
RESEÑAS

Ciencias de las religiones y Teología

IZUZQUIZA, Daniel (2008) *Enraizados en Jesucristo. Ensayo de ecclesiólogía radical*, Santander, Sal Terrae, 320 pp.

En el último párrafo de la "Meditación conclusiva" afirma el autor a modo de síntesis de su obra: "los cristianos estamos llamados a vivir enraizados en Jesucristo, y (...) esta invitación tiene implicaciones radicales para nuestro mundo (no sólo para la Iglesia)" (p. 320). El libro se orienta no tanto a la primera cuestión cuanto a la segunda: en qué sentido esa vida en Cristo puede tener consecuencias para nuestro mundo.

Las reflexiones del autor se enmarcan además en un contexto muy concreto. Cuando se refiere a los avances que el Concilio Vaticano II supuso para las relaciones de la Iglesia con sociedad moderna, Izuzquiza se presenta a sí mismo como "teólogo cristiano de otra generación" (p. 148). Esto significa que las "conquistas" del Concilio se dan por definitivamente adquiridas: concretamente, el giro antropológico de la filosofía y la teología, la libertad religiosa, la separación Iglesia-Estado, la autonomía de lo secular, el rechazo de cualquier privilegio para la Iglesia, la adultez del hombre moderno, etc. Pero a 40 años de distancia del Vaticano II esta "nueva generación" tiene la impresión de que la Iglesia ha sido demasiado ingenuamente optimista con la secularidad y ha creído que su mejor contribución era contribuir a "secularizar el mundo" dotándolo de una verdadera coherencia ética, sin caer en la cuenta de que por ese camino iba dejando de ser "sal de la tierra", iba erosionando su identidad, iba perdiendo

su capacidad de ser "memoria peligrosa de Jesús y de todas las víctimas de la historia" (p. 149). Estas reflexiones las sitúa Izuzquiza en el marco de su diálogo con la teología política de J. B. Metz.

Previamente a estas consideraciones, que aclaran mucho la perspectiva en que se coloca el autor, toda la primera parte se ha dedicado al diálogo con distintas corrientes de la teología anglosajona reciente, con autores en los que se cree encontrar luz para estos nuevos planteamientos que rescaten la identidad cristiana y que hagan del mensaje cristiano el referente esencial para la transformación de la sociedad. Son cuatro los capítulos de esta primera parte, dedicados a otros tantos autores:

Del luterano George A. Lindbeck, profesor en la Universidad de Yale, se toma el modelo cultural-lingüístico para preguntarse cuál debe ser el lenguaje de la Iglesia como lenguaje propio que le valga en su acercamiento a los problemas de nuestro mundo.

Del anglicano John Milbank se toma la crítica de toda la teoría social moderna, porque ha servido, entre otras cosas, para dismantelar la síntesis teológica previa. Se propone, en cambio, una verdadera teoría social cristiana, que brote del Evangelio, que tenga carácter global y que no necesite apoyarse en nada previo.

Del teólogo anabaptista John H. Yolder, profesor de la Universidad Católica de Notre Dame, se toma su aportación en el

campo de la cultura. En sus debates con Reinhold Niebuhr se establece un distanciamiento de los planteamientos liberales que buscan un entendimiento entre la fe y la razón para recordar que el hecho de Jesús tiene relevancia por sí mismo para toda la sociedad: más aún, llega a concretarse en una cultura alternativa radical articulada en torno a la no violencia.

De la activista católica Dorothy Day se indaga su teología implícita, que parte de la experiencia de la encarnación. Encarnarse significa hacerse presente en realizaciones humildes y de escasa relevancia social: sólo desde ahí es posible luego hacer la crítica del anti-Reino y buscar la incidencia real en las políticas públicas.

Este breve resumen permite calibrar el encomiable esfuerzo de diálogo con distintas tradiciones cristianas, realizado en la primera parte. A través de él se detecta cómo el Evangelio ha sido diluido por la modernidad y se buscan vías para devolverle el protagonismo y la iniciativa que nunca debió perder en su interpretación de la realidad y de la acción. De todo modos, en el diálogo con estos cuatro autores no se asume en su integridad el pensamiento de ninguno de ellos (casi exclusivamente del mundo anglosajón); sólo se toman de cada uno elementos que sirvan para construir la síntesis que el propio autor va buscando y que formulará como "eclesiología radical". A ella dedicará toda la segunda parte.

