



Revista de Fomento Social, 59 (2004), 841-852

¿Alternativa cristiana como resistencia al imperio? Respuesta a Ildefonso Camacho

*Daniel IZUZQUIZA S. J.*¹

(PALABRAS CLAVE: ALTERNATIVA CRISTIANA, IGLESIA, REINO DE DIOS, SOCIEDAD.

KEY WORDS: CHRISTIAN ALTERNATIVE, CHURCH, KINGDOM OF GOD, SOCIETY)

En esta nota continúo el diálogo iniciado con Ildefonso Camacho en el número anterior de la *Revista de Fomento Social*. He de agradecer esta oportunidad para pensar juntos, más allá de las discrepancias, cuestiones que nos preocupan y nos afectan. Diré además que entiendo este intercambio como un diálogo. Quiero ofrecer algunas clarificaciones, y aprovechar el diálogo para avanzar en un pensamiento que sea cada vez más riguroso, comprometido, fecundo y adecuado a la realidad, que nos ayude a servir

¹ Estudia teología en *Weston Jesuit School of Theology* (Cambridge, Mass.).

mejor a nuestro mundo, y especialmente a nuestros hermanos y hermanas más débiles.

1. Ambigüedades, errores y aclaraciones

Ildelfonso Camacho señala con claridad algunos puntos que no quedan suficientemente perfilados en mi artículo. Con agudeza, sus observaciones apuntan a algunas imprecisiones de mi escrito, que no tengo reparo en reconocer. Destaco las siguientes:

- a) la noción de Iglesia como sacramento
- b) la centralidad del Reino de Dios en la comprensión de la Iglesia
- c) el concepto de la Iglesia como Pueblo de Dios
- d) las relaciones de la Iglesia con la modernidad.

Simplemente querría aclarar que no sólo estoy de acuerdo con lo que Camacho señala, sino que posiblemente la razón de la ambigüedad de algunas de mis formulaciones se deba precisamente a que considero todos esos elementos como implícitos y casi evidentes. Están tan arraigados en mi visión eclesial que no me pareció necesario explicitarlos o desarrollarlos, aunque el resultado haya podido ser ambiguo o confuso.

El ‘ser’ o la identidad de la Iglesia es su ‘misión’. La Iglesia es para el Reino, como mi artículo dice explícita aunque condensadamente. Hace unos años tuve la oportunidad de escribir una sencilla contribución a una teología de la exclusión social². En ella, centraba mi reflexión en la Iglesia como sacramento (signo e instrumento) de inclusión; posición que mantengo ahora. Nunca he considerado que el Pueblo de Dios sea una noción sociológica, ni rechazo el término (aunque en mi artículo pudiera haberlo expresado inadecuadamente). Por todo ello digo que la mejor crítica social que podemos hacer es precisamente ser Iglesia: Pueblo de Dios como presencia sacramental del Reino.

Quizá sea necesario matizar un poco mi postura respecto a la modernidad. Los valores modernos de pluralismo, separación Iglesia–Estado o autonomía de lo secular son para mi algo tan asumido como pueda serlo la electrici-

² Cfr. RODRÍGUEZ TESO, A., (2001), *Preñados de esperanza. Sentir, pensar y gozar a Dios desde la exclusión*, Madrid, Cáritas Española.

dad. No se me ocurre ni en la imaginación volver a la teocracia medieval (ni cualquiera de la fórmulas que intentan reivindicarla de un modo camuflado) como tampoco propongo un hogar calentado a base de leña e iluminado a base de velas. Pero, al mismo tiempo, tampoco querría caer en la idolatría del “dios fuego o electricidad”, ni en una ingenuidad que no se pregunta qué modelo energético o político tenemos. Quiero decir, por tanto, que la democracia liberal no me parece ni la panacea frente a todos los males, ni la encarnación del Reino. Mi posición no es acrítica respecto a la modernidad, como espero mostrar a continuación.

2. El problema de la confusión. Dos conceptos y cuatro posturas

El punto central que preocupa a Ildelfonso Camacho es el de la necesidad de una distinción nítida entre Iglesia, sociedad y Reino de Dios. En su opinión, la principal y más preocupante deficiencia de mi artículo es que asumo “confusiones inaceptables que terminan identificando a la Iglesia con la sociedad y con el Reino de Dios” (p. 682 de su comentario). Incluso insinúa que me acerco al agustinismo político, siendo así que rechazo tajantemente dicha postura. Creo que éste es un punto central que merece ser aclarado; me parece que parte del desacuerdo entre la visión de Camacho y la mía se debe a que nos situamos en esquemas interpretativos diferentes. Por ello me detengo en este punto.

