

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



I G L E S I A Y E C U M E N E

¿CRISTIANISMO EN CRISIS?

Jon Sobrino y Felix Wilfred (eds.)

311

JUNIO 2005

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



311

JUNIO • 2005

¿CRISTIANISMO EN CRISIS?

Jon Sobrino y Felix Wilfred (eds.)

I G L E S I A Y E C U M E N E



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra) España

2005

CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

Dr. Jan Peters, S.J. - Presidente	Nimega-Países Bajos
Paul Vos - Tesorero	Nimega-Países Bajos
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Felix Wilfred	Madrás-India

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Christophe Boueux, O.P.	Lyon-Francia
Hille Haker	Francfort-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Solange Lefebvre	Montreal, Canadá
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Eloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Stichting CONCILIIUM
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen
Correo electrónico: Concilium@theo.ru.nl
www.concilium.org



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

Marcella Althaus-Reid
Christophe Boureux
Felisa Elizondo
Claude Geffré
Rosino Gibellini
Alberto Melloni
David Power



CONTENIDO

¿CRISTIANISMO EN CRISIS?

Jon Sobrino y Felix Wilfred: *Editorial* 7

1. Análisis de la crisis del cristianismo

1.1. Claude Geffré: *La crisis de identidad cristiana en la época del pluralismo religioso* 17

1.2. Felix Wilfred: *El cristianismo, entre la decadencia y el resurgimiento* 31

1.3. José Ignacio González Faus: *Crisis de credibilidad en el cristianismo. España como síntoma* 43

1.4. Juergen Manemann: *La permanencia de lo teológico-político. Oportunidades y peligros para el cristianismo en la actual crisis de la democracia* 53

2. La crisis en contexto

2.1. Martha Zechmeister: *¿Crisis del cristianismo, crisis de Europa?* 67

2.2. Adolfo Nicolás: *El cristianismo en crisis: Asia* 73

2.3. Peter Kanyandago: *Las Iglesias africanas y la crisis del cristianismo* 81

2.4. Joan Chittister: *La crisis tras la aparente normalidad* .. 87

2.5. Eduardo de la Serna: *Crisis del cristianismo en América Latina* 97

3. *Aprender del pasado*

- 3.1. Néstor O. Míguez: *Crisis en el pueblo de Dios en tiempos bíblicos. ¿Lecciones para hoy?* 105
- 3.2. José Comblin: *Experiencias de crisis en la historia del cristianismo* 113
- 3.3. Elizabeth A. Johnson: *Un fuego enciende otro: las crisis y el liderazgo de los santos y las santas* 125

4. *Oportunidades para el cristianismo: De cara al futuro*

- 4.1. Jon Sobrino: *Crisis y Dios* 137
- 4.2. F. Javier Vitoria Cormenzana: *Alentados por los rumores de un silencio tenue* 147
- 4.3. Pedro Casaldáliga: *Del desencanto inmediateista a la utopía esperanzada* 155

EDITORIAL

La cantidad de efusión espontánea de amor y afecto por el difunto papa Juan Pablo II, procedente de todos los rincones del mundo y de todas las profesiones y condiciones sociales y confesiones religiosas, es un testimonio de la presencia, potencial e influencia del cristianismo en el mundo gracias a su jefatura. La ocasión hizo que muchos se dieran cuenta de la aportación que el cristianismo podría hacer a la humanidad si recurriera a su rica herencia. Además, si consideramos el cristianismo en diferentes partes del mundo, especialmente en el mundo en vías de desarrollo (Asia, África, América Latina, Oceanía), no podemos sino quedar admirados de la capacidad humanizadora del cristianismo en virtud de una reciente comprensión de su evangelización como misión liberadora. Si abrimos la perspectiva, observamos que la religión como tal está resurgiendo en todas partes –salvo quizá en Occidente–. ¿Qué sentido tiene, entonces, hablar de crisis en el cristianismo? ¿Estamos ante una paradoja?

El hecho es, sin embargo, que, pese a todos estos datos, al cristianismo le ha pillado de improviso una crisis profunda que se ha hecho absolutamente evidente en las naciones otrora cristianas de Occidente, pero que también tiene sus manifestaciones en otras partes del mundo.

I

Empecemos el análisis diciendo que en un mundo que se está convirtiendo en un mundo “diferente”, en “otro mundo”, la crisis es

inevitable. No es algo de lo que haya que lamentarse, porque para cualquier persona, institución o grupo la crisis es un signo de vitalidad inserto en el proceso de hacerse nuevo y diferente. De hecho, la ausencia de crisis sólo podría significar que el cristianismo no se había visto afectado por el encuentro con el “otro”, con el diferente. Pues, cuando hay apertura de espíritu, el encuentro con el otro, con el nuevo, el diferente, desencadena una crisis. No debemos tener miedo a tal crisis salvadora y liberadora. Al contrario, lo que sería funesto, signo de decadencia y de muerte, sería la ausencia de crisis. Y todavía peor es no reconocer la existencia de la crisis. ¡Fingir que no hay crisis y que todo es “normal” tan sólo puede recordarnos a la proverbial avestruz que entierra la cabeza en la arena y se engaña a sí misma pensando que el mundo no existe! Por utilizar un lenguaje religioso, significaría negarse a situarnos frente al misterio de un Dios de lo Nuevo, que no puede ser manipulado, de un Espíritu que sopla donde quiere. Sería arrogancia decidir por nuestra cuenta lo que va a salvarnos. Más aún, sería una radical falta de confianza en los métodos de Dios para salvar al género humano.

La crisis no es algo específico del cristianismo. Pese al importante progreso tecnológico y científico alcanzado en nuestra época y pregonado a los cuatro vientos en todo el mundo por los medios de comunicación, la experiencia más básica es, en efecto, que nuestro mundo está en profunda crisis, como nunca antes en la historia de la humanidad. No hay mentiras ni autocomplacencia cínica suficientes para poder tapar esta verdad. Las manifestaciones externas de desarrollo tecnológico y la mayor capacidad de la humanidad hoy en día para controlar la naturaleza no pueden ocultar la difícil situación en la que está atascada la humanidad. Estamos viviendo una crisis de la condición humana, de cómo relacionar de manera solidaria a más de seis mil millones de personas como miembros de una *familia*, no como miembros de una *especie* que luchan entre sí de manera darwinista. En el fondo, la crisis que envuelve nuestro mundo se podría formular como una situación de realidades contrapuestas –humanidad e inhumanidad, solidaridad compasiva e indiferencia insensible–. La solución a esta crisis entraña compromiso, tomar partido en la lucha de la verdad contra la mentira, de la justicia contra la injusticia, de la vida contra la muerte.

Cualquier análisis y perspectiva de un cristianismo en crisis se ha de situar dentro de este marco más amplio de *un mundo en crisis*. Por esa razón podemos decir que la primera cuestión relativa a la crisis en el cristianismo es si éste se encarna o no en este mundo y lo pone en crisis según el Evangelio. La crisis que el cristianismo está atrave-

sando se podría interpretar, bien como una senda hacia un nuevo descubrimiento y experiencia del Evangelio en virtud de la lectura de los “signos de los tiempos”, bien como una senda de deterioro y decadencia en virtud de un aislamiento voluntario respecto al mundo.

a) Para interpretar la crisis en el sentido positivo de que entraña oportunidades para revivir hoy el Evangelio en muy diferentes contextos de nuestro mundo (o en el sentido negativo de que exige enterrar el Evangelio), necesitamos deshacernos del pensamiento cuantitativo y acostumbrarnos a pensar desde un punto de vista cualitativo. En principio, la fe cristiana no es cuestión de cantidad (número de miembros, de instituciones, de cargos curiales o del número de personas elevadas a la categoría de santos), ni su éxito radica en las conversiones masivas, aunque es innegable que en estos últimos tiempos la Iglesia ha dado esa imagen.

El cristianismo, fiel a sus raíces en el Evangelio, es cuestión de calidad. De ahí que la crisis no se deba ver considerando la gente que abandona la Iglesia en el mundo occidental ni el número de personas que la Iglesia no consigue traer a su redil en el mundo en vías de desarrollo. Estas realidades cuantitativas no nos dan la verdadera imagen de la crisis sobre la que es necesario reflexionar en un plano más hondo. Esto no significa que un análisis cuantitativo no sea oportuno; lo es, pero sólo en la medida en que pone de manifiesto si la calidad del cristianismo está mejorando o deteriorándose.

b) Se debe tener presente que la definición misma de crisis depende de nuestra subjetividad. La palabra “crisis” puede, pues, ser ambigua, y permite interpretaciones según la orientación, la opción y las decisiones propias de cada cual. En toda comprensión de la crisis, en todo análisis y reacción ante ella, existe *una perspectiva*. Por ejemplo, a un sector dentro de la Iglesia puede parecerle que hay crisis porque ésta ya no es la misma vieja Iglesia que uno amaba, con sus prácticas y liturgias tradicionales, con su modalidad de gobierno y valores, con su profesión de “ortodoxia”, etc. Ésta no es la “crisis” que se va a tratar en este número de *Concilium*. Históricamente, esta comprensión concreta de la crisis tiene que ver con la pérdida del poder social de la Iglesia y sus instituciones, con el menoscabo de su autoridad y de sus símbolos tradicionales.

c) En los tiempos modernos la crisis se vio en el hecho de que el cristianismo no había sido capaz de responder a un “mundo mayor de edad”. En esta valoración hay mucho de verdad. El cristianismo empezó a ser abandonado por los intelectuales. En torno al Vaticano II

surgió un nuevo tipo de pensamiento teológico que permitió la supervivencia del cristianismo, y algunos tuvieron una nueva experiencia de cómo vivir su fe, *etsi Deus non daretur*. Quizá podamos decir que en principio este tipo de crisis quedó superado.

Pero al mirar atrás parece que tal crisis suponía que el mundo adulto es aquel que actúa tomando como punto de referencia la razón humana ilustrada. Pero en realidad el mundo no llega a la mayoría de edad sólo mediante el ejercicio de la razón crítica; también requiere la fuerza de la razón moral. Esto quedó claro en la confrontación con un mundo de pobreza y opresión, y hoy en día está quedando aún más claro en el mundo de la abundancia.

Es necesario señalar que actualmente el problema se está trocando en una crisis del cristianismo relativa a la capacidad de éste para responder a las *exigencias de la razón moral*. La pobreza, la injusticia y la opresión van contra la razón moral. En este punto está el quid de la crisis de nuestro mundo. Es preciso entrar en un estudio y un análisis de la crisis que se ha puesto en marcha debido a la falta de una respuesta satisfactoria a esta situación nueva en la que se encuentra gran parte de la humanidad.

d) Hoy en día, el ejercicio de la razón moral exige además una respuesta satisfactoria a la pluralidad de las tradiciones religiosas. Lo que ha sumido al cristianismo en la crisis no es la diversidad religiosa, sino *el no responder a la diversidad*. Esto es verdad al menos en lo que se refiere a Asia, pero también se está experimentando cada vez más en otras partes del mundo.

II

Mencionemos muy brevemente las raíces de la crisis que son internas al cristianismo. Podemos determinar dos básicas. Una es la manera en que la Iglesia, más concretamente la Iglesia institucional, se percibe hoy en día como sacramento de Cristo, como el cuerpo de Cristo en la historia. La otra es la realidad de Dios, no la de cualquier Dios, sino la del Dios de la fe cristiana.

a) En el ámbito de lo concreto nos enfrentamos a situaciones de crisis provocadas por la modalidad de gobierno utilizada en la Iglesia, especialmente en la Iglesia católica. La crisis está provocada también por la marginación de las mujeres, por el menoscabo de la credibilidad debido al abismo existente entre lo que la Iglesia institucional y sus estructuras afirman ser y lo que de hecho practican, por no

hablar de los numerosos escándalos en los que se han visto envueltos ministros suyos. La crisis está también provocada por la disensión interna y los conflictos dentro del cristianismo.

A la hora de expresarse, la crisis puede adoptar la forma de oposición y resistencia. Cuando esto sucede hay esperanza de salvar la situación, porque básicamente existe un profundo interés por los ideales que el cristianismo representa. Pero la crisis adopta su peor forma cuando se dan una indiferencia y una apatía totales. Por desgracia, el cristianismo parece haber alcanzado este estadio, al menos en Occidente. Si analizamos concretamente la situación en la Iglesia católica tras el Vaticano II, se podría calificar de situación de crisis. Sin embargo, fue una situación vibrante de lucha en favor de unas reformas, una descentralización y reestructuración, etc. Pero la crisis se ha ahondado, y lo que hoy en día encontramos es cierto desencanto con el cristianismo, desencanto que quizá sea más profundo en Europa, pero no está ausente en otras partes del mundo.

b) La crisis principal, sin embargo, tiene que ver con Dios y con su Hijo Jesucristo. Para el cristianismo, para las Iglesias y para cada creyente, ésta es una crisis en más de un sentido.

En Occidente no se da simplemente una crisis del cristianismo o de la religión; en realidad se trata de una “crisis de Dios”. La realidad es bien conocida: gran número de personas ha dejado de creer en Dios. Para la Iglesia, la pregunta inquietante es: ¿cómo puede ayudar a una sociedad en “crisis de Dios” el cristianismo cuando él mismo está en crisis? La incapacidad para resolver esta crisis primordial acerca de Dios pone a la Iglesia en una crisis profunda –no porque se sienta desalentada de una manera pelagiana, sino porque se siente impotente para comunicar la Buena Nueva de Dios–. Ésta es una cuestión muy crucial que convierte el tema del presente número de *Concilium* en extremadamente importante. Si la Iglesia –por diferentes razones– no puede ayudar a los seres humanos de manera humilde a encontrar a Dios, está en crisis. Y, por supuesto, existe la aterradora posibilidad de que las palabras de la Escritura se puedan decir con verdad de la Iglesia: “Por vuestra culpa el nombre de Dios es ultrajado entre los paganos” (Rom 2,24; Is 52,5).

Pero la crisis y Dios están también relacionados de otra manera que es aún más fundamental. El Dios en el que la Iglesia cree es un Dios de los pobres. Estamos ante un Dios hecho carne (*sarx*) en la debilidad de la condición humana. Si tomamos en serio la *kénosis* de Dios, como nos enseña el Nuevo Testamento, se nos pide que creamos en un Dios que es compasivo y enteramente solidario con nosotros, pero también débil y sin defensa. Se nos pide que seamos “por-

tadores de este Dios” en la historia. Por tanto, la fe cristiana no es, evidentemente, buena nueva a menos que creamos en este Dios que se vacía de sí mismo y que nos pone en crisis a nosotros, a la Iglesia y al mundo. En este sentido, la crisis de Dios es una crisis salvadora.

III

Pasamos a comentar brevemente los artículos del presente número. Aunque están escritos desde diferentes perspectivas, los análisis e interpretaciones que hacen de la crisis convergen de algún modo.

El desencanto con el cristianismo y la crisis de éste tienen que ver con su identidad, su credibilidad, su aplicabilidad interpretativa y con el intento de sustituir el Evangelio por el poder. Para un número cada vez mayor de personas, el simbolismo, rituales y prácticas tradicionales del cristianismo significan poco en sus vidas diarias. La pléthora de documentos eclesiásticos procedentes de Roma y de otros centros parecen caer en oídos sordos. Para otros, la Iglesia está en crisis debido a prioridades torcidas, como por ejemplo cuando pretende defender sus intereses institucionales y a sus ministros a costa de niños y de otras víctimas, socavando así su propia autoridad moral.

Los artículos de la primera parte se centran en las razones de la crisis. Ésta tiene que ver con el exagerado apego del cristianismo a la tradición, que le hace incapaz de aceptar realidades y experiencias nuevas de un mundo con múltiples tradiciones religiosas (C. Geffré); con su infidelidad al Vaticano II (J. I. González Faus); con su abandono de la *memoria passionis* y su olvido de los desprovistos de poder (J. Manemann); con su dogmatismo e intolerancia (F. Wilfred).

La segunda parte estudia la crisis atendiendo a las diferentes regiones geográficas. En Europa, la crisis procede del abandono de la compasión y de la transformación de la fe en un asunto privado. En su artículo, Zechmeister señala la ausencia de cualquier referencia a las raíces judeocristianas en la Constitución de la Unión Europea, y reflexiona críticamente sobre el cristianismo en relación con la Europa actual del secularismo y la privatización. Según ella, como el Auschwitz del pasado, el capitalismo liberal de hoy que produce cada vez más víctimas ha convertido la crisis de Europa en la del cristianismo también. La valentía profética cristiana en Europa entrañaría señalar y denunciar los ídolos que sostienen el mercado y continúan creando víctimas, y esto se debe hacer en un lenguaje que todo el mundo entienda. De este modo tendremos un cristianismo políticamente

oportuno en Europa. En Asia, la Iglesia todavía necesita ser bautizada en la pobreza, las religiones y culturas de ese continente (Adolfo Nicolás). En África persiste aún la crisis iniciada ya en los comienzos, a saber, la conexión entre colonización y evangelización (P. Kanyandago). En Norteamérica, la situación de la Iglesia ha cambiado espectacularmente, pero la Iglesia todavía transmite la sensación de “normalidad” (J. Chittister). En Sudamérica, la Iglesia, que hasta ahora era un importante punto de referencia para la sociedad, está empezando a resultar carente de actualidad en medio de una crisis de espiritualidad y esperanza (E. de la Serna).

