la verdad o «aprisionar la verdad en la injusticia» (Rm 1, 18). Lo cual demuestra una vez más que la identificación con la causa de los pobres no puede ser sin conflicto, y conflicto muchas veces mortal.

Estos supuestos teológicos resultan singularmente actuales hoy para la Eclesiología en el contexto del nuevo paradigma sociocultural. Pues se trata de un paradigma que pretende ser mundial y universal y, sin embargo, genera sistemáticamente la exclusión de las grandes masas, que deben padecer amargos frutos. ¿Qué dicen estos supuestos teológicos a la Eclesiología hoy?

En primer lugar, que la Iglesia sólo puede convertirse en la Iglesia de Jesucristo si es la Iglesia de los pobres. Sería una torpeza minimizar la causa de los pobres o reducirla a una causa más en la misión eclesial. Es la entraña de la misión eclesial: «a los pobres se les anuncia el Evangelio». Es una causa omniabarcante, que afecta de lleno a la vida y la misión eclesial. Sería una torpeza ocultar a los pobres o excluirlos de nuestra vida y de nuestra conciencia. Nos quedaríamos sin el criterio seguro para saber si estamos en el camino del Evangelio o nos hemos desviado de él.

En segundo lugar, aquella tradición profética recuerda a la Iglesia inmersa en el nuevo paradigma socio-cultural que no puede cumplir su misión evangelizadora en la humanidad mientras no se convierta a los pobres y en la Iglesia de los pobres. Todo lo que no revierta a favor de los pobres no puede ser obra del Espíritu. Esto le obliga a preguntarse qué puesto y qué protagonismo tienen los pobres en ella; qué hace con su patrimonio y a qué causa sirve y qué disponibilidad hay en ella para el despojamiento, la kénosis y la solidaridad con los pobres y excluidos; qué presencias y qué alianzas

mantiene y con qué sectores de la sociedad se alía; qué valores anuncia a través del discurso magisterial, teológico y evangelizador; qué partido toma en los conflictos; desde dónde proclama y procura una salvación universal...

En tercer lugar, aquella tradición profética recuerda a la Iglesia que la identificación y la opción decidida por los pobres, especialmente en este paradigma neoliberal, no puede ser sin conflicto. Porque los intereses de los pobres conflictúan con los intereses del sistema político y económico vigente, e incluso a veces con los intereses institucionales de la Iglesia. No tienen poder adquisitivo y, sin embargo, su poder político de resistencia es una amenaza para el sistema. El conflicto, el desprestigio, la persecución... son costos reales de la opción de la Iglesia por los pobres. Es el costo que suponen la lucha contra la injusticia y la lealtad a la realidad, sin legitimaciones ideológicas de intereses ocultos.

El nuevo paradigma sociocultural es un signo de los tiempos, como todos los paradigmas culturales, amasado de gracia y de pecado. Dios nos habla a través de él, de todo lo que en él hay de humanización. Esta sólo puede ser obra del Espíritu, que ilumina y fecunda la historia humana; es la continuación del misterio de la encarnación o humanización de Dios. Y Dios nos habla también en él por contraste, a través de los pobres y las víctimas, a través de los hechos de inhumanidad que son un pecado contra ese mismo Espíritu y una negación del mismo misterio de la encarnación. Por consiguiente, la Eclesiología hoy no puede ser pensada al margen del nuevo paradigma.

Termino con unas palabras de D. Bonhöffer sobre el seguimiento de Jesús que es la entraña de la Iglesia: «¿A dónde conducirá la llamada al seguimiento a los que siguen a Jesús? ¿Qué decisiones y rupturas lleva consigo? ... Sólo Jesucristo, que ordena el seguimiento, sabe dónde lleva el camino. Pero nosotros sabemos con toda certeza que será un camino mucho más misericordioso de lo que podemos pensar. El seguimiento es alegría»(29).