Esta eclesiología radical va a ser articulada en torno a la noción de cuerpo de Cristo. La Iglesia como cuerpo de Cristo está llamada a ser la alternativa radical al sistema capitalista global que nos domina. Esa es la tesis de todo el libro. Si la primera parte le ha servido al autor para buscar vías de salida

a esa difuminación a la que la modernidad ha sometido al cristianismo, ahora se trata de dar contenido a la propuesta. Para ello se desarrollan cuatro pasos:

Cómo se ha vivido y entendido el cuerpo de Cristo a lo largo de la historia, con una atención especial a la relación entre cuerpo de Cristo y eucaristía. Se analizan para ello tres momentos históricos muy distantes en el tiempo: la comunidad paulina de Corinto, el movimiento medieval de las beguinas, los debates teológicos del siglo XX sobre el cuerpo de Cristo.

Los sacramentos como prácticas compartidas de ese cuerpo de Cristo, en las que se expresa cómo el cuerpo que es la Iglesia se constituye en alternativa radical al orden establecido.

La experiencia mística del cuerpo de Cristo, tal como ha sido vivida por cuatro testigos excepcionales de nuestro tiempo: la Madre Teresa de Calcuta, Carlos de Foucauld, Pierre Teilhard de Chardin, Óscar Romero.

La implicación de todos esos planteamientos en la vida cotidiana. Este es el capítulo donde el nivel de concreción de las propuestas es mayor. El marco inicial es el "ethos" cristiano, que se sintetiza en el principio de la vida y la dignidad y se concreta en la no violencia activa. Ese marco se proyecta luego sobre el sistema político, el económico y el cultural, para desarrollar en ellos respectivamente tres principios básicos de la Doctrina Social de la Iglesia: subsidiariedad, destino universal de los bienes, participación. En cada uno de esos sistemas se sugieren diferentes líneas de acción, por lo general extraídas de experiencias de otros tantos grupos.

El libro constituye un enorme esfuerzo por construir una síntesis teológica meta-moderna (el autor rechaza para ella el calificativo de "post-moderna"). Para ello ha manejado una bibliografía que abruma al lector, no sólo por la cantidad sino también por la variedad de títulos citados. Al final de la lectura de estas páginas, sin embargo, no se tiene la impresión de una síntesis bien ensamblada, sino en todo caso algo artificialmente construida: porque se han seleccionado muchos elementos sueltos en la medida en que sintonizan o refuerzan una idea inicial, pero a veces demasiado fragmentarios o discutidos entre los especialistas (por ejemplo, la lectura que se hace de la iglesia de Corinto, pp. 172-182) o interpretadas con cierta parcialidad (por ejemplo, los documentos sociales de Juan Pablo II, pp. 291-294). Más que ante una síntesis, uno tiene la impresión de estar ante una multiplicidad de testimonios y de tendencias eclesiales, todas ellas coincidentes en una cosa: su preocupación por la identidad cristiana en medio de un mundo que tiende a diluirla o a absorberla en planteamientos más universales. Esto no le quita valor a la obra que presentamos, ya que en sus páginas queda bien patente lo que es la vitalidad de la Iglesia que se despliega en esa pluralidad de realizaciones. La única duda es si esa pluralidad constituye la mejor base para una síntesis coherente, espontánea y fluida.

¿Se puede hablar, entonces, de una alternativa radical, constituida por la Iglesia, frente al orden establecido? Como horizonte, sí. Como modelo elaborado y listo para ser puesto en práctica, es más difícil aceptarlo. El último capítulo permite entrever que tampoco el autor parece pretenderlo; en todo caso, uno echa de menos una mayor atención a las mediaciones políticas, eco-

nómicas y culturales. La idea de la Iglesia como sacramento, que el autor reconoce que es central en el Vaticano II (aunque no le concede el relieve que tiene en "Lumen gentium" por su deseo de destacar en este documento la categoría de cuerpo de Cristo), nos sigue pareciendo más apta para expresar el papel de la Iglesia en la sociedad actual. Es más, quizás en el fondo ambas categorías (alternativa radical y sacramento) apuntan en la misma dirección, pero la segunda de ella nos parece menos ambigua y más coherente con toda la teología del Reino de Dios.