En la tercera parte se reflexiona sobre algunas situaciones paradigmáticas de crisis que se han dado a lo largo de la historia. En el Antiguo Testamento observamos cómo la crisis fue provocada por la institución de la monarquía. El Nuevo Testamento nos presenta la crisis que entraña creer en un mesías judío para convertirse en un pueblo universal y la crisis provocada en las comunidades cristianas por el retraso de la parusía (N. O. Míguez). Los momentos decisivos de la historia cristiana se podrían entender como tiempos de crisis; ejemplo de ello son las guerras contra el islam, en el exterior, que supusieron utilizar la violencia como algo normal y adoptar formas políticas de religión, poder y dominación (J. Comblin). Por otro lado, observamos también el liderazgo ofrecido por los santos y las santas en tiempos de crisis (E. Johnson).

En la cuarta parte, la reflexión sobre la crisis se ahonda desde la perspectiva de Dios (J. Sobrino). La última palabra es de esperanza: las historias de salvación, en las que sigue presente el gozo de Dios (F. J. Vitoria). Cierra el número Pedro Casaldáliga: la crisis es Pascua, transición de un desencanto momentáneo a una utopía con esperanza. Se nos dice que el ideograma chino utilizado para escribir “crisis” significa tanto peligro como oportunidad. Los cristianos encontramos inspiración en las Escrituras y en la historia para afrontar la crisis y avanzar hacia el futuro con esperanza. Lo importante es vivir la crisis con esperanza.

El presente número de *Concilium* es una invitación a superar el pragmatismo miope y a pasar a una utopía en la cual los seres humanos se definen desde la esperanza. Para superar la crisis que afecta a la Iglesia y al cristianismo, el punto de referencia teológico, la inspiración y el principio rector debe ser un cristianismo en cuyo núcleo histórico se encuentre la crisis provocada por el Dios que se vacía de sí mismo y se encuentra con la humanidad. ¿Acaso no es el misterio de la Pascua precisamente un misterio de experiencia de crisis y de superación de ésta en virtud de una esperanza sobreabundante?

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

1. ANÁLISIS DE LA CRISIS DEL CRISTIANISMO

LA CRISIS DE IDENTIDAD CRISTIANA EN LA ÉPOCA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Resulta algo paradójico hablar de la crisis del cristianismo en el momento mismo en que los observadores más neutrales constatan que desde el último cuarto del siglo XX se asiste por doquier, salvo en Europa occidental, a una revitalización de la religión... Esto no es sólo verdad del islam, que conquista nuevos adeptos en África y en Asia. También lo es de cierto cristianismo. En el momento mismo en que se deplora un verdadero deterioro de las antiguas cristiandades en diversos países de Europa occidental, es preciso contar con el éxito creciente de las nuevas Iglesias evangélicas no sólo en América del Norte y en América Latina, sino también en África y en Asia.

Dicho esto, ¿cómo negar una crisis de credibilidad del mensaje cristiano tal como lo proponen y viven las Iglesias oficiales, en particular la Iglesia católica? En cierto sentido, la palabra “crisis” está ins-

* CLAUDE GEFFRÉ, teólogo dominico, ha enseñado en las Facultades dominicas del Saulchoir (Francia), de las que fue rector de 1965 a 1968. Nombrado profesor ordinario en la Facultad de teología del Instituto católico de París, ha enseñado durante largo tiempo teología fundamental, hermenéutica teológica y teología de las religiones. Profesor honorario del Instituto católico de París desde 1996, pasó a ser Director de la Escuela bíblica y arqueológica francesa de Jerusalén. Sigue siendo director de la colección “Cogitatio Fidei” de las Éditions du Cerf de París.

Entre sus últimas obras, se deben citar: *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^{ème} siècle?*, Albin Michel, París 1999; *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Éditions du Cerf, París 2001.

Dirección: 143, Bd Raspail, 75006 París (Francia). Correo electrónico: clgeffre@free.fr

crita en el destino mismo del cristianismo en la medida en que éste apela a una lógica distinta de la que resulta más inmediatamente accesible a la mayoría de las personas. Pero todo estriba en saber si lo extraño del mensaje cristiano se debe a la paradoja del Evangelio de la salvación o al fracaso de su traducción a los lenguajes, y por tanto a las culturas, más actuales de nuestros contemporáneos. En diversos signos percibimos un malestar que no se limita solamente a la común mediocridad de las voluntades humanas. Más que la palabra "crisis", para designar la experiencia de muchos de nosotros en lo que respecta a las grandes verdades del cristianismo resulta más adecuada la palabra "desencanto". Desencanto con respecto a un discurso demasiado seguro de sí y a una promesa incumplida. ¿Cómo seguir hablando de identidad cristiana cuando sobre todo se tiene una experiencia de tiempo muerto, de cierta afasia, pese a que se sigue abrigando una secreta esperanza?

Hablar de crisis del cristianismo no tiene sentido más que si se toman en serio los nuevos retos de nuestra experiencia histórica en este comienzo del tercer milenio. Diversos artículos del presente número intentan avanzar en el diagnóstico de esta crisis. Aun cuando todo está íntimamente relacionado, parece que se pueden destacar tres factores principales que socavan la credibilidad de la religión cristiana. En primer lugar se da el contraste entre la frescura inalterada del mensaje evangélico y la pesadez de la institución eclesial. Esto no es nuevo, pero, sobre todo en el interior de la Iglesia católica, esta distancia se percibe con una agudeza aún mayor debido a que el Vaticano II había generado la expectativa de una renovación real en el gobierno de la Iglesia. En segundo lugar, ante las dramáticas urgencias del mundo contemporáneo bajo el signo de una mundialización asocial y de una creciente amenaza relativa al porvenir mismo de la especie humana, el mensaje cristiano parece verificar la ruptura entre el *decir* y el *hacer*, ruptura que es el destino más común de todas las ideologías, sean religiosas o no. Finalmente, todas las Iglesias deben afrontar el reto de un pluralismo religioso casi insuperable. En muchos sentidos es para el pensamiento cristiano un reto más temible que el ateísmo o la indiferencia religiosa. Pone directamente en tela de juicio nuestra comprensión de la identidad cristiana en su pretensión de unicidad y de universalidad.

En las páginas que siguen me propongo tomar la medida del reto que la pluralidad de los otros credos religiosos supone para la singularidad de la fe cristiana. Comenzaremos recordando la repercusión del fenómeno masivo de la mundialización sobre las diferentes identidades religiosas. Habrá que decir por qué el nuevo paradigma del

pluralismo religioso choca de frente con nuestras representaciones tradicionales de la identidad cristiana. Pero toda crisis comporta su parte de oportunidad. El reto del pluralismo religioso nos invita a una nueva inteligencia del cristianismo como religión del Evangelio.

La nueva escena de lo religioso

Es evidente que la mundialización como fenómeno planetario de comunicación no hace sino acrecentar la conciencia del pluralismo religioso. Pero conviene distinguir entre la pluralidad de los nuevos movimientos religiosos y el pluralismo de las grandes religiones históricas.

Las nuevas religiosidades

Sobre todo en Occidente se asiste a la proliferación de nuevas religiosidades que reclutan continuamente nuevos adeptos y que no hay que confundir con las sectas propiamente dichas. Su éxito está ligado directamente a la mundialización. El rasgo dominante de estos nuevos movimientos religiosos es la tendencia al sincretismo. Es el caso, en concreto, de esa “nebulosa místico-esotérica” llamada *Nueva Era*, que no teme tomar préstamos no sólo de las tradiciones de Oriente y de las tradiciones esotéricas de Occidente, sino también de la parapsicología, el espiritismo y las técnicas bioenergéticas y macrobióticas de la medicina moderna. Esta inclinación por lo religioso en todos sus estados coincide con el descrédito de las ideologías y de las utopías; y la profunda incultura religiosa de nuestros contemporáneos favorece un trabajo casero a menudo sorprendente de conexión entre creencias desvinculadas de sus lugares de origen. Dichas creencias son tan *fluidas* que pueden coexistir o incluso fusionarse sin preocupación alguna por su incompatibilidad. Uno está tentado de retomar la feliz fórmula de la socióloga británica Grace Davie: *believing without belonging*.

El éxito de esta pluralidad de corrientes sincretistas de inspiración neo-pagana, sobre todo en Europa occidental y en Québec, coincide con la pérdida de credibilidad, si no del mensaje evangélico, sí al menos de las Iglesias oficiales. Frente a las decepciones de una modernidad bajo el signo de la secularización y de una racionalidad puramente técnica, se percibe una aspiración confusa a encontrar más allá de todas las fragmentaciones una unidad primordial entre el hombre, el universo y Dios. Aun cuando esto provenga de una profunda ignorancia de su tradición, sobre todo mística, ciertamente es

preciso reconocer que el cristianismo más extendido responde mal a las aspiraciones de nuestros contemporáneos en busca de una especie de reencantamiento del mundo, del hombre y de Dios. Sobre todo en su tradición latina, es lícito preguntarse si el cristianismo, por una especie de rivalidad mimética cada vez más triunfante, no ha contribuido a cierta domesticación de la dimensión misteriosa del cosmos, del hombre y de Dios.

La vitalidad de las religiones no cristianas

El cristianismo sigue siendo la primera religión del mundo, con más de dos mil millones de fieles. Pero el islam cuenta ya con más de mil millones de creyentes, y, más allá del islam árabe-musulmán, el islam africano y el islam asiático no cesan de conquistar nuevos territorios. Así mismo, religiones como el hinduismo y el budismo mantienen su influencia sobre millones de asiáticos. No sólo coexisten armoniosamente con la modernidad técnica, sino que reclutan adeptos muy numerosos en Europa y en América del Norte. Debido al hecho de la mundialización, de la rapidez de las comunicaciones y de las grandes corrientes migratorias, las religiones no cristianas son conocidas cada vez mejor y se ha adquirido una conciencia mucho más viva de la relatividad histórica del cristianismo. Tampoco se puede ya distinguir tan fácilmente como en otro tiempo entre religiones misioneras con pretensión universal y religiones regionales inevitablemente ligadas a sus orígenes étnicos y culturales. Así, por todo el mundo, nuestras sociedades se han vuelto plurirreligiosas. Éste es el caso, por ejemplo, de un continente como Europa, en el cual, junto a la herencia judeocristiana, se puede ya hablar de un islam europeo que cuenta con más de 15 millones de miembros, por no decir nada de la creciente presencia del budismo, sobre todo tibetano. La influencia religiosa de este último en Europa y en América del Norte no guarda relación con las cifras. Es como si se asistiese a una especie de inversión del antiguo mapa misionero. Mientras que la conquista misionera siguió las rutas de la expansión colonial del Norte hacia el Sur, se constata la nueva seducción que ejercen las grandes tradiciones religiosas de Oriente, sobre todo del hinduismo y el budismo, en el ámbito del mundo occidental.

Gracias a la rapidez de los intercambios en el interior de la aldea planetaria, las religiones reclutan nuevos adeptos en el territorio de las otras religiones. La pluralidad externa de las religiones va acompañada, pues, por una *pluralidad interna* en el seno de cada una de ellas. La potencia mediática de las religiones puede ejercitarse a la

chita callando, sin proselitismo declarado, porque, por lo visto, muchos hombres y mujeres pueden acumular sin conflictos varias pertenencias religiosas. De ahí el riesgo de confusión y de apañones caseros cuando se ve la posibilidad de que todo ello alimente una experiencia religiosa más intensa. Ya me he referido a una *creencia sin pertenencia*. También se podría hablar perfectamente de una pertenencia sin creencia (*belonging without believing*). Así, la pertenencia a una religión oficial no prejuzga el número de creencias de las que uno puede valerse. Sondeos recientes indican que sólo el 4% de los jóvenes de Inglaterra, Alemania y Francia estiman que “la verdad está en una sola religión”.

Esta nueva capacidad de propaganda de las religiones gracias a los medios de comunicación genera una fragmentación creciente de las Iglesias históricas dentro del cristianismo. En continentes como América Latina y África, el mismo mensaje cristiano está en el origen de nuevas Iglesias evangélicas o incluso de verdaderas sectas cristianas que guardan deliberadamente distancias respecto a la Iglesia católica y las antiguas confesiones protestantes. ¿Cómo seguir hablando, entonces, de una identidad cristiana inmediatamente reconocible? Este relativismo generalizado tiene como contrapartida inevitable un resurgimiento del fundamentalismo e incluso del fanatismo. Piénsese sobre todo en la terrible desviación del islamismo dentro del mundo musulmán. Pero también es cosa sabida la importancia de las corrientes integristas y neo-fundamentalistas dentro del judaísmo y de numerosas Iglesias protestantes, sobre todo en los Estados Unidos.

El pluralismo religioso como nuevo paradigma para el pensamiento cristiano

Aun cuando la palabra “paradigma” es sin duda demasiado fuerte para designar las grandes mutaciones producidas dentro del pensamiento cristiano, ciertamente hay que reconocer que vivimos un *momento teológico decisivo* que está bajo el signo de un nuevo paradigma, a saber, el del pluralismo religioso. Es la respuesta a una situación histórica nueva que no está sólo, como en el siglo pasado, bajo el signo de la indiferencia religiosa y de una secularización que seguía triunfando, sino bajo el de la pluralidad de los credos religiosos. Es también la consecuencia de la verdadera revolución doctrinal inaugurada por el concilio Vaticano II cuando éste hizo un juicio positivo sobre las religiones no cristianas. Ello supuso una revolución tal con relación a la representación más tradicional del cristianismo

que algunos han rechazado tenazmente lo que ellos llamaban *el espíritu de Asís* (en referencia al encuentro de los jefes religiosos de octubre de 1986) y han preferido convertirse en cismáticos. Pero, debido a la falta de profundización teológica, es el conjunto del pueblo cristiano el que ha comenzado a preguntarse sobre la enseñanza más oficial concerniente a la identidad cristiana. Aun cuando el texto de *Nostra aetate* no habla explícitamente del valor salvífico de las demás religiones, reconoce en ellas semillas de verdad y de santidad. ¿Cómo seguir afirmando, entonces, el cristianismo como la única religión verdadera entre las religiones del mundo? Y si sólo salva Dios, ¿por qué confesar el carácter único de la mediación de Cristo para la salvación de todos los hombres en el tiempo y el espacio? Por último, si los hombres y las mujeres de buena voluntad pueden alcanzar la salvación siendo fieles a su propia tradición religiosa, ¿cómo hacer de la pertenencia a la Iglesia la condición de la salvación eterna?

Se puede hablar, pues, de crisis en lo tocante a la conciencia que muchos cristianos tenían del privilegio único del cristianismo entre las religiones del mundo. Hasta tal punto es esto verdad, que la Declaración de la Congregación de la doctrina de la fe *Dominus Jesus* del 6 de agosto de 2000 tenía justamente como objetivo reafirmar *la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, y mantener la urgencia de la misión. Se trataba de demostrar que la nueva actitud de la Iglesia respecto a las otras religiones no socavaba en absoluto las verdades más fundamentales de la fe cristiana. Pero la duda subsiste... No basta con alentar desde hace ya cuarenta años el diálogo interreligioso. Es preciso asignarle un fundamento teológico y comprender de otra manera determinados enunciados, perfectamente establecidos, de cierta "Vulgata" católica. Me gustaría sugerir brevemente dicho fundamento y esa nueva comprensión a propósito de tres temas que siempre plantean dificultades a muchos de nuestros contemporáneos: lo absoluto de la verdad cristiana, la pretensión de universalidad del cristianismo y la urgencia de la misión como condición de la salvación.