En mi opinión, hay dos conceptos fundamentales que debemos tener en cuenta simultáneamente, y que explican la novedad del Concilio Vaticano II. Se trata, por un lado, de la “autonomía de lo secular o de las realidades terrenas” y, por otro, el paso a una concepción unificada (no dualista) de la realidad.

Respecto al primer concepto, dice el Concilio:

“Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. (...) Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras” (Gaudium et Spes, 36).

Un término que expresa bien esta distinción, de una manera sintética, es el de “autonomía teónoma” (aunque algunos autores la han criticado, proponiendo en su lugar la “teonomía participada”). En todo caso, tras el Concilio Vaticano II, la legítima autonomía de lo secular es ya un valor asumido que

no puede rechazarse. Los planteamientos involucionistas que pretenden abandonar o menoscabar la autonomía de las realidades temporales, por tanto, no tienen sentido en la ortodoxia católica.

La segunda noción que debemos considerar guarda relación con el influjo de *la nouvelle théologie* en el Vaticano II. Gracias sobre todo a los trabajos de Henri de Lubac, la teología católica de mediados del siglo XX fue haciéndose más consciente de los límites y errores de un modo de entender la gracia divina como extrínseca y superpuesta a la naturaleza humana. Esta visión antropológica en dos niveles (natural-sobrenatural) dio lugar a un dualismo generalizado en casi todos los ámbitos de la realidad: cuerpo-alma, material-espiritual, sociedad-Iglesia. El Concilio intentó superar esta escisión, proponiendo en su lugar una visión unificada de la realidad, pero personalmente no estoy seguro de que la recepción de esta doctrina (que supone, de hecho, un cambio de modelo) haya sido suficientemente profunda.

Con estos dos conceptos, podemos elaborar una *rejilla* que establece cuatro posibles posturas. Quiero advertir que considero esta tabla como un instrumento heurístico para clarificar el panorama y ayudarnos a reflexionar. No lo ofrezco como un esquema fijo y soy consciente de que algunos aspectos requieren ser matizados (por ejemplo, las distinciones entre III y IV). Los términos empleados, sobre todo si se conciben como “etiquetas”, pueden dar lugar a malos entendidos. Con todo, creo que ofrece un marco adecuado para proseguir el diálogo con Ildelfonso Camacho y clarificar así mi propia propuesta. Con estos preámbulos, presento a continuación el cuadro y expongo después cada una de las cuatro posturas.

	Concepción dualista	Concepción unificada
Respetar autonomía secular	Moderno Cristianismo secular I	“Meta-moderno” Cristianismo radical II
Rechazar autonomía secular	Anti-moderno Neo-Cristiandad III	Pre-moderno Cristiandad IV

Desde el punto de vista cronológico, la primera posibilidad que considero es la posición IV de la tabla, que se puede reconocer en la Edad Media o los tiempos *pre-modernos*. La mentalidad de cristiandad ofrecía una visión

unificada de la realidad, abarcando aspectos políticos, sociales, culturales y económicos, todos ellos integrados bajo la cosmovisión cristiana. Por supuesto, hay que considerar algunos matices en esta afirmación, pues de hecho coexistieron diversas tendencias: por ejemplo, la tradición tomista siempre fue más abierta a una limitada autonomía de lo “secular” que el agustinismo político. Sin embargo, de una manera general podemos considerar el periodo medieval como marcado por una visión unificada de la realidad que no reconoce adecuadamente la autonomía del ámbito secular.

En realidad, esta autonomía de lo secular es una de las principales contribuciones de la modernidad y la Ilustración. Sin embargo, a lo largo de ese periodo, la reacción de la Iglesia fue de oposición directa y clara (recuérdense las encíclicas papales contra el liberalismo o el juramento anti-modernista). En este sentido, la postura III de nuestra tabla es *anti-moderna*, porque en verdad es una reacción a esa nueva realidad. En términos teológicos, la distinción neoescolástica natural-sobrenatural cuadra perfectamente en este esquema, porque paradójicamente refleja el dualismo moderno (como ha demostrado de Lubac). Las consecuencias socio-políticas de esta postura se pueden ver en los modelos de la *nueva cristiandad* y la “distinción de planos”, muy influyentes en la primera mitad del siglo XX, sobre todo a través de Maritain e incluso de Congar (recuérdese sus *Jalones para una teología del laicado*, de 1953).