Los términos "alternativa" y "radical" se repiten reiterativamente a lo largo de la obra. El "radicalismo" expresa la rebeldía del cristiano frente al orden establecido: y sería deseable que la Iglesia de hoy haga suyas buenas dosis de esa rebeldía como reacción que contrarreste la menor atención que se ha prestado a lo específico cristiano en la segunda mitad del siglo XX. Es una llamada que debe ser recibida con gratitud por la Iglesia del siglo XXI, especialmente en Europa. Ahora bien, hablar de "alternativa" resulta más problemático porque tras ese término uno espera algo más que un abanico de propuestas y experiencias, nacidas y desarrolladas en contextos muy dispares y muy difíciles de articular entre sí para formar un todo coherente. Esta síntesis coherente es lo que se esperaría ante la afirmación, en tantas páginas repetida, de que el cristianismo es capaz de presentar una alternativa radical al sistema dominante. Esta espera está transida de una cierta dosis de intranquilidad —¿por qué no reconocerlo?— cuando la alternativa se relaciona tan insistentemente con la Iglesia como cuerpo de Cristo. El último capítulo, sin embargo, deja entrever que la alternativa radical que se promete sólo puede

entenderse en un sentido figurado, como el conjunto de esfuerzos de muchos creyentes por traducir sus convicciones cristianas más hondas en prácticas concretas, muchas de ellas quizás no compatibles entre sí. En este sentido la Iglesia puede y debe seguir

siendo “sal de la tierra y luz del mundo”. Pero todo esto queda ya algo lejos de los enfoques mucho más ambiciosos y de las propuestas más englobantes de los cuatro autores estudiados en la primera parte. [Ildefonso CAMACHO LARAÑA]

Desarrollo

ORTEGA CARPIO, M^a Luz (2007) *Estrategia de Educación para el Desarrollo de la Cooperación Española* (coordinadoras: DE FUNES CASELLAS, Susana y HERNANDO ECHEVARRÍA, Milagros), Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación. 138 pp.

“Tome todos los peniques que tiene previsto destinar a Tanzania y gástelos en el Reino Unido explicando a sus conciudadanos las características de la pobreza y sus causas”. Con estas palabras se dirigía el presidente de Tanzania, Julius K. Nyerere (1922-1999), al representante de OXFAM.

M^a Luz Ortega Carpio señala con esta frase las líneas directrices y medios necesarios para impulsar la Educación para el Desarrollo (ED) dentro de la cooperación española. Para ello marca como meta de la estrategia la promoción de *una ciudadanía global comprometida en la lucha contra la pobreza y la exclusión así como en la promoción del desarrollo humano y sostenible, a través de procesos de educación que transmitan conocimientos y promuevan actitudes y valores generadores de una cultura de la solidaridad* (pág. 42). Este documento responde a la iniciativa de la Dirección General de Planificación y Evaluación de Políticas para el Desarrollo de la Secretaría de Estado de Cooperación Internacional (SECI), de elaborar documentos estratégicos

de actuación de cada uno de los sectores de la cooperación española.

Esta estrategia se crea en el marco de una Educación para el Desarrollo de “quinta generación” *para la ciudadanía global*, donde la lucha contra las injusticias ya no pasa exclusivamente por destinar el 0,7% de los presupuestos para realizar proyectos de cooperación al desarrollo, o para la asistencia a desastres naturales o conflictos; la comprensión de las causas que explican la situación de pobreza y exclusión global en la que se encuentran millones de personas, así como las complejas interrelaciones sociales, económicas, culturales y políticas que se establecen entre los países enriquecidos y los países empobrecidos, se convierte en la pieza angular para cambiar las estructuras que generan esas injusticias desde el Norte, y dejar de incidir exclusivamente con proyectos de desarrollo en el Sur. Esta es la misión fundamental de la Educación para el Desarrollo (hasta ahora, la hermana menor de la solidaridad internacional), que además de dar a conocer estas interrelaciones, trata de promover en la población conciencia crítica, actitudes de compromiso y acciones dirigidas a la transformación de esta realidad, convirtiéndose así, en el eje que sostiene las estrategias de cooperación para el desarrollo.