Lo absoluto de la verdad cristiana

La Iglesia no deja de recomendar un diálogo interreligioso que respete la singularidad de cada tradición religiosa. Pero de hecho resulta sospechosa de cierto imperialismo en la medida en que sigue valiéndose de una concepción absolutista de la verdad a ella confiada en la revelación cristiana. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la manera en que la Declaración *Dominus Jesus* critica a ciertos teólogos

que parecen cuestionar el carácter completo y definitivo de la revelación cristiana con objeto de favorecer el diálogo entre las religiones (cf. el nº 6). Confesamos el carácter completo y definitivo de la revelación en Jesucristo, pero al mismo tiempo se debe subrayar la dimensión escatológica del mensaje del que Jesús da testimonio en el Nuevo Testamento. Con este fin sería deseable distinguir entre la revelación como *acontecimiento* y la revelación como *mensaje* o contenido de verdad. Según la fe de la Iglesia, es seguro que el Verbo hecho carne constituye la última comunicación de Dios a los hombres. Pero la revelación contenida en el Nuevo Testamento, y cuyo testigo es Jesús, es una revelación limitada que no pretende agotar la plenitud de verdad que está en Dios. De otro modo no se tomaría en serio la plena humanidad de Jesús y se caería ya en una forma de *docetismo*. No es el Verbo en su eternidad, sino el Verbo en su contingencia histórica, de la cual da testimonio el Nuevo Testamento. Al recurrir a la distinción entre *cualitativo* y *cuantitativo* se podría decir que la revelación cuyo testigo es Jesús resulta incomparable por el hecho mismo de la conciencia de Jesús de proximidad al Padre. Pero, desde el punto de vista cuantitativo, el mensaje de Jesús es ciertamente la Palabra de Dios en forma de discurso humano contingente. Por otro lado, es Jesús mismo quien nos invita a subrayar el carácter *escatológico* de la verdad que el Padre le ha confiado. “Cuando venga el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa” (Jn 16,13).

Sólo la verdad que coincide con el misterio de Dios es una verdad absoluta. Es preciso superar la trivial oposición de absoluto y relativo y comprender lo relativo en el sentido de lo *relacional*, es decir, de *lo relativo a una manifestación plena* y *lo relativo a los destellos de verdad* de los que pueden ser portadoras las demás tradiciones religiosas. No podemos concluir como antaño, valiéndonos del pretexto de que el cristianismo es la verdadera religión, que las demás religiones están únicamente bajo el signo del error. Una teología del pluralismo religioso está invitada a superar una definición de verdad situada bajo el signo de proposiciones contradictorias. Más allá de la verdad del juicio en el que lo verdadero se opone a lo falso, es preciso descubrir la importancia de una *verdad-manifestación* que remite a una plenitud de verdad que sigue estando velada. En el orden religioso, se debe admitir una verdad *plural*, lo cual no conduce inevitablemente al relativismo. Así, conforme a la enseñanza del concilio (cf. *Nostra aetate*, nº 2), que afirma que “la Iglesia no rechaza nada de lo que es verdadero y santo” en las religiones no cristianas, es lícito decir que la verdad del cristianismo no excluye, ni tampoco incluye, las semillas de verdad que se pueden encontrar en las demás religiones. Es *singular* y relativa a la parte de verdad que existe en otros lugares.

La pretensión de universalidad del cristianismo

Existe un amplio consenso desde hace varias décadas en la necesidad de un diálogo en pie de igualdad entre las religiones del mundo. Pero muchos dudan de que la Iglesia católica esté dispuesta a aceptar los riesgos de tal paso, pues entienden que esto contradiría su tradición más constante de pensamiento. En su doctrina y en su práctica, la Iglesia ha establecido siempre un vínculo necesario entre la universalidad de la mediación de Cristo para la salvación y la pretensión de universalidad del cristianismo como religión histórica. Ahora bien, ¿cómo mantener tal pretensión cuando, desde el Vaticano II, la Iglesia hace un juicio positivo sobre las otras tradiciones religiosas y percibe en ellas semillas de verdad, de bondad e incluso de santidad? Se trataría, pues, de no confundir la universalidad del misterio de Cristo con la universalidad de la religión cristiana. Y es en nombre mismo de lo Absoluto del misterio de Cristo en cuanto centro de la historia como hay que desabsolutizar el cristianismo, aceptando reconocer su particularidad histórica dentro del concierto de las religiones del mundo.

Pero el magisterio romano tiene horror al pluralismo, entendido sobre todo como una ideología que desespera de toda verdad y que conduce al relativismo. Pese a su voluntad de recoger muy fielmente la herencia del Vaticano II, la Declaración *Dominus Jesus* obedece a una lógica de absolutización en su manera de comprender tanto el diálogo interreligioso como el diálogo ecuménico. Lo mismo que no se puede concebir una apertura positiva de la Iglesia a las demás religiones más que absolutizando el cristianismo como religión, tampoco se pueden reconocer elementos de eclesialidad en las Iglesias separadas más que absolutizando la Iglesia católica, que es identificada con el misterio de la Iglesia cuerpo de Cristo. A este respecto es significativo que en el número 4 de la Declaración se condene con severidad a los teólogos que aceptan distinguir un pluralismo religioso de *hecho* y un pluralismo de *derecho* o *de jure*, con el pretexto de que eso sería ya ceder a la ideología del pluralismo que renuncia a una verdad absoluta, y conduciría al abandono de verdades tan fundamentales como el carácter completo y definitivo de la revelación cristiana.

Parece, finalmente, que el texto de la Declaración se mantiene en continuidad con una simple *teología de la salvación de los infieles* que legitima una posibilidad de salvación fuera de la Iglesia en función de una interpretación menos restrictiva del famoso adagio: "Fuera de la Iglesia no hay salvación". Ahora bien, existe ya un amplio consenso entre los teólogos para elaborar una *teología del pluralismo religioso* que se interroga sobre la significación del plura-

lismo religioso dentro del único designio de Dios. La pluralidad de las vías que llevan a Dios sigue siendo un misterio que se nos escapa. Pero ésa es precisamente la nueva tarea de la teología: interpretar un pluralismo religioso aparentemente insuperable a la luz de lo que sabemos de la voluntad universal de salvación de Dios. Dicho pluralismo no se puede explicar únicamente desde la obcecación culpable de los hombres a lo largo de los siglos. Parece legítimo interpretarlo como un pluralismo que corresponde a un designio misterioso de Dios. Esto no lleva a cuestionar la unicidad de la mediación de Cristo. Pero sí nos invita a desabsolutizar el cristianismo como religión histórica y a no confundir su universalidad con la del misterio de Cristo. Mientras que a lo largo de los siglos la tendencia dominante de la teología fue conferir al cristianismo y a la Iglesia una universalidad que no pertenece más que a Cristo, es la paradoja misma de la encarnación, es decir, la presencia de lo Absoluto de Dios en la particularidad histórica de Jesús de Nazaret lo que nos lleva a no absolutizar el cristianismo convirtiéndolo en una vía de salvación que excluya todas las demás.

La urgencia de la misión

Los cristianos saben que desde el Vaticano II la Iglesia se ha distanciado respecto a un eclesiocentrismo que apelaba a la tradicional máxima "Fuera de la Iglesia no hay salvación". En unas sociedades modernas que son cada vez más plurirreligiosas, fácilmente quedan convencidos de la necesidad del diálogo entre las religiones. Pero se ven muy rápidamente tentados de pensar que todas las religiones tienen el mismo valor y que cada cual puede alcanzar la salvación en la religión en la que el azar le ha hecho nacer. Es por eso por lo que reaccionan con profunda incredulidad cuando la enseñanza oficial de la Iglesia repite que el deber misionero no ha cambiado en absoluto y que la evangelización del mundo sigue siendo la vocación permanente del cristianismo. Hay crisis porque la teología tarda en demostrar que determinada desabsolutización del cristianismo no le lleva inevitablemente a renunciar a su vocación universal, mundial, católica. Es urgente, por tanto, reinterpretar la naturaleza y el sentido de la misión.

¿Cómo conciliar las exigencias del diálogo interreligioso y las exigencias de la misión? Para hacer esto es muy importante mantener la distancia entre la Iglesia de la tierra y el Reino de Dios. Verdad es que varios textos del concilio tienden a identificar todavía la Iglesia y el Reino de Dios ya presente en la historia. Y, como se ha visto, la

Declaración *Dominus Jesus* llega hasta a identificar la Iglesia católica y la Iglesia como cuerpo de Cristo. Pero conviene tener en cuenta otros textos magisteriales muy importantes como la encíclica *Redemptoris missio* y el documento *Diálogo y anuncio* que la siguió en 1991. Se debe citar en particular el texto de la encíclica que afirma claramente una distinción entre la Iglesia y el Reino de Dios ya presente en la historia: “Es verdad, pues, que la realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los ‘valores evangélicos’ y esté abierta a la acción del Espíritu que sopla donde y como quiere (cf. Jn 3,8); pero además hay que decir que esta dimensión temporal del Reino es incompleta, si no está en coordinación con el Reino de Cristo, presente en la Iglesia y en tensión hacia la plenitud escatológica” (nº 20). He ahí una manera de subrayar el descentramiento de la Iglesia con respecto al absoluto del Reino. Ella no es sólo el signo eficaz del Reino como plenitud escatológica, sino también el signo del Reino que se produce en el corazón de los hombres y las mujeres que viven ya los valores evangélicos, es decir, sin saberlo, el Espíritu de Cristo. Estos últimos, sin pertenecer visiblemente a la Iglesia, son ya miembros del Reino de Dios.

Nunca se insistirá demasiado en la importancia teológica de esta distancia entre la Iglesia de la tierra y el Reino de Dios presente en la historia. Si se evita identificar los dos, no se podrán dejar de incluir en la misión de la Iglesia el diálogo interreligioso y todas las tareas que están al servicio de la liberación integral del hombre y del advenimiento de la justicia y la paz en el mundo. El diálogo no es sólo condición previa de la misión, es ya un *diálogo de salvación*, como lo atestigua el documento *Diálogo y anuncio*. El otro al que se ha de evangelizar deber ser respetado como alguien que quizá ya haya respondido a la llamada de Dios y pertenezca al Reino de Dios. Se trata del respeto al misterio mismo de la salvación en Jesucristo, aun cuando a dicho misterio se llegue por vías diferentes. Todos están llamados a construir juntos el Reino de Dios que acontece en la historia.

La misión de la Iglesia no ha perdido, por tanto, nada de su urgencia aun cuando la teología contemporánea no establezca ya un vínculo estrecho entre la pertenencia a la Iglesia y la gracia de la salvación en Jesucristo. Aunque la misión no está polarizada en la conversión del otro no cristiano a toda costa, como si su salvación eterna dependiera exclusivamente de su cambio de religión, conserva todo su sentido como manifestación del amor de Dios, como encarnación del Evangelio en el tiempo, como testimonio del Reino de Dios que acontece cada vez que se respetan los valores evangélicos. Éste es

particularmente el caso cuando los operarios de la misión se encuentran enfrentados a una gran religión como el islam o el hinduismo.

De hecho, la presencia silenciosa a través de la oración, la práctica de las Bienaventuranzas, el diálogo sincero con los miembros de otra tradición religiosa, aseguran la misión de la Iglesia como sacramento del Reino que viene. La misión permanente de la Iglesia no es la extensión *cuantitativa* de la Iglesia, como si ésta estuviera al servicio de sí misma. Es más bien, en diálogo con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, manifestar y promover el Reino de Dios que comenzó a inaugurarse desde el primer instante de la creación y que no deja de acontecer en los senderos de la historia mucho más allá de las Iglesias que los hombres ven.

Una nueva inteligencia de la identidad cristiana

El cristianismo ha conocido períodos de crisis a lo largo de toda su historia. Coincidían con la aparición de un nuevo paradigma. Como sucede en la historia de la ciencia, se impone un nuevo paradigma cuando con el viejo no se puede ya dar cuenta de cierto número de datos irrecusables. Tal cambio puede llevar a revisar ciertas evidencias de una tradición demasiado pesada. Pero en el caso del pensamiento cristiano es al mismo tiempo la oportunidad de una reinterpretación creadora de la verdadera identidad cristiana. El *pluralismo religioso* como nuevo paradigma entraña la crisis de muchas representaciones que nos son queridas. Pero la palabra “crisis” no es quizá la más acertada. Mejor sería hablar de nuevo nacimiento. Uno de los más grandes teólogos del siglo XX, Karl Rahner, proponía hablar de una *Iglesia en diáspora* para designar al pequeño rebaño de los cristianos en el seno de un mundo religiosamente indiferente. Esa expresión es aún más acertada hoy a propósito de una Iglesia enfrentada a la pluralidad de las religiones y de las culturas. Me falta el tiempo para explicarme como sería de desear, pero en esta última parte, que en realidad será una conclusión, quisiera tan sólo sugerir algunas pistas que pueden ayudarnos a una nueva comprensión de la singularidad cristiana en el seno de las religiones del mundo.

Hacia una teología interreligiosa

Hemos visto cómo desde hace algunas décadas la teología de las religiones se distancia de la teología de la salvación de los infieles, para convertirse en una teología del pluralismo religioso. Haría falta

dar un paso más y tender hacia una *teología interreligiosa* que, sin dejar de ser fiel a la singularidad cristiana, reinterprete las verdades más fundamentales del cristianismo en una confrontación real con los valores positivos de las demás religiones. Es preciso respetar la alteridad de las demás tradiciones religiosas. Por eso no conviene hablar de valores implícitamente cristianos que encontrarían su cumplimiento en el cristianismo. Más exacto sería hablar de valores *crísticos* que, al tiempo que son irreductibles a los valores explícitos de los cristianismos históricos, guardan una relación secreta con el misterio de Cristo.

Las religiones no cristianas no son vías paralelas de salvación, sino que, pese a sus errores y sus límites, pueden ser portadoras de semillas de verdad y de santidad que actualizan la mediación de Cristo, que quiere la salvación de todo ser humano. Las riquezas de las demás religiones no completan la plenitud de la revelación que nos ha sido confiada en Jesucristo, pero pueden procurarnos una reinterpretación enriquecedora del misterio insondable de Dios y de la relación religiosa del hombre con Dios. El misterio de Cristo desborda la religión cristiana aun cuando ésta es la religión de la revelación última. Podemos pensar que los valores positivos de cada tradición religiosa encontrarán su cumplimiento en el misterio de Cristo en un más allá de la historia, y que dicho cumplimiento respetará su originalidad propia, que puede provenir del Espíritu mismo de Dios que sopla donde quiere.

Más allá de Jerusalén y de Atenas

El reto para la misión de la Iglesia en este comienzo del siglo XXI no es sólo la vitalidad permanente de las grandes religiones del mundo. Es también la existencia de grandes culturas como la asiática, la africana, la amerindia, que todavía son demasiado extrañas a la cultura dominante del cristianismo más extendido. El Evangelio tiene, sin embargo, una vocación católica, es decir, mundial: debe convertirse en bien de todo hombre y toda mujer de la época planetaria. Durante siglos, el mensaje cristiano ha sido pensado y formulado bajo el signo de la tensión entre esas dos ciudades emblemáticas que son Jerusalén y Atenas. Cada vez más, las Iglesias son invitadas a tener en cuenta un *tertium quid*, a saber, el otro no occidental que no es ni judío ni griego. Lo mismo que el Evangelio de la Iglesia primitiva superó la dualidad de judío y griego, también debe desbordar la dualidad de occidental y no occidental. Jesús derribó el muro existente entre Israel y las naciones (Ef 2,14). Eso quiere decir, concretamente, que es preciso derribar el muro entre el gentil y el "bárbaro". Desde el Vaticano

II, el paso progresivo del eurocentrismo al policentrismo dentro del catolicismo ha coincidido con el advenimiento de la época poscolonial y de la mundialización. Así, por primera vez desde hace varios siglos, la inculturación en nombre de la universalidad del Evangelio podría no coincidir con el imperialismo de una cultura dominante.

Pero sería ilusorio imaginar un cristianismo que dejara de ser occidental para volverse asiático o africano con arreglo al final del eurocentrismo. Más bien hay que alentar un encuentro creativo entre los recursos del Occidente cristiano y los valores propios de las culturas no occidentales que son a su vez inseparables de grandes tradiciones religiosas. En efecto, cada vez será más difícil proyectar una inculturación real del mensaje cristiano en civilizaciones distintas de Occidente sin abordar el encuentro con una tradición religiosa. Esto es especialmente verdad en el Sudeste asiático. La novedad del Evangelio puede estar en discontinuidad con las pesadeces del hombre pecador y con los elementos de una tradición religiosa que no favorecen la apertura al misterio de la trascendencia divina. Pero, como ya se ha dicho antes, una tradición religiosa puede ser portadora de un valor irreductible en el orden religioso que no será necesariamente abolido, sino metamorfoseado por el Espíritu de Cristo. Es, pues, muy difícil establecer una separación clara entre elementos culturales que podrían ser asumidos y elementos religiosos que sería preciso rechazar.

La cuestión estriba en saber si lo que se rechaza es el Evangelio como tal o el falso escándalo de un vehículo a la vez cultural y religioso completamente extraño a los hombres y mujeres a los que les es anunciado. En todo caso, frente al reto de culturas y de religiones diferentes, la Iglesia no puede ser fiel a su vocación universal más que llevando a cabo una *conversión* y un discernimiento entre los elementos fundamentales del mensaje cristiano y, por otro lado, los sedimentos más contingentes que dependen de la cultura con la cual se ha visto asociado durante mucho tiempo. El hecho de que durante veinte siglos la figura privilegiada del cristianismo haya sido occidental-mediterránea no prejuzga el advenimiento de otras figuras del cristianismo en el curso del tercer milenio.