Con el Concilio Vaticano II, y después de siglos de incomprendiones, la Iglesia entra en diálogo amistoso con la modernidad y se abre a respetar la autonomía de la esfera secular. Así comienza un nuevo marco para las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. Sin embargo, esta postura *moderna* (número I de nuestra tabla) en ocasiones mantiene la división heredada entre naturaleza y gracia. La combinación de estos dos factores tiene consecuencias negativas no pretendidas, porque ofrece las bases lógicas para el secularismo. Si en realidad hay dos áreas separadas, y la esfera secular es autónoma, entonces la consecuencia lógica es que los aspectos religiosos se hacen superfluos, quedan limitados al ámbito privado, y progresivamente pierden relevancia. Esta postura ha sido la mayoritaria en los autores post-conciliares, lo cual se explica por el contexto cultural del optimismo moderno, y por el miedo a recuperar mentalidades de cristiandad aún implícitas en muchos ámbitos.

La postura II del cuadro combina la autonomía de lo secular con una visión unificada de la realidad. Este planteamiento va más allá de los dualismos de la modernidad, y por esta razón empleo el nombre *meta-moderno*.

He preferido evitar el término “post-moderno” porque me parece confuso en este contexto, y también el más polémico “contra-moderno” que usa Milbank. Mi propia postura estaría ubicada en esta casilla, que me parece la más acorde con el Concilio, la más adecuada para ofrecer una alternativa al sistema capitalista que nos invade, y la que evita los riesgos de las otras posiciones. Creo, además, que los principales autores católicos (incluyendo a Rahner y la teología de la liberación), aunque normalmente se interpretan como ‘posición I’, encuentran aquí su verdadero espacio.

3. El peligro involucionista

Si no estoy equivocado, la postura de Ildefonso Camacho (como la mayoría de la teología postconciliar y la interpretación habitual de la teología de la liberación) se sitúa en I (“moderna”), y reacciona con lógico temor ante las posiciones III y IV (pre- y anti-modernas, a las que se acercan ciertas tendencias “involucionistas” presentes en nuestra Iglesia). Pero Camacho no parece concebir la posibilidad de la postura que he llamado “meta-moderna”, caracterizada con el número II, y que me parece la más acertada y fecunda.

Escuchemos a Camacho, en un párrafo tomado de sus conclusiones:

“Las reflexiones que preceden pueden parecer producto de disquisiciones teológicas alejadas de la realidad. Pero las relaciones de la Iglesia con la sociedad moderna obligan a muchos matices para no caer en nostalgias del pasado (no ausentes de ciertas reivindicaciones que no dejan de oírse) ni contentarse con fórmulas ambiguas, susceptibles de derivar en utopías estériles o en formas solapadas de recuperar el poder perdido.”(p. 683)

En este texto se puede ver un modo de argumentar centrado en la postura moderna-I, que por tanto mira con suspicacia las “nostalgias del pasado” (pre-modernas, IV), las “utopías estériles” (meta-modernas, II) y las “formas solapadas de recuperar el poder” (anti-modernas, III).

De acuerdo con esto, parece que Camacho considera mi posición como una “fórmula ambigua” que puede derivar hacia posturas involucionistas que pretenden recuperar poder o influencias eclesiales ya perdidas. Quizá sea entonces necesario aclarar que la postura que defiendo está anclada en la no-violencia y que, por tanto, renuncia de antemano a todo tipo de imposición, coerción o privilegio. Si el ser de la Iglesia es su misión, sólo una Iglesia verdaderamente pobre y humilde podrá realizar su misión (véase, por ejemplo, el texto de *Lumen Gentium* 8, que aplica a la Iglesia los términos pobreza,

persecución, humildad, abnegación, debilidad, pecado, penitencia y renovación). He desarrollado un poco más este punto en artículo reciente³.

Camacho está preocupado por el hecho de que algunas tendencias involucionistas o nostálgicas pretendan regresar a posiciones pre- o anti-modernas. Considera que estas tendencias no están ausentes en algunos planteamientos eclesiales actuales, y teme que mi propia posición (que él considera ambigua) pueda desembocar en posturas similares. Su recelo no parece del todo exagerado, vistas algunas polémicas recientes, pero por mi parte querría dejar claro que me sitúo en otro ámbito de preocupaciones y propuestas. Por ello, en lo que sigue, quiero centrar el diálogo en clarificar las posturas I y II (que, a grandes rasgos, corresponden con la de Camacho y la mía, y que podemos denominar “moderna” y “radical”).