NOTAS

1. G. ARBUCKLE, *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Ed. Sal Terrae, Santander 1998, pp. 92, 154ss.
2. Cf. H. KÜNG, *El cristianismo. Esencia e historia*, Ed. Trotta, Madrid 1997.
3. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, pp. 135ss.
4. M. KEHL, *La Iglesia...*, pp. 45-46.
5. V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Ed. Herder, Barcelona 1995.
6. M. KEHL, *La Iglesia...*, pp. 156ss.
7. Cf. J. MARTIN VELASCO, *Fe y experiencia religiosa a lo largo del siglo XX*, en: *Misión Joven* 271(1999), pp. 22ss.
8. SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 65.
9. Cf. D. BONHÖFFER, *El precio de la gracia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1968, pp. 17, 19, 31...
10. Conocemos y dominamos aquello que somos capaces de nombrar, y en la medida que somos capaces de nombrarlo con precisión, aunque el lenguaje tiene sus límites a la hora de nombrar la realidad y, sobre todo, la experiencia. L. Wittgenstein hablaba de su «lucha contra los límites del lenguaje», porque la realidad se resiste a ser aprehendida y nombrada. El objetivo de su lucha contra los límites del lenguaje fue rebajar las pretensiones de quienes piensan que todo puede ser nombrado y de cualquier manera. La filosofía analítica buscaba con razón la precisión del lenguaje, aunque olvidó con frecuencia que no todo puede ser nombrado. Por eso, L. Wittgenstein impone y se impone silencio y meditación sobre las cuestiones más importantes, entre las que enumera las cuestiones de la religión, de la ética y de la estética.
11. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, pp. 21ss; Id., *Los hombres, relato de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 1994, pp. 43ss.
12. Cf. G. LAFONT, *Imaginer l'Eglise*, Ed. du Cerf, Paris 1996, p. 8.
13. Cf. J. LLOPIS, *El lenguaje litúrgico y sus problemas*, en: *Phase* 230(1999), pp. 127-136.
14. Cf. M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, Ed. San Pablo, Madrid 1998; A. PIERIS, *El Rostro asiático de Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1991; J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Ed. San Pablo, Madrid 1991.
15. Cf. J.B. METZ, *Breve apología de la narración*, en: *Concilium* 85(1973) pp. 222-238; Id., *Teología como biografía*, en: *Concilium* 115(1976) pp. 209-218. El número 85 de la revista *Concilium* está dedicado íntegramente al tema de la teología narrativa.
16. SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 109, 1 ad 1.
17. Cf. M. KEHL, *La Iglesia...*, p. 195.

18. La revista Esprit Nov-Dic 1997 se refiere a estos movimientos religiosos como «religión sin Dios» y dedica a ellos todo el número reseñado.
19. P. PIRAS, *Nouveaux Mysticismes*, en: Le Monde Diplomatique, Nov-Dic 1999, p. 93.
20. Cf. H. KÜNG-K.L.KUSCEL, *Hacia una ética universal. Declaración del parlamento de las religiones del mundo*, Ed. Trotta, Madrid 1993. H. KÜNG, *Proyecto de una ética universal*, Ed. Trotta, Madrid 1992.
21. G. LAFONT, *Imaginer l'Eglise...*, p. 14.
22. Cf. J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Ed. Anthropos, Barcelona 1999; M. REYES MATE, *Memoria de Occidente*, Ed. Anthropos, Barcelona 1997; Id., *La razón de los vencidos*, Ed. Anthropos, Barcelona 1991; Id., *La herencia pendiente de la razón amman ética*, en: Isegoría 10(1994) pp. 117-133.
23. M: KEHL, *La Iglesia...*, p. 199.
24. Cf. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiológia*, Ed. Sal Térrea, Santander 1985, pp. 99-142.
25. Cf. M.KEHL, *La Iglesia...*, pp. 218ss.
26. Cf. M. REYES MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ed. Anthropos, Barcelona 1997.
27. Cf. F. MARTINEZ DIEZ, *Caminos de liberación y de vida. La moral cristiana entre la pureza y el don*, Ed. Desclée de Brower, Bilbao 1989, pp. 107-124.
28. Cf. J.L. SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas post-exílicos*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979.
29. BONHÖFFER, *El precio de la gracia...*,p. 14.