La religión del Evangelio

El reto de la pluralidad de las religiones como vías que conducen a Dios nos lleva finalmente a interrogarnos más radicalmente sobre la singularidad de la identidad cristiana. ¿Qué es lo más importante en la religión cristiana? ¿Un conjunto de objetivaciones doctrinales o

simbólicas, de prácticas y de ritos, o bien la potencia imprevisible del Espíritu de Cristo? Para intentar responder, conviene reflexionar sobre los orígenes históricos del cristianismo en su relación con el judaísmo. La Nueva Alianza inaugurada por Jesús no trajo aparejado inmediatamente un nuevo culto, un nuevo templo y un nuevo sacerdocio. Y, en el orden ético, el mandamiento nuevo del Señor es más bien la radicalización de lo que ya está inscrito germinalmente en la Torá como ley de amor a Dios y al prójimo.

Fue la urgencia de la misión entre los gentiles lo que llevó a un discernimiento entre los elementos contingentes de la religión de Israel y el mensaje evangélico como tal. Al principio, los judíos convertidos en discípulos de Jesús encontraban completamente natural continuar asistiendo a la sinagoga, circuncidarse y no comer ciertos alimentos impuros. Pensaban, pues, que podían seguir siendo judíos al tiempo que se convertían en cristianos. Todavía hoy, la clave de la cuestión estaría en mantener unidas estas dos palabras de Jesús: “No he venido a abrogar la ley, sino a cumplirla” y, por otra parte, “No se echa vino nuevo en odres viejos”. Si hay ruptura y novedad, se resume en el acontecimiento mismo de Jesucristo, que coincide con el advenimiento del Reino de Dios y con lo que trae aparejado como novedad en la relación con Dios y con el prójimo.

Así, la relación de la Iglesia naciente con el judaísmo tiene un valor de paradigma por lo que se refiere a la relación actual del cristianismo con las demás religiones. Lo mismo que la Iglesia no integra ni reemplaza a Israel, tampoco integra ni reemplaza la parte de verdad religiosa de la cual otra religión puede ser portadora. Mientras que la historia religiosa de la humanidad atestigua que las religiones son excluyentes entre sí en la medida en que se enraízan en tradiciones étnicas y culturales particulares, el cristianismo no se suma necesariamente a los valores positivos de una tradición religiosa. Si el cristianismo es la religión del Evangelio, es decir, si se define más por el *espíritu* que por la *letra*, no es absurdo hablar para el porvenir de una *doble pertenencia* en el sentido de una síntesis inédita entre la identidad definida por la relación con Jesucristo y los valores positivos de otra religión.

Bastante es decir que la identidad cristiana no se define *a priori*. Es del orden del devenir. Existe allí donde el Espíritu de Jesús engendra un ser nuevo individual y colectivo. La vocación del Evangelio es llegar a ser bien de todo hombre y de toda mujer, sea cual sea su raza, su lengua, su cultura e incluso su pertenencia religiosa.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

EL CRISTIANISMO, ENTRE LA DECADENCIA Y EL RESURGIMIENTO

Nadie puede discutir en serio el hecho de que, en las últimas elecciones presidenciales estadounidenses, la religión, y más exactamente los sentimientos y convicciones religiosos cristianos, desempeñaron un papel importante a través de las formas evangélicas y neo-ortodoxas de cristianismo. Los europeos de pensamiento crítico y mentalidad laica se sentían ciertamente molestos con lo que sucedía, aunque tal vez no les sorprendiera. Al otro lado del Atlántico, la Unión Europea estaba redactando una constitución en la cual no se mencionaba el cristianismo, pese al hecho de que la cultura y la historia europeas han estado impregnadas por esta tradición religiosa¹. Cuando situamos estos dos hechos

* FELIX WILFRED nació en Tamilnadu (India) en 1948. Es catedrático de la Facultad de Filosofía y Pensamiento Religioso de la Universidad Estatal de Madrás (India). Ha enseñado, como profesor visitante, en las universidades de Nimega, Münster, Francfort del Meno y Ateneo de Manila. También fue miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano. Ha sido presidente de la Asociación Teológica India, Secretario de la Comisión Teológica de la Federación de Conferencias Episcopales Asiáticas. Es miembro del consejo de directores de *Concilium*. Sus investigaciones y estudios de campo tocan hoy en día numerosas disciplinas del ámbito de las humanidades y las ciencias sociales.

Entre sus publicaciones en el campo de la teología se encuentran las siguientes: *From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity* (1995); *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology* (1993); *Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement* (1991); *Leave the Temple* (1992).

Dirección: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras (India). Correo electrónico: fwilfred@satyam.net.in

¹ El papa Juan Pablo II hizo repetidos llamamientos para que las raíces cristianas se incluyeran en la Constitución; otro tanto hizo la Conferencia Epis-

frente a frente, la cuestión de si el cristianismo está en crisis resulta ser una pregunta muy difícil y compleja de responder.

Si a esto añadimos el resurgimiento del cristianismo en África a través de formas y expresiones indígenas, y la aparición de una forma diferente de cristianismo en Asia, moldeada por las experiencias religiosas de otras tradiciones, la pregunta se complica y se vuelve aún más difícil de responder. Hablando del cristianismo africano, Lamin Sanneh señala: “El cristianismo africano es, pues, la ironía de un entusiasmo religioso generalizado enfrentado al desencanto generalizado con las estructuras políticas”². Que el cristianismo esté en decadencia, dando paso a una situación poscristiana o resurgiendo, dependerá de cómo se vea y se valore la situación actual del cristianismo en diferentes regiones del mundo.

Cualquier intento de responder a esta pregunta exige cierta clarificación conceptual respecto a lo que se quiere decir con “crisis”, cuáles son los procesos de las crisis y de qué maneras se procuran resolver. Tras algunas aclaraciones sobre el concepto fundamental de crisis y de su dinamismo, volveremos sobre la pregunta de si el cristianismo está en crisis y lo haremos a través de tres claves interpretativas, antes de fijarnos en el resurgimiento del cristianismo en el Sur en sus muchas variedades y de concluir con algún breve pensamiento sobre lo que podría significar el cristianismo para un mundo en crisis.

Dos enfoques de la crisis

Son varias las teorías sociológicas que intentan analizar y explicar el origen de las crisis sociales o políticas, su dinamismo, su clímax y las posibilidades de ponerles fin. Por ejemplo, la teoría marxista sobre la crisis relaciona el análisis de la crisis con hechos producidos dentro de los procesos económicos y preñados de consecuencias sociales y políticas. El enfoque de la crisis variará de acuerdo con el paradigma básico que se utilice a la hora de entender la sociedad. En un *paradigma funcionalista*, la crisis será una disfunción, alteración o repentino trastorno dentro del sistema, lo cual requiere que éste se establezca

copal de la Comunidad Europea; ni unos ni otros fueron atendidos. El espacio del que aquí se dispone no permite proporcionar documentación y referencias detalladas.

² Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan) 2003, p. 28.

o equilibrio mediante la aplicación de los medios adecuados. También podría ser una impresión de amenaza para el sistema y sus estructuras. Dentro de esta perspectiva funcional se piensa que los medios (instrumentos, pericia, recursos, etc.) están disponibles *dentro del sistema*, y en este contexto se habla hoy en día de “*gestión de la crisis*”.

Pero, según un *enfoque* más crítico del análisis de la crisis, la capacidad para adaptarse a la crisis iría más allá, exigiendo importantes *intervenciones externas*. Este segundo enfoque puede apoyarse en el *uso médico* de la terminología de crisis –que parece ser fundamental para el concepto–, ya que la situación de un paciente puede empeorar o mejorar repentinamente, causando en un caso preocupación, en el otro esperanza. Según esta manera de entenderla, la crisis denotaría una situación crucial para cuya resolución resultan insuficientes los medios de que se dispone dentro del sistema, y que por tanto exige medidas externas. Aplicado a la sociedad y sus procesos, el paradigma estructural ve la crisis como un punto crucial que puede provocar un derrumbamiento o desastre total, o resultar ser un giro cualitativamente diferente y súbito.

Hay otro aspecto más en la comprensión de la crisis que en algunas de las lenguas europeas se remonta a los siglos XVII y XVIII y se sitúa en el contexto de las expediciones militares. La crisis es una situación de batalla en la que se deben tomar *decisiones* cruciales y se deben adoptar medidas estratégicas decisivas, y esto refleja el sentido etimológico original del término griego *krinein*, que denota decisión, cambio decisivo, etc. Posteriormente, la palabra “crisis” fue utilizada también para referirse a ciertas situaciones políticas y sociales de profundas contradicciones que provocaban el estallido de una revolución como una manera de salir de la situación o de cambiar bruscamente de una organización social concreta a otra³. En el mundo de hoy, el uso del término “crisis” ha experimentado una inflación; se emplea para referirse a cualquier situación personal o institucional de tensión, y se aplica a todos los campos posibles. Además de a la sociedad, la política, la economía, la cultura y la religión, el término crisis se aplica en este sentido inflado a cualquier situación desagradable y no deseada de la vida cotidiana. Éste sería un sentido muy atenuado del término “crisis”, y no es el que vamos a emplear en relación con el cristianismo.

³ Desde el punto de vista cronológico, “crisis” denota una situación de corta duración, pero también podría ser una situación prolongada, como en el caso de algunas crisis económicas caracterizadas por la pobreza, el desempleo, la debilidad del comercio y las inversiones. A un período de crisis y recesión económica continua se le llama “depresión”.

Por lo que respecta a su importancia, la crisis se podría considerar como un proceso de crecimiento normal en cualquier individuo o institución. Así considerada, su aspecto más destacado pasa a ser el de las *oportunidades* que ofrece. Se empieza a pensar en las nuevas posibilidades abiertas por la crisis. En el otro extremo de la escala de la importancia, la crisis se considera simplemente como una anomalía, pues la norma es que un sistema o institución funcione como lo ha hecho, y el objetivo consiste en restaurar y restablecer lo viejo. En este segundo contexto, el *discurso sobre la crisis* también podría servir como *pre-texto* y *legitimación* para imponer las propias opiniones y posturas.

El cristianismo en crisis: tres claves interpretativas

Para la *neo-ortodoxia*⁴, que pelea en muchos frentes, el diagnóstico de la crisis, su definición y su solución están marcados por lo que dicha neo-ortodoxia afirma hacer en todos ellos: *defensio fidei*, la defensa de la fe y su integridad. La postura más extrema a la que la neo-ortodoxia puede llegar es el reformismo, también entendido a su manera. No es extraño, pues, que en la Iglesia católica, por ejemplo, la neo-ortodoxia pueda inventar interpretaciones extrañas y desconcertantes del Vaticano II en un intento de restablecer viejas certidumbres, y así restaurar su maltrecha confianza en sí misma. Resulta irónico que la neo-ortodoxia plantee hoy en día un ataque al ámbito de lo secular, haciendo que éste se estremezca ante la arremetida de la religión, invirtiendo así los papeles que no hace mucho eran propios del laicismo y la religión. La misma neo-ortodoxia con sus múltiples brazos, como la imagen mítica de Ravana en la épica hinduista, no dudaría en echar abajo las teologías de la religión que vayan surgiendo. Belicosa como es, podría aplastar con su poder institucional a cualquiera que ponga en tela de juicio su guerra contra el laicismo y las otras religiones.

Podemos observar que la neo-ortodoxia ha ido cambiando progresivamente el aspecto de la crisis que a su juicio es central, pasando *de la secularización al pluralismo*, y más concretamente a la pluralidad de las experiencias religiosas, puesto que éstas parecen poner en crisis las certidumbres del pasado de una manera y en una medida

⁴ En este trabajo no utilizo “*neo-ortodoxia*” en su limitado sentido técnico de fenómeno interno del protestantismo. Con él me refiero más bien a una tendencia que desborda las fronteras confesionales y que hoy en día se manifiesta especialmente en el catolicismo. Es una tendencia que, entre otras cosas, incluye ciertas inclinaciones y actitudes, y pretende salvar al cristianismo de la heterodoxia y la marginación.

que superan los mayores logros de la secularización. Al mismo tiempo que la neo-ortodoxia lucha intensamente para subordinar la cultura, la sociedad y las religiones a su interpretación de la fe, la sensación de crisis está alcanzando una alta cota con la crisis de autoridad dentro de la Iglesia –preocupación crucial que tiene todas las actitudes e interpretaciones neo-ortodoxas–. La progresiva marginación del cristianismo respecto a la conciencia de Europa y su esfera pública parece dominar el horizonte de la neo-ortodoxia, acentuando aún más la sensación de crisis.

La *teología neoliberal*, fiel a su tradición, ha hecho hincapié en la experiencia, libertad y acción del sujeto. Y éstas, según dicha teología, están en sintonía con la modernidad; por lo tanto, la solución a la situación de crisis del cristianismo es secularizarlo totalmente abandonando algunas de sus anticuadas cosmovisiones, concepciones míticas, prácticas, orientaciones éticas, etc. En otras palabras, la forma del cristianismo tradicional estaba cuestionada por su incapacidad para responder a los retos de la modernidad, y la solución se encontró en una secularización acomodaticia. No es necesario entrar detalladamente en estos aspectos de la teología liberal.

Lo que sí resulta muy preocupante, sin embargo, es *la nueva encarnación de la teología liberal* en forma de teología de la riqueza y la prosperidad. Es una teología que me recuerda las palabras críticas de Richard Niebuhr, quien hablaba de “un Dios sin ira [que] llevaba a los hombres sin pecado a un reino sin juicio en virtud de los buenos oficios de un Cristo sin cruz”⁵. Según la interpretación liberal, la supervivencia del cristianismo está ligada al éxito del capitalismo liberal y el liberalismo político. El capitalismo es para Michael Novak un “argumento moral”⁶ en favor del cristianismo, y la riqueza, un signo de las bendiciones de Dios. Para él, la forma democrática de gobierno, la economía de mercado y la cultura liberal traducen el cristianismo en el ámbito práctico. La consecuencia es que, en ausencia de capitalismo y de riqueza, el cristianismo se vería sumido en una crisis y acabaría finalmente fracasando. Irónicamente, esta versión de la interpretación liberal de la crisis del cristianismo converge con posturas neo-ortodoxas tales como las defendidas por John Milbank y John Neuhaus, entre otros. Es un caso en el que los extremos

⁵ H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Harper and Row, Nueva York 1959, p. 193.

⁶ Esta conocida postura suya la reiteró en un discurso pronunciado el 11 de enero de 2004 en Sri Lanka ante la Sociedad Monte Pelerin. Las posturas de George Weigel, John Neuhaus y Robert Sirico siguen todas ellas las mismas líneas.

se juntan. Para Neuhaus, por ejemplo, el problema de la Iglesia católica en América Latina es que ¿se ha metido de lleno en una crisis al no inculcar valores y actitudes que promuevan el capitalismo!⁷

Según la *interpretación posmodernista*, la crisis del cristianismo forma parte de la crisis general de todas las “grandes narrativas”. Más concretamente, el destino del cristianismo queda sellado con la llegada de un mundo y una cultura posmetafísicos, a los que se aplica la denominación de “pensamiento débil”. El *posmodernismo*, sin embargo, no es necesariamente antirreligioso ni anticristiano. De hecho, en algunas de sus versiones ha creado un espacio para la reaparición de la religión, espacio que se había desvanecido del horizonte de la modernidad y el secularismo. Un ejemplo que hace al caso es el del italiano Gianni Vattimo, quien afirma haber encontrado a través del posmodernismo su camino de vuelta al cristianismo⁸. El posmodernismo y el catolicismo no son extraños compañeros de camino. El *distanciamiento* de la posmodernidad respecto a la modernidad (evitamos hablar de *oposición* entre ambas, cosa que tal vez no sea exacta) convergen en determinados puntos con la antimodernidad del catolicismo. No tiene por qué resultar sorprendente, pues, que el posmodernismo haya facilitado un espacio a la religión en general y al cristianismo en particular. Arrumbada la crisis de la modernidad, el posmodernismo de Vattimo podría encontrar un lugar para su catolicismo.

En mi opinión, lo que resulta de todo esto es que, en el fondo, el cristianismo sólo se podría identificar con Europa en la medida en que la metafísica se pudiera considerar un presupuesto inalienable del mensaje cristiano. En la práctica, sin embargo, existe una coincidencia parcial entre esa identificación y este presupuesto, coincidencia que se puede advertir en el hecho de que el cristianismo en Occidente ha decaído con la disolución de la metafísica en la cultura occidental. Lo dicho tiene consecuencias de gran alcance para el cristianismo en el Sur.

Debo añadir inmediatamente que el resurgimiento del cristianismo en el Sur va a poner de manifiesto que ni la crisis del cristianismo en Occidente, ni la de su metafísica, constituyen amenaza alguna para el mensaje de la Buena Nueva a los pobres o para la realidad del amor –cosas ambas que representan el núcleo del Evangelio–. Lo que está

⁷ John Neuhaus, *Appointment in Rome: The Church in America Awakening*, Crossroad, Nueva York 1999 (trad. esp.: *Cita en Roma*, Grijalbo, Barcelona 1999).