4. Alternativa “radical” a la lectura “moderna”

A continuación, intento aclarar algunas diferencias de planteamiento entre la postura “moderna”, que me parece dominante en el discurso teológico, y la alternativa que yo propongo (una postura meta-moderna, que, al ser radical, es también verdaderamente *alternativa*). Analizaré tres elementos.

En primer lugar, la cuestión del *dualismo*. La postura “moderna”, aunque de un modo implícito, acaba aceptando el dualismo moderno de la mentalidad liberal occidental. Formulado en términos de Weber, es el dualismo entre hechos y valores. Con este esquema, se considera por ejemplo que el capitalismo de mercado es simplemente un hecho, ante el que la religión sólo podrá aportar valores (bien sea en la interpretación neoconservadora para justificarlo y reforzarlo, bien sea en posiciones más críticas para humanizarlo o suavizarlo). Ahora bien, este planteamiento impide que la Iglesia genere cualquier alternativa, porque de entrada acepta una “realidad” ya constituida como hechos dados.

Por el contrario, la visión unificada o integral que propongo hablará de virtudes, más que de valores. Las virtudes son fuerzas operativas que se encarnan en prácticas y hábitos compartidos. Al hacerlo, configuran una realidad alternativa. Por ejemplo, las obras de misericordia no son “sólo” un modo alternativo de actuar, sino que generan un modelo antropológico

³ IZUZQUIZA, D., (2004), “Una inculturación contracultural. Meditación ante el Misterio de la Navidad”, *Sal Terrae*, diciembre de 2004, pp. 931-943.

alternativo de vida y relaciones (que no son sólo valores, sino distintas realidades, configuraciones y estructuras sociales).

En segundo lugar, la noción de *Cuerpo de Cristo*, que presenta dificultades a Ildefonso Camacho. Si se mantiene una mentalidad dualista, no parece que el término pueda ser útil para una eclesiología contemporánea. Pero si, siguiendo a de Lubac y la tradición de, al menos, los primeros diez siglos del cristianismo, se asume la unidad inseparable del cuerpo real y cuerpo místico, de la eucaristía y de la Iglesia, de lo espiritual y lo material, entonces la propuesta no puede quedar relegada a una mera cuestión interna o espiritualista, sino que necesariamente tiene implicaciones públicas ineludibles. En el Cuerpo de Cristo se plasman prácticas compartidas que hacen visible una nueva realidad (*alternativa*). Hablo de hábitos y prácticas “compartidas”, porque el Cuerpo impide una visión individualista. La Iglesia, pues, no se limita a predicar valores a una realidad ya constituida (eso sería un retoque superficial) sino que genera una verdadera alternativa de prácticas, relaciones y estructuras diferentes a las del sistema dominante. Una alternativa humilde, y no prepotente ni impositiva, pero una alternativa visible y real. Parafraseando el evangelio de Juan, podemos decir que la Iglesia está llamada a “estar en el mundo, sin ser del sistema”.

Con todo, la pregunta de Camacho sigue en pie: ¿estoy identificando injustificadamente Iglesia, sociedad y Reino de Dios? Creo honestamente que no. La Iglesia no es el Reino, sino servidora del Reino. El Cuerpo de Cristo no alcanza la plenitud sino al final de los tiempos, pero entre tanto debe ser signo visible de su presencia en el mundo. La Iglesia no absorbe en sí toda la sociedad, pero tampoco es un mero “espacio místico” sin visibilidad social. Es un *cuerpo*, un espacio social que hace presente (de manera humilde y limitada) la realidad del Reino en nuestro mundo. Es, como recuerda Camacho, un sacramento, es decir, un signo e instrumento visible y eficaz de la presencia de Dios en el mundo. La metáfora del *cuerpo* expresa bien que hablamos de un signo visible, socialmente articulado.