⁸ Gianni Vattimo, *After Christianity*, Columbia University Press, Nueva York 2002 (trad. esp. del or. it.: *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 2003).

sucedendo en el Sur es la expresión de un cristianismo no vinculado a metafísica alguna, y por tanto abierto a una pluralidad de caminos y de expresiones a la hora de experimentar y vivir en la práctica el Evangelio. El mensaje que nos llegó a través de Jesucristo es creíble, no debido a su supuesta base metafísica, sino en virtud de su radical llamamiento a nuestra humanidad más honda y a las contingencias de nuestras vidas (individuales y colectivas), y desde luego por el amor y la gracia incondicionales de Jesús y en virtud de que se hizo uno solidariamente con los pobres y encarnó en su persona el pacto de Dios en defensa de los pobres. Tal mensaje de amor y de defensa de los pobres difícilmente puede estar en crisis, y menos aún cuando el eje del cristianismo se está desplazando hacia el Sur y cada vez son más los cristianos que se cuentan entre los más pobres de los pobres. Por decirlo de otro modo, los que tienen unos ingresos anuales inferiores a los 500 dólares son los que van a ser, si no lo son ya, los discípulos cristianos más numerosos en nuestro mundo. Este desplazamiento del cristianismo no se produce sólo del Oeste al Sur, sino también de los ricos y la clase media a los pobres. Un cristianismo que se está convirtiendo en una fe de los pobres del mundo de hoy (lo cual nos recuerda sus orígenes) difícilmente se puede considerar que esté en crisis en sentido negativo.

Ninguna de las tres claves de diagnóstico que hemos indicado parece capaz de responder a la nueva forma del cristianismo en el Sur. Son básicamente ópticas eurocéntricas que ven la crisis del cristianismo desde una perspectiva concreta y sobre el trasfondo de una experiencia histórica determinada. Así mismo, las tres son instrumentos igualmente malos para diagnosticar la crisis del cristianismo en el Sur. Las oportunidades para el cristianismo parecen ser inmensas, no en el sentido de una misión concebida en el Oeste e impuesta al Sur, sino como resultado de un compromiso creativo por parte de las gentes mismas del Sur en su encuentro con las realidades sociales, políticas y culturales de su contexto. Evidentemente, son muchos los aspectos incluidos en dicho compromiso, y no es posible tratarlos todos aquí. Permítaseme destacar uno o dos que podrían explicarnos cómo la crisis dentro del cristianismo supone en el Sur nuevas oportunidades.

El cristianismo futuro: un aprendiz en la escuela de la tolerancia

El futuro del cristianismo dependerá de la medida en que se transforme en una religión de gran tolerancia y en un promotor del entendimiento, capaz de crear comunidad en nuestro fragmentado mundo. Esto podría suceder de varias maneras; una de ellas sería un compro-

miso teológico serio con otras tradiciones religiosas. Lo que esto da a entender no es que las demás tradiciones religiosas son todas, y sólo, ejemplos de perfecta tolerancia, sino que el compromiso totalmente abierto del cristianismo con otras tradiciones religiosas es en sí mismo un proceso capaz de sacar a la luz sus verdades más profundas acerca de la tolerancia, la justicia y la paz. La superación de la crisis y el resurgimiento del cristianismo puede producirse de manera especial en Asia precisamente en virtud del proceso antes indicado, y contribuirá a revigorizar el cristianismo. El cristianismo del Sur, especialmente el cristianismo asiático, se verá afectado por la crisis en el sentido positivo de “oportunidades”⁹.

El cristianismo, pese a las nuevas oportunidades que tiene en el Sur, ha de forcejear con muchos aspectos de su pasado, especialmente con la fobia neo-ortodoxa al pluralismo religioso. Hasta un Wolfhart Pannenberg, no conocido precisamente por sus opiniones liberales, no duda en señalar dónde estriba “*el pecado desastroso*” del cristianismo, cosa importante en esta coyuntura para salvar el futuro del cristianismo a escala planetaria.

“El dogmatismo intolerante fue probablemente el pecado más desastroso del cristianismo tradicional desde los primeros siglos hasta los comienzos de la época moderna. La intolerancia contribuyó más que ningún otro factor a la ambigüedad del pasado cristiano, y por tanto es necesario entender las raíces del fenómeno. Debemos preguntarnos si la intolerancia dogmática, con todas sus horribles consecuencias, pertenece a la esencia de la pasión religiosa por la verdad, al menos en su forma cristiana. Si la respuesta es ‘sí’, la exclusión de la religión del ámbito de la cultura pública –exclusión introducida a principios de la modernidad tras las guerras confesionales del período posterior a la Reforma– estaba justificada entonces y lo está ahora. Pero el dogmatismo religioso que surgió ya en el período constantiniano se puede considerar también como una distorsión del espíritu religioso, incluso como una enfermedad de dicho espíritu. Si es así, en principio puede ser superada sin extinguir la obligación religiosa para con la verdad”¹⁰.

La impresión que también tienen del cristianismo muchos asiáticos ha llevado a Arvind Sharma a preguntarse en qué medida debemos ser en Asia “tolerantes con la intolerancia” y si no debemos cultivar

⁹ Felix Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope*, ISPCK, Delhi 2004; Id., *The Sling of Utopia. Struggles for a Different Society*, ISPCK, Delhi 2005.

¹⁰ Conferencia Erasmo 1994, patrocinada por el Instituto sobre religión y vida pública. El texto de la conferencia está publicado en *First Things* 48 (diciembre 1994) 19-23.

una “intolerancia con la intolerancia”¹¹. Si la obligación para con la verdad se puede cumplir sin recurrir al tipo de dogmatismo e intolerancia que con seguridad hará ineficaz el cristianismo en la esfera pública del mundo en vías de desarrollo, el modo sensato de proceder es abrirse a nuevos enfoques de la verdad en los que el cristianismo contribuya de manera excelente a la tolerancia y el entendimiento. Esto es muy importante para superar la crisis del cristianismo y hacerle reaccionar ante el resurgimiento de éste en el continente asiático.

Pero lo consolador y esperanzador es que Asia, por ejemplo, no está esperando el permiso de nadie –tampoco del cristianismo occidental y sus centros de autoridad– para convertir el cristianismo en una religión de tolerancia. El diálogo con gentes de otros credos, la difícil tarea de crear comunidades de amor y reconciliación, y la acción de la gente que se apropia el mensaje y el espíritu cristianos, están reinventando el cristianismo como una religión de tolerancia. En relación con esto me gustaría señalar que el mejor comentario que he leído nunca sobre el Sermón de la montaña tiene por autor a un hindú. Esto me lleva a la siguiente consideración.

Cristianismos: la pluralidad del futuro

Otro aspecto esperanzador del cristianismo en el Sur es la creciente pluralidad de sus formas y expresiones. En el Sur cada vez hay menos referencias a la diversidad de las Iglesias derivadas de la tumultuosa historia europea de división, que se intentó superar mediante el movimiento ecuménico. La atención se centra más bien en los *diversos tipos de cristianismo* –algunos inspirados en la importancia del cuerpo humano y su curación en la práctica y comprensión de la religión, como sucede, por ejemplo, en África–. Esto subvierte totalmente el enfoque racional que se le ha hecho asumir al cristianismo. El “*Pienso, luego existo*” de Descartes encuentra un contrapunto en el pensador africano Eboussi Boulaga, cuando dice “*Bailo, luego vivo*”¹², idea procedente de la experiencia africana y que podemos encontrar también como elemento configurador de ciertas formas de cristianismo africano que insisten en el cuerpo humano y su cuidado mediante la curación y el exorcismo.

¹¹ Arvind Sharma, *Hinduism for our Times*, Oxford University Press, Delhi 1997, p. 69.

¹² F. Eboussi Boulaga, *La crise du muntu*, Presence Africaine, París 1977, p. 56.

El mensaje cristiano se cruza en ciertos puntos con la historia de un pueblo y su experiencia, y encuentra una nueva encarnación y expresión. Esto es lo que ha posibilitado el resurgimiento del cristianismo en el hemisferio sur. Se están formando nuevos cristianismos en África, Asia y América Latina, donde el cristianismo eurocéntrico y muchos de sus actuales mecanismos de funcionamiento están pasando a la historia. Estoy cada vez más convencido de que la cuestión del pluralismo religioso tal como lo conocemos en nuestras regiones de Asia forma parte del tema aún más amplio de la pluralidad del cristianismo. Este segundo tema va a sustituir al primero.

El futuro de los cristianismos en el Sur no va a depender del número, sino de la *calidad* y la *diversidad*. La diversidad no será como la diversidad confesional testimoniada en la historia occidental del cristianismo. Será la derivada de una apropiación diferente mediada por la cultura y las experiencias de los pueblos del Sur. Será también una diversidad procedente de los diferentes modos en que el mensaje cristiano y su espíritu ejercen su influencia en los diversos ámbitos de las vidas individuales y colectivas. La expectativa de una expansión numérica de los cristianos en el Sur, especialmente en Asia, no sería sino nostalgia de volver a encontrar en otro lugar lo que se perdió en Europa: la Cristiandad. Una crasa ignorancia de las realidades concretas podría inducir incluso a gente bienintencionada de Occidente a juzgar erróneamente el resurgimiento del cristianismo del Sur desde la perspectiva de la crisis occidental del cristianismo.

Cuando estudio lo que los posmodernistas occidentales tienen que decir, empiezo a pensar que, si eso es el posmodernismo, ¡en la India hemos estado en la época posmoderna desde hace cuatro mil años! Lo mismo se puede decir de muchas partes de Asia. Lo que pretendo subrayar con esto es que no cabe esperar de una apropiación asiática del cristianismo que sea una totalidad presuntamente completa. El descubrimiento asiático del mensaje y el espíritu cristianos tendrá que ver con ciertos temas y cuestiones y no con otros, dependiendo del *itinerario* seguido por la gente. Lo mismo se podría decir también de África y de otras partes del hemisferio sur. Hemos de poner el acento en el *descubrimiento* del cristianismo por parte de asiáticos, africanos y latinoamericanos, descubrimiento que se producirá en relación con sus necesidades y experiencias a medida que ellos vayan avanzando. En este proceso, la subjetividad y la acción de la gente serán muy importantes, y no las estructuras e instituciones, ni un lote supuestamente completo, del cristianismo. En realidad, puede que éstas resulten ser paja e impidan un encuentro y un descubri-

miento creativos del cristianismo por parte de la gente que vive en un mundo que bulle de crisis.

La crisis que los dirigentes de la neo-ortodoxia proclaman que está teniendo lugar en Asia, por ejemplo, es sólo una elaboración hecha desde una forma eurocéntrica y narcisista de cristianismo que está inmovilizada dentro de sus propias tradiciones pasadas. En realidad, al cristianismo le está sucediendo en el hemisferio sur algo más. Es fuerte la tentación de pensar que, perdido ya su vigor en Europa (poscristianismo), esta religión se está “descargando” como una medicina superflua en el Tercer Mundo, donde está encontrando un mercado floreciente. Pensar esto sería ver las cosas de manera demasiado simplista. Lo que se está dando no es la reproducción de un cristianismo inservible, sino el descubrimiento del cristianismo por parte de la gente del Sur a su manera¹³. Éste es el aspecto más esperanzador y reconfortante en lo que respecta al cristianismo y a su supervivencia en el futuro.

Conclusión: un cristianismo para un mundo en crisis

Vivimos en un mundo envuelto en una crisis profunda y de un alcance desconocido hasta ahora en la historia. El imperialismo y los crecientes conflictos, la violencia y las guerras, la destrucción ecológica, la pobreza y la explotación –por mencionar sólo algunos elementos– están convirtiendo el mundo en un planeta muy peligroso para vivir. ¿Qué representa realmente el cristianismo en un mundo que está envuelto en una crisis profunda? ¿A qué intereses sirve?

En estas últimas décadas se suponía que el futuro del cristianismo en el mundo en vías de desarrollo se aseguraría adaptando el cristianismo a la cultura, la tradición, etc., del lugar. En este empeño hay ciertamente algo interesante. Pero, como ha señalado Marc Ela en referencia al continente africano, la cuestión más importante no es la

¹³ En un entorno de vacío ideológico, el cristianismo ha empezado a ser importante para muchas personas en China como punto de acceso al encuentro con la modernidad y sus beneficios. Así, en China, Japón y en otras partes de Asia encontramos “cristianos culturales”, que no son *cristianos confesionales*. Para otras personas del mismo continente, como los “intocables” de la India, el Evangelio posee un profundo atractivo como mensaje en medio de su lucha por la justicia y la dignidad humana. Cf. Felix Wilfred, “Asian Christianity and Asian Modernity: Forty Years After *Gaudium et Spes*”, en *East Asian Pastoral Review* vol. 42, nº 1/2 (2005) 191-206.

inculturación o la autenticidad africana¹⁴. La cuestión clave es cómo va a adaptarse el cristianismo en problemas y asuntos cruciales que afectan a la gente. El futuro del cristianismo en el mundo del Sur en vías de desarrollo, lo mismo que en el mundo desarrollado, dependerá de la medida en que sea capaz de contribuir a superar la *crisis del mundo* en sus manifestaciones a pequeña y a gran escala.

Dicha crisis se caracteriza por la incapacidad de la humanidad para crear por sí misma un orden social que sea respetuoso con todos y equitativo en su espíritu y sus métodos; por su incapacidad para cultivar sabia y reverentemente este delicado jardín de la tierra que Dios le ha encomendado para el bienestar de todos. La mayor capacidad de la humanidad para controlar la naturaleza, sus leyes y funcionamiento, no corre a la par de su aptitud para regular unas relaciones justas entre los seres humanos; la ciencia y la tecnología se han convertido, por el contrario, en parte del problema al contribuir a la desigualdad, la violencia y la guerra, y a una distribución injusta de los recursos.

La situación es como la de una casa en llamas. Es la oportunidad para que el cristianismo de todas partes salve el mundo volviendo a los elementos básicos del mensaje evangélico. En este punto estriba, además, el diagnóstico último de si el cristianismo está realmente en crisis y en qué medida. Esta vez no tiene que combatir el fuego en solitario, sino con otros actores que están en escena. Occidente no reencontrará su cristianismo como una cristiandad nostálgica ni como un signo de identidad de su historia y civilización, sino respondiendo a la crisis del mundo y bebiendo de las aguas vivas del Evangelio. En este proceso aprenderá además qué es lo que debe recordar de su pasado y qué es lo que debe dejar atrás para poder seguir sin impedimentos la llamada del Espíritu.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁴ Jean-Marc Ela, "Christianity and Liberation in Africa", en R. Gibellini (ed.), *Paths of African Theology*, Orbis Books, Nueva York 1994, pp. 136-150 (trad. esp. del or. it.: *Itinerarios de la teología africana*, Verbo Divino, Estella 2001).

CRISIS DE CREDIBILIDAD EN EL CRISTIANISMO. ESPAÑA COMO SÍNTOMA

“La alianza histórica de la Iglesia con el poder, o su toma de postura durante la guerra civil y durante la dictadura, representaron para mí un enorme escollo... Mi padre fue falangista (incluida la División Azul), autoritario, intolerante, fascista hasta la médula, y usó todo tipo de artimañas para imponerse. Mi ateísmo fue de tipo reactivo contra la intransigencia religiosa de mi padre, aunque después se le incorporaron otras razones... Luego aprendes a distinguir y comienzas a valorar actitudes y actuaciones individuales de religiosos de aquella época, de las que habías oído hablar o leído... Y no sigo porque me entristezco, pues todavía me quedan restos de sentimientos que me culpabilizan”...

E

spero no ser indiscreto reproduciendo estos párrafos de la carta privada de un amigo, que aban-

* JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS. Jesuita. Nacido en Valencia en 1933. Profesor emérito de la facultad de Teología de Barcelona y de la UCA (San Salvador). Responsable académico del Centro de estudios “Cristianismo y Justicia” de Barcelona.

Algunos títulos: *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Santander ^o2000; *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander ³2000; *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas*, Madrid 1991; *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesialístico*, Barcelona 1996; *“Ningún obispo impuesto”. Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Santander 1992; *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología. Antología comentada*, Santander 1985 (trad. ingl.: *Where the Spirit breathes*). *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid 1998.

Dirección: Centre Borja, Llaceres 30, 08190 Sant Cugat del Vallès (Barcelona). Correo electrónico: gfaus@fespinal.com

donó el cristianismo y a ratos añora volver a él. Su caso no es de los más dolorosos: otros buscan recobrar una dimensión religiosa pero, de entrada y visto lo que para ellos es la Iglesia, dan por supuesto que han de buscarla fuera del cristianismo.

He querido comenzar con este ejemplo porque, el mismo día que *Concilium* me pidió este artículo, me entrevistó un periodista alemán algo sorprendido por las declaraciones del episcopado español en los meses de agosto a noviembre, y por la sensación que, según él, se tiene en Alemania: “¿qué pasa en España, antaño el país católico casi por excelencia y hoy casi el más irreligioso de Europa?”. Le expresé mi temor de que “la luz cristiana no ha irradiado, y los hombres no han visto obras buenas por las que alabar al Padre del Cielo” (cf. Mt 5,16).

La entrevista citada me dejó cierta duda sobre si voy a hablar desde aquel eslogan turístico del franquismo: “Spain is different”, o desde el eslogan posterior: “¡ya somos Europa!”. No lo sé: hablo simplemente desde mi país. Pero para ser honesto debo añadir que lo hago con la sospecha de que *lo ocurrido en España no es más que una concentración, en muy poco tiempo y con gran intensidad, de un proceso que en todo Occidente se venía produciendo con más lentitud y menos acritud*. Proceso que, pese a todo, no será necesariamente negativo si, leyéndolo desde los “signos de los tiempos”, sabemos convertirlo en paso de un cristianismo cuantitativo a un cristianismo cualitativo, única salida que, en mi opinión, permite nuestra hora histórica.

Radiografía de la crisis

La existencia humana es conflictiva y la existencia creyente también. La conflictividad es ocasión de riqueza y de crecimiento humano. Y la credibilidad de cualquier institución no reside en la ausencia de conflictos (esto puede ser más bien un indicio de falta de autenticidad), sino en la forma como se resuelven. En el cristianismo primitivo, y a pesar del fervor inicial, toda la vida de Pablo es una muestra de esa conflictividad. Sus cartas a los Gálatas o la segunda a los Corintios, más el intento de asesinarlo en Jerusalén que cuenta el libro de los Hechos, lo ponen de relieve. Con lenguaje actual (y aunque la realidad fuera más compleja), las fuentes cristianas distinguen una “derecha” intransigente apiñada en torno a Santiago y situada en Jerusalén, una “izquierda” sesgada a veces, representada por Pablo, y unos intentos de unidad y de mediación no siempre conseguidos, que se atribuyen a Pedro.

Trasladando a nuestros días ese esquema, habría que decir que la Iglesia del siglo XXI vive un intento de superación de la conflictividad natural, a base de concentrar la autoridad y la representatividad sólo en la facción más conservadora, eliminando las otras formas de pluralidad eclesial mediante lo que cabría llamar un “golpe de curia”, por alusión a lo que en política se conoce como golpes de estado. Pablo y Pedro tienen poca cabida en esta forma de cristianismo: más bien, como notó hace tiempo R. Brown, “hoy Pablo no sería nombrado obispo”.

Algunas de sus manifestaciones

A modo de ejemplo, he aquí algunos rasgos característicos de ese intento:

1) En mi humilde opinión, *la Iglesia de los últimos 30 años ha puesto de relieve una infidelidad a la eclesiología del Vaticano II*. Si el Concilio fue un paso del Espíritu, habría que aplicar a nuestra reacción posterior las palabras de san Agustín: “temo al Señor que pasa”. O las palabras del mismo Jesús: no conociste la hora de tu visitación.

Esa infidelidad no se refiere sólo a la eclesiología de la LG (o de la Iglesia “hacia dentro”) sino, aún más, al rechazo de la eclesiología de GS que habla de la Iglesia hacia fuera (las dos partes en que Pablo VI quiso dividir el Concilio). De esta otra Constitución se ha atendido casi a los temas concretos de la sociedad (guerra, economía, derechos humanos, ciencias, familia...), pero no a la eclesiología con que se quiere abordar esos temas, y que sería la traducción hacia fuera de la comunión de LG. Veamos unas rápidas pinceladas:

Una Iglesia-comunión ama de veras al mundo y, por eso, los gozos, esperanzas y dolores de éste, sobre todo de los más pobres, son gozos y angustias suyas (GS 1,1: ¿cuántos representantes de la institución eclesial podrían decir con verdad eso de su gestión?). Una Iglesia que ama al mundo comprende que la fe no puede desligarse de las tareas temporales, y acepta que no tiene ella la solución de todos los problemas, aunque disponga de un Espíritu que ayudará a abordarlos correctamente (GS 43). Por eso confiesa además que ha recibido mucho de la evolución histórica del género humano y que tiene que aprender de quienes trabajan en él “de toda clase o condición” y “sean o no sean creyentes” (44). Una Iglesia que ama así al mundo no pondrá su esperanza “en privilegios recibidos del poder

civil" e incluso "renunciará a derechos adquiridos tan pronto como su uso pueda empañar la pureza de su testimonio" (76).

Los ejemplos podrían seguir, pero lo dicho es suficiente para percibir la ausencia de esta eclesiología en el catolicismo de hoy. Juan Pablo II, que, a pesar de las críticas, ha sido una persona más intuitiva y creativa que todo su entorno, intentó poner en este punto algunos gestos significativos que la Curia se dedicó a evaporar (plegaria de Asís, petición de perdón, actitud profética ante las dos agresiones a Irak...).

2) Este déficit eclesiológico deriva de otro importante déficit cristológico que olvida lo que ha aportado la cristología tras el Vaticano II, y se concreta en *la apelación a un Cristo sin Jesús que carece por ello de rostro, y se convierte en un nimbo de divinidad al que se puede dar el rostro del poder eclesiástico, sacralizándolo así*. Se desconoce ahí la afirmación fundamental de las primeras confesiones de fe: "el Cristo es Jesús", "el Señor es Jesús" (comenzando siempre por el predicado y no por el sujeto): el rostro de Jesús es el que da contenido a las categorías de poder y de mesianidad; no al revés. Y, en lejano paralelismo con las antiguas luchas cristológicas, se llega a considerar toda apelación a la figura humana, concreta y real de Jesús, como un ataque a su divinidad. Olvidando a Jesús, la sabiduría de Dios (1 Cor 1,30) queda desprovista de rostro y tácitamente sustituida por la sabiduría del poder mundano. Y el abajamiento de Dios en Jesús (Fil 2,7) es sustituido por la transfiguración del estamento eclesiástico en poder sagrado.

Concretando un poco más: para el cristianismo es fundamental que la categoría religiosa de El Templo (con todo lo que sugiere de sacralidad y veneración) ha pasado de los edificios al ser humano: "el templo de Dios sois vosotros" (1 Cor 3,16). Eso convierte a la persona, a la vez, en sujeto de unos derechos intocables (el Templo no puede ser profanado) y de unas obligaciones muy serias (el Templo ha de mantenerse bien cuidado y adecentado). Pero esto es tan difícil y subversivo que la enseñanza paulina se convertirá en frase sin sentido, a menos que brote del encuentro concreto con la práctica y la persona de Jesús. De ahí se sigue que:

3) Mientras la obsesión de Jesús y de buena parte de la tradición bíblica está centrada en el sufrimiento humano para aliviarlo o superarlo, de modo que la noción de pecado es inseparable del daño propio o ajeno, la obsesión de la Iglesia oficial parece girar en torno a *una noción de pecado separada del sufrimiento humano y convertida por eso en arbitraria*. No digo que ambas nociones no puedan (y deban) acercarse y empalmarse: afirmo sólo que, en la actuación eclesiástica oficial, están casi del todo disociadas. No insisto más en este

punto porque J. B. Metz y J. M.^a Castillo ya lo han hecho bastante¹. Pero del olvido de Jesús brota también:

4) *La consideración de un lenguaje teológico concreto como explicación adecuada y definitiva de la Divinidad*, olvidando que todo lenguaje es contingente por estar necesariamente vinculado a una determinada cultura y filosofía, y que en el lenguaje teológico “siempre es mayor la desemejanza” (Lateranense IV): por lo que su verdad está intrínsecamente vinculada a su capacidad para suscitar la auténtica vida y actitudes cristianas.

Jesús deja de ser así revelador de Dios (¿de sus actitudes más que de sus atributos metafísicos!); la cristología, se separa de la soteriología (relegada a un capítulo posterior); y los dogmas cristológicos recibirán su verdad de una especulación sobre los conceptos abstractos de subsistencia y naturaleza, más que de su capacidad para suscitar actitudes cristianas en las relaciones entre Dios y el hombre: que Dios sólo se afirma en el hombre y el hombre sólo se afirma desde Dios. Instalados así en la abstracción, nace también:

5) *La pérdida de significatividad de los sacramentos, convertidos en ritos vacíos, y concebidos como meros actos de culto*, objeto de reglamentación minuciosa, como si Dios necesitara nuestro culto, a pesar de las advertencias del Nuevo Testamento contra ese modo de concebir.

En el lenguaje hilemórfico de la antigua teología, cabría decir que la “materia” de los sacramentos se ha convertido en mera materia inerte y amorfa, de la que están ausentes todos los *gestos*, que son lo más significativo que tenemos los humanos. Y la “forma” se ha reducido a un exceso de palabras y normas maquinalmente repetidas, donde faltan tanto el espíritu de celebración como el de acción de gracias. Si la antigua teología explicaba que los sacramentos “significando causan”, hoy parecen creer algunos que, cuanto menos signifiquen, más gracia aportarán. El pasado documento romano sobre la Eucaristía me parece una confirmación de lo que quiero decir: da la sensación de que podría haberse escrito igual aunque Jesús no hubiese celebrado en la hora más negra de su vida una Cena de despedida con los suyos y realizado en ella unos gestos capaces de convertirse en memorial Suyo.

6) Esa pérdida de significación favorece *una tendencia de la Iglesia oficial a la sectarización como modo de salvaguardar la identidad* que los pastores sienten amenazada. Si se me permite el juego de

¹ J. M.^a Castillo, *Víctimas del pecado*, Madrid 2004.

palabras, una institución que está llamada a ser kat-ólica (es decir: volcada hacia todo) se va convirtiendo en Iglesia kat-útica (volcada hacia sí misma). Y creo ser persona celosa de la identidad cristiana. Pero me parece, a la vez, que un componente fundamental de esa identidad reside en la entrega de ella, por aquello del Evangelio que puede ser parafraseado diciendo: el que busca salvaguardar su identidad la pierde; y el que la pierde por Mí y el Evangelio, ése la salva.

7) No hay espacio para más ejemplos. Pero si hubiera que resumirlos en un solo rasgo podríamos recurrir a la frase tan conocida de K. Rahner: “el cristiano del siglo XXI será un místico o no será cristiano; es decir: *habrá experimentado algo*”... La sensación que tienen hoy muchos cristianos de los que reencontraron su fe gracias al Vaticano II es que, *en los hombres que gestionan la institución, no se aprecia que vivan de experiencia espiritual* (aunque a lo mejor sean muy devotos). Y esto viene de lejos: es el precio de todo el repliegue de la Iglesia sobre sí misma durante el siglo XIX y primera mitad del XX. He citado otras veces estas palabras proféticas de uno de mis autores preferidos: el poeta español Antonio Machado:

“Si el sentimiento religioso estuviera muerto en España..., medrados estamos porque entonces ¿cómo íbamos a sacudir el lazo de hierro de la Iglesia católica que nos asfixia? *Esta Iglesia espiritualmente huera, pero de organización formidable, sólo puede ceder al empuje de un impulso seriamente religioso...* Es evidente que el Evangelio no vive en el alma española, al menos no se le ve por ninguna parte... *Sobre la mezcla híbrida de intelectualismo pagano y espíritu patricio erige Roma su baluarte contra el espíritu evangélico... Roma, un poder que ha tomado de Cristo lo imprescindible para defenderse de él*².

Estas palabras no son de un anticlerical del año 2000, sino de un creyente que sufría en silencio unos treinta años antes del Vaticano II. Pueden resumirse en el título del obispo Gaillot: “una Iglesia que no sirve, no sirve para nada”. O con alusión a una parábola evangélica: servirá para acunar a las pocas ovejas que quedan (que ya no son 99), pero no sirve para ir a buscar la “oveja perdida” que ahora ya no es una sino un gran número.

Cuando algún obispo me oye o lee cosas de éstas, me dice que ya es sabido que siempre los ideales evangélicos se quedan fuera de la realidad en esta dura vida nuestra. Dando como válida una parte de verdad a esa respuesta (verdad que uno empieza por experimentar en sí mismo), quisiera señalar que la clave del problema no radica en si

² *Complementarios*, Buenos Aires 1968, pp. 166ss.

estamos muy cerca o muy lejos del ideal, sino en si caminamos *en la dirección del Evangelio* (incluso aunque estemos todavía en el kilómetro uno de esa senda estrecha), o si caminamos en la dirección contraria. Lo que preocupa hoy a muchos cristianos y puede explicar la pérdida de credibilidad del cristianismo es la sensación de que *la institución camina en la dirección contraria al Evangelio*.

También, para ser honestos, hay que reconocer que una parte de la no aceptación del Vaticano II por los sectores más poderosos y más conservadores de la Iglesia se debió a la clásica culpa de algunas izquierdas actuantes durante el postconcilio: confusión del “reinado de Dios” con el reinado del yo; aparición de reivindicaciones individualistas inmediatistas e impacientes, más atentas al propio interés que al interés eclesial; y aceptación global y acrítica del progresismo ambiental (que tiene cosas muy buenas junto a otras muy criticables), tomando a ese progresismo y no al Evangelio como fuente de sus disensiones.

Una explicación desde la otra orilla

Lo anterior intenta explicar la crisis *a los hombres de Iglesia*. Si escribiera para otro lugar y otro público, habría hablado en otra clave y desde otra óptica: intentaría hacer ver que hay en el Occidente actual pseudovalores nada compatibles con los valores cristianos. Si resumiéramos a éstos en el programa del Consejo Mundial de las Iglesias: “justicia, paz e integridad de la creación”, sería fácil mostrar que el determinante económico neoliberal que condiciona toda la cultura y la política de Occidente gira en torno a estos tres antivalores:

– una *idolatría de la riqueza* que hace consistir toda la economía en producir más para consumir más y más rápidamente en lugar de distribuir mejor, y que es contraria a la justicia del Reino.

– Un *individualismo excluyente* que, por ser así, necesita armas cada vez mayores para defenderse de los desesperados de la tierra, y que es contrario a la paz, como no cesa de mostrar nuestro mundo.

– Y una *tecnocracia inapelable* que considera obligatorio hacer todo aquello que es técnicamente posible, sin atender a otras consideraciones de carácter humano, y que puede acabar causando la muerte del ecosistema.

Semejante atmósfera cultural, superpotenciada por los medios de masas, justifica algunos casos de descontento ante la futura Constitu-

ción europea en la que se refleja. Y, por lo que hace a nuestro tema, comete en mi opinión dos pecados importantes:

a) Se aprovecha del descrédito *de la Iglesia* antes reconocido para desacreditar radicalmente *al cristianismo* y a los valores cristianos o evangélicos. En España, la prensa considerada más progresista informa hasta la saciedad de casos de pederastia en Estados Unidos (y debe hacerlo). Pero ni se le ocurre contar que curas y monjas han sido perseguidos e ido a la cárcel en aquel país por su oposición a la guerra de Irak (y a la de Vietnam primero), o por su lucha para desmantelar la llamada "Escuela de las Américas", donde se han formado todos los grandes torturadores de América Latina. Y es que la primera información fomenta nuestra buena conciencia satisfecha, mientras que la segunda la pone en cuestión.

b) Incapacita al hombre occidental para sentir aquellas preguntas a las que el cristianismo pretende responder. Hoy resultan significativas las palabras escritas en los inicios de la teología de la liberación sobre "el sentido de mediación del proceso liberador, para las preguntas esenciales del cristianismo"³. Haber renunciado a aquel proceso puede que equivalga a haberse incapacitado para las preguntas cristianas.

Nótese cómo, desde esta óptica, *la crisis de credibilidad del cristianismo se parece a la crisis que amenaza también a la democracia*. Waclac Havel comentaba no hace mucho su desengaño, como antiguo luchador contra las dictaduras del Este, respecto de la democracia occidental⁴. E insistía en que la democracia no puede reducirse a una tecnología del poder, sino que tiene una dimensión *moral*. De lo contrario se acaba creyendo que la economía son sólo cuestiones técnicas, no morales. Que los crímenes cometidos en Irak por los Estados Unidos tampoco son cuestiones morales sino de firmeza en defenderse del terror. Que el aumento del número de pobres es una fatalidad natural y no una cuestión ética. Contaminado por ese fatalismo, el cristianismo oficial se va desentendiendo de los grandes problemas de la humanidad (hambre atroz, violencia increíble, persecuciones y torturas impensables, más la pregunta de cómo encontrar sentido a la vida en un mundo así), y se dedica casi sólo a los problemas sexuales, los cuales sólo encontrarían un planteamiento más correcto desde los otros grandes problemas humanos. Pero para éstos funciona la excusa de que "son cosas muy complicadas", como si no lo fueran también las sexuales.

³ Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973 (Montevideo 1971), p. 143.

⁴ *El País*, 17 de noviembre de 2004.