En tercer lugar, este planteamiento permite profundizar en las relaciones *fe-justicia*, o formulado en negativo, entre incredulidad e injusticia. Es decir, cuando mi propuesta afirma la necesidad de reforzar la identidad cristiana, no me refiero a una “fe” espiritualista, sino precisamente a lo que considero el potencial más potente contra la injusticia. Si se lee desde el dualismo moderno, parece que fe y justicia son dos asuntos separados; la caricatura sería entonces que para comprometerse con la realidad, habría que esco-

rarse al polo de la justicia, casi olvidando la fe; o que al afirmar la fe, nos olvidamos de luchar por la justicia. Pero desde una visión unitaria e integral, caemos en la cuenta de la íntima conexión entre fe y justicia, e igualmente entre increencia e injusticia. Es absurdo, por tanto, oponer la preocupación por el secularismo y la preocupación por la justicia. Cuando mi propuesta enfatiza el aspecto eclesial, no estoy proponiendo un aislamiento intimista, sino precisamente apuesto por constituir un sujeto público (eclesial) que pueda plantear alternativas al injusto sistema que nos domina.

5. Consecuencias políticas

Dice Ildefonso Camacho que los ejemplos que analizo en mi artículo se caracterizan por la ausencia de compromiso y sólo aportan alternativas *dentro* del sistema. A lo más, se trata de modos alternativos de actuar, pero que no llegan a constituir un sistema alternativo. Evidentemente, nuestra situación histórica nos plantea al mismo tiempo el reto (necesidad y gran dificultad) de encontrar una *alternativa* global al capitalismo dominante. Por mi parte, creo que la vía de solución es más antropológica que técnica: se encontrará más en los “modos alternativos de actuar” (que Camacho parece desestimar como insuficientes en la p.674) que en los sistemas organizativos como tales.

Junto con Juan Antonio Guerrero, he desarrollado esta idea en el libro *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra* (Sal Terrae, Santander 2004) en el que intentamos mostrar la necesidad y la posibilidad de una cosmovisión antropológica diferente, que por tanto es radicalmente *alternativa*. Allí utilizamos la imagen del petrolero como símbolo del sistema dominante y de los vigías como muestra de las alternativas parciales; nuestra propuesta apunta a la necesidad de descubrir, recrear y habitar en otra “tierra firme”, un mundo común en el que nadie sobre. A esto mismo me refiero, en clave teológica, con la imagen del Cuerpo de Cristo.

También desde aquí se entenderá mejor mi alusión al *anarquismo*, que resulta llamativa a Camacho (y posiblemente a otros lectores). El punto que quiero destacar es precisamente el de la definición del espacio público. La tradición anarquista es alternativa precisamente porque se niega a aceptar que el sistema dominante defina el marco de actuación política (el “Estado”). Si consideramos las tres corrientes principales de la izquierda (comunista, socialdemócrata, anarquista), vemos que las dos primeras asumen el sis-

tema dominante como marco general y su lógica es la toma de ese mismo poder estatal (revolucionario en el primer caso, reformista en el segundo). La posición anarquista, desde esta óptica, es la única verdaderamente *alternativa* porque aspira a una nueva realidad, no definida por los parámetros del sistema. Obviamente, mis puntos de contacto con el anarquismo no van mucho más allá de esto, pues las divergencias son notables.

La agudeza de Ildefonso Camacho y su pericia como experto en doctrina social de la Iglesia le hacen ver las ambigüedades de mi alusión al *socialismo*, muy poco matizada tal como aparece en el artículo. Por supuesto, no pretendo decir que el Reino de Dios se identifique con un modelo político o económico de corte socialista (a veces, algunas descripciones de la Nicaragua sandinista o de la Suecia socialdemócrata parecieron dar esa impresión). Mi propuesta no pretende ser de tipo técnico ni detallada, sino más bien sugerente, en línea con la “imaginación de la caridad” que Juan Pablo II pide en la encíclica *Novo millennio innovente*, n. 50. Por eso hablé de socialismo no-violento, o de lo que John Milbank ha llamado “socialismo del don o de la gracia en un espacio complejo”. Me parece central la noción de participación, subrayada por la doctrina social de la Iglesia, y creo que es importante desarrollarla con imaginación en todos los niveles. Pienso en propuestas e iniciativas como la economía participativa o *parecon* (Michel Albert), economía de comunión (*focolares*), economía popular (Luis Razeto), renta básica ciudadana, las iniciativas de economía al servicio de las personas, democracia económica (Schweickart), o los presupuestos participativos iniciados en Porto Alegre. Pero no me siento atado a ninguna propuesta concreta, y pretendo usarlas todas ellas con libertad (como el que usa la electricidad, el teléfono o internet).