Por eso, una de las tareas urgentes del momento creo que sería ésta: así como el Vaticano II enseñó que hay una “jerarquía de verdades” según su distancia al centro cristológico-trinitario de la fe, la Iglesia debería proclamar que también hay una jerarquía de verdades morales según sea su distancia al centro del amor. Pero si se hizo tan poco caso de lo primero, ¿por qué esperar que se haga de lo segundo?

Cambios de paradigmas

Las reflexiones anteriores atienden a aquellos aspectos en los que cristianos y no cristianos tiene parte en la actual crisis de credibilidad del cristianismo. Pero sería injusto no mencionar que, más allá de los fallos subjetivos, hay una cantidad de factores objetivos que complican el problema. La gente de mi generación ha ido necesitando cambios constantes del paradigma en el que vivimos, inculturamos y formulamos la fe. Los años 60 se caracterizaron por el descubrimiento de “la ciudad secular”, la necesidad de aprender a “hablar de Dios después de Auschwitz” y a vivir “como si Dios no existiera” (D. Bonhoeffer). La década siguiente comenzó a florecer el lenguaje de “la Iglesia de los pobres”, la teología de la liberación y la experiencia de encuentro con Dios en los excluidos de la tierra. Siguió a ambos la entrada en escena de la postmodernidad con su desencanto, su renuncia a los grandes relatos, su narcisismo plácido y su pensamiento débil, que llevaba a un compromiso débil. Casi a continuación hubo que tomar muy en serio el problema de las religiones de la tierra y la necesidad de conocerlas, amarlas, colaborar con ellas en la construcción del mundo, y preguntar cuál es su sentido teológico, para poder más tarde dialogar con ellas. En simultaneidad con esta tarea fue creciendo la conciencia de la situación oprimida de la mujer en la Iglesia y la necesidad de elaborar una teología en clave femenina (aún más que feminista). La nueva forma de imperialismo, enmascarada bajo el atractivo nombre de globalización, tampoco puede dejar preocupado al cristianismo. La soledad en que viven la fe muchos cristianos nos ha hecho conscientes de la importancia de las comunidades fraternas para vivir la fe, y mucho más en una institución eclesial de aspecto exterior poco fraterno; así fueron naciendo movimientos y comunidades de uno y otro signo... Son tareas demasiado numerosas y difíciles, sobre todo si sabemos que nada de lo que nace en la historia, por maravilloso que pueda ser, deja de estar envuelto en un pecado original del que debe ser purificado. Y que Roma está más dispuesta a condenar a los portadores del pecado original que a cristianizarlos y salvarlos.

Conclusión

En estas condiciones, es imposible hacer pronósticos sobre el porvenir del cristianismo. Cabe pensar que en Occidente irá siendo cada vez más minoritario. Ello no será grave si se consigue que también sea cada vez más evangélico, sin convertirse por ello en secta o en gueto. Si tales cristianos rompen con la institución se dispersarán y serán estériles. Si no lo hacen, quizá logren dar a la sociedad la imagen de una Iglesia plural, y acaben siendo levadura de una masa nueva. Pero deberán saber que su destino puede ser morir como el grano de trigo, sin ver ellos el fruto de esa muerte que es en realidad siembra. Pero, sostenidos por el testimonio de tantos que les precedieron en esa fidelidad rebelde, y del que, como único ejemplo, citaré para concluir unas palabras de M. Blondel en carta a A. Valensin, que dieron un rostro alternativo al Evangelio, frente al rostro que le daba la crueldad de la curia romana:

“La Providencia nos coloca en las vías pasivas del abandono. El método del Calvario es el que volvió fecundo el sermón del monte. Amemos pues a aquellos que, por un camino diverso del que ellos piensan, nos hacen morir a la naturaleza, a todos los procedimientos humanos, a todas las esperanzas legítimas, para volvernos instrumentos dóciles y purificados”.

La carta de Blondel es de 1913. Casi cien años después, la Curia romana sigue dolorosamente igual. Pero también siguieron vivos durante ese siglo testimonios como el citado. Y, por paradójico que parezca, éste es el único cristianismo creíble.

LA PERMANENCIA DE LO TEOLÓGICO-POLÍTICO.
OPORTUNIDADES Y PELIGROS
PARA EL CRISTIANISMO EN LA ACTUAL
CRISIS DE LA DEMOCRACIA

La crisis de la democracia como desafío para el cristianismo

El término “crisis” se impone cada vez más como la palabra clave de la situación económica y espiritual de nuestro tiempo. No se trata solamente de la crisis laboral, moral, política y ecológica, sino también de la crisis de las Iglesias, e incluso de la crisis de Dios. Vivimos, por tanto, en una “sociedad mundial” sacudida por las crisis (U. Beck). Entre otras causas, esta situación crítica se ha agravado a partir del 11 de septiembre de 2001, por lo que no sorprende que se hayan desarrollado nuevas políticas de la identidad y la diferencia en las sociedades democráticas, en las que la religión, especialmente el cristianismo, recibe un nuevo vigor como criterio de identidad y de diferenciación. Este interés, sin embargo, no carece de problemas. Para percibir los peligros que se derivan de esta situación de crisis para el cristianismo debemos redefinir la relación entre éste y la democracia.

Las sociedades democráticas presentan actualmente al cristianismo un doble desafío. Por un lado, el cristianismo debe hacer frente a una teoría radical de la privatización, que sostiene que la Ilustración y la modernidad conducen forzosamente a su total despolitización. Por otro lado, el cristianismo está amenazado por intentos de desprivatización que lo adulteran como nueva ideología o nueva

* JUERGEN MANEMANN. Catedrático de Cristianismo y Teoría de la Cultura y las Religiones en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Erfurt.

Dirección: Nordhaeuser Str. 63 D-99089 Erfurt (Alemania). Correo electrónico: juergen.manemann@uni-erfurt.de

religión política en cuanto arma de lucha entre culturas. La cuestión de cómo los cristianos y las cristianas se posicionan en esta tensa situación depende de la función atribuyan a que la religión en la sociedad postmoderna, es decir, si le dan una función terapéutica o más bien crítica; con otras palabras, si consideran que la tarea de la religión es ayudar a las personas para que funcionen mejor dentro del sistema actual, o someter a discusión “aquello en lo que no está de acuerdo con este sistema” y crear “un ámbito para que emerjan las opiniones críticas y discrepantes”¹.

Ser sujeto significa discutir

Es aconsejable que una perspectiva teológica sobre la situación crítica contemporánea, que apunte al potencial liberador del cristianismo y se oponga a una rigurosa teoría de la privatización, afronte en primer lugar la crisis de la teología, una crisis que está relacionada con la peculiar pérdida de lugar que sufre en las sociedades democráticas postmodernas. Una mirada al discurso teológico en Alemania ilustra lo que queremos decir. En lugar de plantearse de forma nueva la pregunta por el lugar de la teología en la sociedad a partir de las teologías postidealistas del sujeto, más o menos según las exigencias de la teología política y las teologías de la liberación, los teólogos se repliegan en un nuevo pensamiento sobre el sistema. En este neoidealismo se reflexiona ciertamente sobre la libertad, pero al término “liberación” se le concede, a lo sumo, un valor secundario. Es lógicamente comprensible que estas teologías del sujeto y de la libertad hayan entrado en crisis, pues este discurso sobre la libertad pierde cada vez más su significado para los hombres al permanecer ligado a un concepto excesivamente abstracto, de tal modo que la tendencia social objetiva, que produce los sufrimientos reales, puede fácilmente enterrarlo bajo ella. En ocasiones tenemos la sospecha de que las teólogas y los teólogos se encuentran muy a gusto con su función académica en la sociedad burguesa en lugar de responder a la reivindicación de transformación que surge de la base de una intelectualidad orgánica. Lo que John Dewey dice sobre la filosofía podría aplicarse, en esta situación de crisis, a la teología: la teología “se recupera cuando deja de ser un instrumento para tratar los problemas de... los teólogos, y se convierte en un método, cultivado por... teólogos, para tratar los problemas de los hombres”.

¹ S. Žižek, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Francfort 2003, p. 7.

Con el objetivo de llevar a cabo esta tarea, la teología tendría que desarrollarse más intensamente como un medio para dar la voz a los que no la tienen. Para que una teología llegue a las “fuentes del yo” (Ch. Taylor) no debe tratar de unas filosofías idealistas, sino solamente del sufrimiento cotidiano, a menudo oculto o incluso descartado como algo banal. Su tarea política elemental consistiría en ayudar a los hombres a discutir sobre sus pensamientos y sentimientos. Esta discusión se opone a las tergiversaciones de las opiniones en las encuestas² y trata de poner de manifiesto los sufrimientos sobre los que no habla el que sufre, bien porque considera que no son importantes para los demás, porque sea inconsciente de ellos o porque sencillamente se haya olvidado de compartirlos. Esta tarea podría ayudar a romper “la melancolía democrática” (P. Bruckner)³. No sólo sería un paso para democratizar la democracia, sino también para *democratizar la teología*. Debería quedar claro que, aunque con ello no se eliminan los mecanismos del sufrimiento, sin embargo no puede negarse su efectividad a esta manifestación.

Mediante la actividad socrática de la discusión, la teología cristiana desempeñaría una función de bisagra entre las esferas de lo privado y lo público, y se convertiría en el motor para que los procesos de transformación sociopolíticos fueran más humanos. En el curso de la repolitización de lo privado y de la renormativización de lo público se confrontarían la moral personal con los problemas públicos y lo público con las cuestiones de moral privada⁴. De esto se siguen las siguientes consecuencias eclesiológicas: las Iglesias deberían comprenderse cada vez más como *public churches* y menos como abastecedoras de una religión civil⁵.

El motor de la autorreflexión: Lo no idéntico

Las orientaciones concretas que sirven de fondo a estas reflexiones proceden de la dimensión pasional del monoteísmo, que tiende al

² Cf. P. Bourdieu, *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Constanza 1997, p. 795.

³ Cf. T. Polednitschek, *Diagnose Politikmüdigkeit. Die Psychologie des nicht-vermissten Gottes*, Berlín 2003.

⁴ Cf. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, pp. 5-6.

⁵ Cf. K. Gabriel, “Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit”, en *Jahrbuch für Biblische Theologie* 11 (1996) = *Öffentlichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1996, pp. 31-51, aquí p. 33.

reconocimiento del sufrimiento ajeno. Mediante la exigencia del reconocimiento del sufrimiento ajeno, la teoría y la práctica de la justicia y la igualdad en la sociedad liberal se ve interpelada de forma constantemente nueva ante el problema de lo que no es idéntico. De ella surge la obligación de contar con la perspectiva personal de los individuos. La escucha de sus quejas, con las que reaccionan a la práctica habitual de la igualdad, es el motor que pone en funcionamiento la autorreflexión. La actitud igualitaria de los miembros de las sociedades democráticas se completa mediante esta actitud que hace justicia a los individuos. "Por actitud justa con respecto al individuo entendemos aquí reaccionar con el otro en contra de aquello contra lo cual reacciona sufriendo y quejándose."⁶ La idea de moralidad, que se expresa en este planteamiento, no procede de la idea de igualdad, sino que se fundamenta en la proximidad. Esta perspectiva igualitaria y antielitista se basa en un sentimiento de solidaridad que tiene un carácter personal. Esta moralidad se apoya en un universalismo negativo que contiene el siguiente axioma: "No hay sufrimiento que no nos concierna" (P. Rottländer). El monoteísmo bíblico apunta, por tanto, a la dignidad del ser humano en su singularidad. A esta idea responde precisamente el libro de Job. De igual modo, Juan Pablo II, su primera encíclica *Redemptor hominis*, señalaba que conocer a Cristo significa reconocer la dignidad infinita de cada ser humano individual.

Si la teología se consagrara a estas tareas podría liberar energías comunicativas en la sociedad, ayudando, así, a estabilizar el proyecto democrático, pues la consistencia de las instituciones democráticas modernas depende de las energías comunicativas y narrativo-rememorativas que en ellas introducen los ciudadanos que recíprocamente se reconocen como iguales⁷.

Memoria passionis

Estas energías se encuentran amenazadas por los procesos económicos y tecnocráticos. Incluso la política amenaza con pervertirse en simple negocio o técnica. Por ello, sería aconsejable que no se cerrara a la memoria y los relatos del cristianismo, pues en ellos se encuentra totalmente el potencial para liberar a la política de las cadenas de la economía y la tecnocracia. Johann Baptist Metz ha ilustrado esta interdependencia liberadora entre la religión y la política recurriendo a la famosa historia de Walter Benjamin sobre el

⁶ Cristoph Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlín 2000, p. 38.

⁷ Cf. H. Dubiel. *Ungewißheit und Politik*, Francfort 1994, pp. 9.47.

muñeco que jugaba al ajedrez y que recuenta como “la historia de dos gigantes, uno de los cuales, el más débil, estando a punto de ser derrotado, da, no obstante, un golpe inesperado y finalmente se libera del abrazo prisionero del otro. Lo consigue porque en el interior de su oreja gigantesca hay un enanito jorobado que le anima y le susurra constantemente nuevas formas de resistencia. Podemos imaginar este combate como una analogía de la lucha entre la técnica y la política, entre la pura planificación tecnológico-económica y el proyecto político del futuro. La fantasía política no se dejará absorber definitivamente por las presiones tecnológicas (y económicas, añadido yo) si mantiene aquella fantasía moral-religiosa y poder de resistencia que resulta de la memoria de los sufrimientos acumulados en la historia. El enanito simboliza la memoria de este sufrimiento, pues el sufrimiento se considera en los sistemas sociales desarrollados algo insignificante y desagradable, por lo que lo mejor es que no aparezca”⁸.

La condición para esta emancipación se encuentra en una nueva conexión entre la política y la moral. Esto no significa regresar a “la canonización política de un determinado sistema moral”; tampoco pretende “una colisión ‘totalitaria’ entre praxis política y ética”, sino que, más bien, exige “la movilización de las fuerzas espirituales y morales mediante una democratización radical del fundamento de la sociedad, un levantamiento, desde abajo, de la libertad y la responsabilidad eficiente”⁹. Así podría hacerse frente a “la desintegración de la fantasía y la acción política en puro negocio de planificación”. “En efecto, solamente la independencia de la dimensión política ofrece la posibilidad de un futuro humano.”¹⁰

Lo mesiánico y lo político

El lugar en el que el cristianismo desarrolla esta potencialidad es el ámbito de la sociedad civil¹¹. La sociedad civil es el motor de la democracia. Ella es el “sustrato organizativo (...) en el que puede

⁸ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Maguncia 1984, pp. 91-92 (trad. esp.: *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid 1979).

⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰ *Ibid.*, p. 91.

¹¹ Sobre la relación entre lo público discursivo y la sociedad civil, cf. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Francfort 1993, pp. 399-467 (trad. esp.: *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho*, Madrid 1998).

desarrollarse el discurso público. El núcleo de la sociedad civil lo constituyen las asociaciones, organizaciones y movimientos que no son gubernamentales ni económicos”¹². La sociedad civil es una “esfera conflictiva de la autoorganización y articulación de todas las fuerzas sociales”¹³. Basándonos en la diferencia institucional entre Estado y sociedad civil, ésta es “una fuente permanente de disidencia, innovación y revisión pública”¹⁴, el lugar de la subpolítica. La subpolítica se diferencia de la política precisamente porque interviene cambiando las normas en contraposición a la política que las establece¹⁵. El presupuesto para establecer este lugar o ámbito es renunciar a aquella sugestión, aún tan débil, de la unidad¹⁶. En las discrepancias conflictivas surgen nuevas perspectivas morales, que obligan a adoptar, por ello, otros criterios o puntos de vista. Aun cuando, o precisamente cuando, no se produzca ningún consenso y se deba recurrir a la resolución judicial, las sociedades en las que se llevan a cabo estos discursos se convierten en portadoras de un “modo avanzado de pensar” (Kant)¹⁷. Si se debilita esta vitalidad de la sociedad civil, se pone fin al discurso.

Por ello, es constitutiva de las sociedades democráticas una situación de crisis, una situación de incertidumbre. Esta incertidumbre estructural libera una nueva sensibilidad hacia lo desconocido¹⁸. En este sentido, la democracia moderna no ha eliminado, como frecuentemente se ha dicho, la dimensión del otro en el curso de su desarrollo, sino que ha modificado su forma. Es verdad que se ha acompañado de una pérdida de religiosidad, que, efectivamente, constituye un riesgo, pero también un logro¹⁹. La política y la religión como la dimensión del otro se encuentran, de este modo, en una red de relaciones indisoluble. Mediante la religión, se preserva a la política de reducirse al mantenimiento del orden fijado y de vivir en la ilusión de una pura inmanencia²⁰. La religión recuerda a la política la importancia de descorporizar el poder, la importancia del hueco que hay que reservar:

¹² K. Gabriel, *op. cit.*, pp. 46-47.

¹³ H. Dubiel, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ U. Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Francfort 1993, p. 207.