Mi propuesta, en todo caso, subraya la importancia vital de desarrollar comunitariamente la imaginación, precisamente para ir generando alternativas. Quiero insistir en ello aunque quizá el tema del socialismo sea un ejemplo confuso, demasiado cargado ideológicamente. Permítaseme, por tanto, poner otro ejemplo, el de las cárceles. Supongamos que estamos de acuerdo en que el sistema penitenciario es injusto, violento, masificado, punitivo y no rehabilitador. La cuestión es, ¿debemos buscar soluciones técnicas a ello? Por supuesto: no es lo mismo un enfoque que otro, unas leyes o reglamentos que otros, unas prácticas que otras. Pero me parece que es ingenuo pretender que el sistema carcelario pueda ofrecer un marco adecuado para resolver las cuestiones de fondo (al menos desde la óptica cristiana). ¿Debemos entonces protestar por el sistema penitenciario? Creo

que es algo importante y necesario, pero no suficiente. La verdadera cuestión es ¿quién, cómo y dónde se generan alternativas al sistema carcelario? ¿Cómo pasar de un modelo de justicia punitiva, centrado en la ley y la represión, a otro de justicia restaurativa, centrado en las personas? Sinceramente, no creo que podamos avanzar mucho si permitimos que el Estado, que tiene el monopolio de la violencia, sea quien controle el marco de resolución de nuestros conflictos. La Iglesia podría y debería poner su imaginación y sus prácticas al servicio de un modelo alternativo de transformación no-violenta de los conflictos. Quizá en un segundo momento puedan (y deban) tener reflejo en la ordenamiento jurídico estatal, pero no creo sensato esperar que sea el Estado quien genere las alternativas.

6. ¿Y la teología de la liberación?

En el artículo que dio origen a este diálogo, el tema central era una relectura de la teología de la liberación. La conversación con Ildelfonso Camacho nos ha llevado por otros derroteros, más centrados en las relaciones Iglesia-sociedad en el contexto español y europeo. Pero no quiero dejar pasar la ocasión de señalar brevemente que la postura que mantengo coincide con algunas líneas de reflexión dentro de la teología de la liberación latinoamericana del momento.

Por ejemplo, Pablo Richard ha afirmado recientemente que la teología de la liberación “ha radicalizado a nivel global una espiritualidad de *resistencia* cultural, ética y espiritual al interior del sistema actual”⁴ y que “es hora de mostrar claramente la *diferencia* y recuperar nuestra capacidad profética, ética y espiritual liberadora”⁵. Por su parte, Pedro Trigo (que me parece uno de los teólogos de la liberación más honestos y rigurosos del momento) subraya la necesidad de continuar un encarnación solidaria y *kenótica* en el mundo de los pobres, pues sólo así la Iglesia se puede constituir como verdadero sujeto evangelizador, comunidad alternativa pero no sectaria ni elicitista⁶.

⁴ “Qué se mueve hoy en la Teología de la Liberación”: *Sal Terrae* 92 (septiembre 2004) 653–661; aquí, p. 659.

⁵ *Ibid.*, p. 661. Los subrayados son míos.

⁶ Véanse sus artículos “La base en las comunidades eclesiales de base”: *Revista Latinoamericana de Teología* 53 (2001) 153–179, y “Perfil del sujeto evangelizador de la gran ciudad. El caso latinoamericano (II)”: *Revista Latinoamericana de Teología* 57 (2002) 253–279.

7. Conclusión

Este comentario, y todo el diálogo con Ildefonso Camacho, ha pretendido contribuir a aclarar las relaciones entre la Iglesia y la sociedad en el mundo contemporáneo, centrándose en el contexto europeo, pero retomando el impulso liberador inherente a la fe cristiana. He querido exponer una postura eclesial que permita generar y plantear una alternativa radical al injusto sistema dominante. Esto supone, en mi opinión, la necesidad de considerar a la Iglesia como un sujeto diferenciado (no excluyente, sectario ni impositivo) en sus prácticas, vínculos, relaciones, identidad y estructuras: un espacio social visible y articulado que encarne el Reino con imaginación creativa. En definitiva, creo que la Iglesia está llamada a ser sal de la tierra, fermento en la masa, alternativa al sistema. Pero si la sal se vuelve sosa, o la alternativa se identifica con el sistema, no sirve más que para echarla al suelo y que la pisoteen los viandantes.