¹⁶ H. Dubiel, *op. cit.*, p. 113.

¹⁷ S. Benhabib, “Gehfärdete Öffentlichkeit”, *Transit* 13 (1997) 26-41.

¹⁸ Cf. C. Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, Viena 1999, p. 54.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 56.

²⁰ *Ibid.*, p. 47.

“La silla vacía aguarda al Mesías. Podemos estar seguros de que si alguien la ocupa, se tratará de un mesías perverso o mentiroso. Si alguien la arrebatara, entonces termina la representación y el espíritu abandonará a la comunidad. La política no puede hacer uso de esta silla vacía, pero mientras se la deje donde está, precisamente en el centro del la habitación, donde permanece inmutable en su vacío de advertencia, tal vez incluso patético, los políticos deben todavía tener en cuenta su existencia. Por lo menos, queda a su discreción contar con ella. Todo lo demás es pragmatismo”²¹.

Lo mesiánico libera de todo integrismo: “Con esto nos referimos a una apertura al futuro, a la venida del otro para que haga justicia”²². Pero lo mesiánico, como venida del otro, solamente puede “emerger como un acontecimiento especialmente único allí donde ninguna anticipación ve venir a los otros”; solamente allí donde el otro puede siempre sorprender como Otro²³. La esperanza mesiánica está en contra de los arraigos. Abrahán fue desafiado a ponerse en camino sin saber adónde iba. La incertidumbre creativa no es un tema que se haya descubierto solamente en la época de la sociedad postmoderna. Pero la alternativa bíblica a un lugar como raigambre no es el desarraigo en el sentido de una pura movilidad. La fe mesiánica no carece de lugar, pero el lugar al que remite no es el de la nación, ni tampoco el de la u-topía, sino el de la “heterotopía” (M. Foucault); esta fe es experimentable en este mundo, aunque, sin embargo, es totalmente diferente, está —para decirlo con E. Lévinas— “allende del ser” en el sentido de que “acontece de forma diferente al ser” (Lévinas). Con ello se describiría además un lugar que está vinculado a una específica heterocronía, en cuanto que a la experiencia de un lugar heterotópico pertenece la interrupción del habitual o tradicional sentido del tiempo. Para Lévinas, el lugar en el que se resquebraja el tiempo es el descubrimiento del ser humano en su desnudez, en su indigencia. Ahora bien, este lugar no significa un domicilio, sino una crisis en el sentido de una pérdida creativa de la patria, una incertidumbre para mí, que, sin embargo, permite que destelle una certidumbre para los otros, que tiene poco que ver con las certidumbres que actualmente se reclaman.

²¹ Agnes Heller, “Politik nach dem Tode Gottes”, en M. J. Rainer y H.-G. Jansen (eds.), *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 2: *Bilderverbot*, Münster 1997, pp. 68-87, aquí p. 87.

²² J. Derrida, “Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‘Religion’ an den Grenzen der bloßen Vernunft”, en J. Derrida y G. Vattimo, *Die Religion*, Francfort 2001, pp. 9-106, aquí p. 32.

²³ Lo mesiánico no asegura sencillamente nuestro futuro burgués, no lo fortalece, no lo prolonga eternamente. No le añade nada, sino que lo interrumpe. Cf. J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Múnich-Maguncia⁴ 1984, p. 10.

La verdadera política *versus* la postpolítica

La teología, que se fundamenta en lo mesiánico, se sitúa sobre la creación política a través de la subpolítica²⁴. Para ello se necesitan nuevas formas de vida y estructuras políticas. Sólo cuando se consiga esto, surgirán también culturas humanas en el futuro. La teología cristiana, a partir del fundamento de la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, aboga por una conciencia política *ex memoria passionis*, por una acción política a partir del sufrimiento de los seres humanos²⁵. Así consigue romper los peligros de una sociedad que se fundamenta en una diferenciación funcional y ya no es capaz de dar cuenta de la totalidad. Lo particular y lo total se correlacionan así de forma nueva, puesto que lo particular afecta a lo total de un doble modo. En primer lugar, el que sufre puede suponer que cualquier otro tampoco quiera o rechace experimentar su dolor, su sufrimiento; en segundo lugar, el cambio que le acompaña tiende a lo total, ya que lo orienta de forma nueva. Sólo entonces hablaríamos de una “política auténtica”. Por el contrario, actualmente nos encontramos en pleno desarrollo de lo que se conoce como “postpolítica”, es decir, una política que moviliza a todo el aparato de expertos, trabajadores sociales, etc., para reducir la demanda global de un grupo determinado al ámbito de lo particular²⁶. La postpolítica crea el obstáculo para que las exigencias políticas concretas no influyan en el sistema. La auténtica política que se ocupara del cambio de los parámetros, caracterizados como “posibles” y “reales”, sería, en consecuencia, el arte de lo imposible, por consiguiente, de lo mesiánico, es decir, una política de interrupciones o interferencias.

El renacimiento político como distinción entre amigo y enemigo

La crisis actual de las sociedades democráticas se caracteriza, entre otros aspectos, por los miedos amenazadores y las exigencias correspondientes de certidumbres de tipo dualista. Ambos constituyen un peligro tanto para la democracia como para el cristianismo. Frente a este recrudescimiento dualista hay que recordar la esencial función cultural del monoteísmo, que consiste en la confesión de un solo Dios, pues en ella encontramos el fundamento para “comprender la realidad como unidad y para dotar a la humanidad de una *historia*”

²⁴ U. Beck, *op. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 92.

²⁶ Cf. S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Francfort 2001; sobre este punto, T. Polednitschek, *op. cit.*

universal. Precisamente, el monoteísmo tiene su sentido fundamental no en la pura afirmación de que sólo hay un Dios en lugar de muchos, sino en su definición del mundo humano, según la cual éste no debe escindirse en el antagonismo de poderes divinos y en la dispersión de diferentes regiones de poder, no debe partirse en un dualismo insuperable de luz y tiniebla, de un ser bueno y un ser malo, no debe multiplicarse definitivamente en las autoafirmaciones antagonistas de los pueblos²⁷. El monoteísmo puede interpretarse como reacción contra todas las formas violentas del dualismo. “Dios es el único / Dios es más grande”, esta afirmación invita a la deconstrucción de todas las pretensiones de absoluto que conducen a una política que niega a los demás el derecho a la vida y termina en exterminio. En el desarrollo de los afectos antiuniversalistas contemporáneos aparece de nuevo lo político como diferenciación entre amigos y enemigos. El supuesto de una política de la enemistad se encuentra en un cristianismo de índole gnóstico-dualista en cuyo fundamento se cimienta una unidad que, en su núcleo, es antidemocrática, pues exige un pueblo que se represente como unidad, como “uno”. El pueblo real se compone de “muchos”. Es “el pueblo de carne y hueso formado de individuos”²⁸. Al discurso de la enemistad y del pueblo le acompaña un totalitarismo, mientras que la democracia está realmente orientada por el disenso. Sólo el disenso garantiza la libertad de todos los ciudadanos, es decir, las libertades de los disidentes frente al soberano y de la mayoría frente a sí misma. La voluntad de todos no es nunca inmediatamente comprensible como la voluntad del pueblo: “Lo que en realidad se representa mediante el proceso electoral es... la fragmentación sucesiva de la totalidad, la división y la conflictividad de la sociedad civil...”²⁹. Democracia significa una desintegración normativa. La democracia es, en este sentido, futura, en cuanto que en ella se fundamenta la promesa de tomar en serio al pueblo real como “el conjunto de individuos que litigan entre sí”³⁰. Por ello necesita el fortalecimiento de la sociedad civil, que es el lugar en donde los individuos se transforman en sujetos. A partir de aquí habría también que desarrollar una nueva definición de las relaciones entre el cristianismo y la democracia. El cristianismo y la democracia son compatibles, pues reconocen la sin-

²⁷ H. Zirker, “Monotheismus und Intoleranz”, en K. Hilpert y J. Werbeck (eds.), *Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, Düsseldorf 1995, pp. 95-117, aquí pp. 95-96.

²⁸ P. Flores d’Arcais, “Ist Amerika noch eine Demokratie?”, en *Die Zeit* 20 de enero de 2005.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

gularidad del otro. Por tanto, en un primer plano no se encuentra la soberanía abstracta del pueblo, sino el reconocimiento del otro en su alteridad. La democracia no es simplemente una determinada forma de gobierno, sino un modo de ser: “La democracia requiere que se la conciba como algo diferente a una forma de gobierno, es decir, como un modo de ser que está condicionado por la amarga experiencia...”³¹. Al preguntarnos, por consiguiente, desde una perspectiva teológica, por una definición de las relaciones entre religión y democracia, no deberíamos extrapolarla, como es habitual, a las relaciones entre religión y un régimen estatal. La democracia no es simplemente una forma de Estado, sino una forma de vida.

Las sociedades democráticas se fundamentan, por tanto, mediante una puesta en tela de juicio de carácter institucional: “La singularidad histórica de la democracia moderna se encuentra precisamente en que es una forma de organización que dispone dar siempre respuestas antitéticas a un círculo no cerrado de preguntas. La democracia es, por así decirlo, la forma institucionalizada de la relación pública con la incertidumbre”³². A esta comprensión de la democracia le sirve de base un antifundacionalismo³³. Con este término describimos la paradoja de una fundación negativa que se basa en la articulación de una experiencia, “en la que aquello ‘que nos arraiga, nos da firmeza, simultáneamente, en el mismo proceso, nos desarraiga y nos sustrae el fundamento’, en la que tanto lo de aquí como lo de fuera, lo presente y lo ausente se ensamblan de formas nuevas”³⁴.

Las religiones pueden representar para la sociedad y la política una tentación de cerrar esta apertura, pero es evidente que también tienen el potencial de garantizarla, al procurar que la política no se limite al mantenimiento del sistema tradicional y viva en la ilusión de una pura inmanencia³⁵. Por este motivo, la sociedad está destinada a simbolizaciones que posibiliten una *cuasi*-unidad. Ahora bien, la política

³¹ S. S. Wolin, “Fugitive Democracy”, en S. Benhabib, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton 1996, pp. 31-45, aquí p. 43.

³² H. Dubiel, *op. cit.*, p. 73.

³³ Cf. O. Marchart, “Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet”, en A. Brodacz y G. S. Schaal (eds.), *Politischen Theorien der Gegenwart II*, Opladen 2001, pp. 161-191, aquí p. 166.

³⁴ H. Scheulen y Z. Szánkay, “Zeit und Demokratie”, en C. Lefort, *op. cit.*, pp. 9-30, aquí p. 18.

³⁵ *Ibid.*, p. 47.

es una forma de simbolización, mientras que la religión ofrece otra. A diferencia de la política, la religión no fija a la sociedad en una forma. La religión es una fundación universal que fundamenta el mundo como tal mediante el recuerdo de otro. El hecho de contar con otro mundo no debe malinterpretarse en sentido dualista, puesto que a esta referencia no le acompaña ninguna idea sobre la depravación del mundo actual, sino que precisamente constituye un desafío para trabajar por su transformación. La sociedad experimenta así una confrontación con algo que ella misma no produce. Esta confrontación es la *conditio sine qua non* de la autorreflexión, que siempre supone una cierta extraterritorialidad. "Lo que dice toda religión, cada una a su modo, al igual que la filosofía y aún antes que ésta, si bien con un lenguaje diferente, es que la sociedad humana solamente posee una apertura a sí misma en la medida en que se adentra en una apertura que ella no produce."³⁶ En efecto, "las sociedades avanzadas han comenzado hace ya mucho tiempo a producir las condiciones culturales de su propia existencia"³⁷. Sin embargo, si la cultura se llegara a reducir en el futuro a lo que ella misma produce, entonces se desvanecería su potencial de transformación.

La permanencia de lo teológico-político

Por un lado, reivindicamos una permanencia de lo teológico-político en las democracias modernas, y, por el contrario, nos oponemos a la restauración de lo político-teológico que simplemente contribuyera a la destrucción del sujeto³⁸. Las sociedades democráticas se caracterizan, como ya hemos indicado anteriormente, por una descorporización del poder, que ya no es encarnación de nadie, sino que solamente se ejerce por un tiempo determinado. Si el lugar vacío del poder fuera ocupado, de una forma nueva, por un cuerpo y se diera una entidad sustancial a la unidad, la democracia zozobraría en un totalitarismo.

En esta perspectiva sería importante realizar una relectura teológico-política de la prohibición de hacer imágenes. A diferencia de la comprensión de la representación en el sentido de la democracia parlamentaria, esta relectura tiende a la representación de una autoridad que está antes de la creación del consenso en los discursos democrá-

³⁶ C. Lefort, *op. cit.*, p. 45.

³⁷ H. Dubiel, *op. cit.*, p. 149.

³⁸ Cf. J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Montheismus*, Münster 2002.

ticos: la autoridad de los que sufren³⁹. Pero con la representación de la autoridad de los que sufren no se trata de una encarnación del poder político, sino de la encarnación de la impotencia política⁴⁰. Y así como se da una prohibición de hacerse imágenes de la representación del poder político, en cuanto que es un lugar vacío, así también hay una prohibición de hacerse imágenes de la representación de la impotencia política. Este lugar vacío no alivia, sino que es el presupuesto para una controversia sobre la acción, pues no permite que la legitimación se entumezca en autonomía. Esta comprensión de la representación es reductora e inductiva, es decir, reduce la vida común de los seres humanos a lo esencial e induce, de este modo, a una nueva complejidad que se opone a la reducción de la vida a una magnitud manipulable, transformando de este modo lo ya conocido. La solidaridad basada en la Biblia, en la que se apoya esta idea de representación, es además universal, en el sentido de que no sólo se aplica a quienes sufren actualmente, sino también a los que ya han perecido. En cuanto tal, constituye un desafío para una sociedad que cada vez más da valor al presente y al futuro. En virtud de su constitucionalidad rememorativa, el cristianismo reclama una comprensión universal de la democracia en la que el derecho de voto también se extienda a los muertos, es decir, que dé la voz a los que ya han muerto⁴¹. El Dios que dijo de sí que era la meta la salvación, no es solamente un Dios de vivos, sino también de muertos. Este Dios exhorta precisamente a abogar por los que han perecido, a una defensa que es la condición fundamental de una humanidad de la que resulta una moralidad que coloca en el centro de su interés a todos aquellos que, igualmente y en cualquier lugar, amenazan con hundirse. Un humanismo de esta índole está en conformidad con el *ethos* de la democracia, como muestra una mirada a los derechos humanos –el principio generador de la democracia–, pues éstos no son simplemente un código, sino, en cierto modo, una “declaración de guerra contra la opresión, la alienación y la esclavitud”⁴².

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

³⁹ Cf. J. B. Metz, “Bemerkungen zum ‘Katholischen Prinzip’ der Repräsentation”, en Michael J. Rainer y Hans Gerd Janßen (eds.), *op. cit.*, pp. 303-307, aquí p. 304.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 305.

⁴¹ Así lo subraya Metz siguiendo a Chesterton, cf. “Teología cristiana después de Auschwitz”, *Concilium* 195 (1984) 209-222.

⁴² P. Bruckner, *Die demokratische Melancholie*, Hamburgo 1991, p. 171.

2. LA CRISIS EN CONTEXTO

¿CRISIS DEL CRISTIANISMO, CRISIS DE EUROPA?

El 1 de mayo de 2004 fueron admitidos en la Unión Europea diez nuevos Estados miembros, ocho de ellos países del antiguo Este comunista. La línea de demarcación del “telón de acero”, que atravesó Europa hasta 1989, quedaba de ese modo definitivamente superada desde el punto de vista político. Aun cuando los países de tradición ortodoxa siguen estando en su mayor parte excluidos, parece que la visión que movió a Juan Pablo II, el Papa polaco, desde el comienzo de su pontificado está próxima a su realización: una Europa cristiana unida, formada a partir de las grandes tradiciones del Oeste y del Este. Otro hecho, sin embargo, disipa de golpe todas las esperanzas de que Europa reconozca su tradición cristiana como raíz común y vínculo de unidad. El 29 de octubre de 2004, los jefes de Estado y de Gobierno de todos los países miembros firmaron el proyecto de la primera constitución de la Unión Europea, que con ello inició un proceso de ratificación que ha

* MARTHA ZECHMEISTER nació en 1956. Es religiosa de la Congregatio Jesu. Hizo su tesis doctoral y la de habilitación (1997) en Viena. En 1999 fue profesora invitada en la Universidad Centroamericana de San Salvador (El Salvador). Desde el curso 1999-2000 es catedrática de Teología Fundamental en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Passau. Puntos en los que centra su investigación: teología política, teología latinoamericana de la liberación, espiritualidad ignaciana.

Algunas de sus publicaciones son: *Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott*, Wurzburg 1986; *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie*, Münster 2000.

Dirección: Michaeligasse 13, D-94034 Passau (Alemania). Correo electrónico: zechmeister@uni-passau.de

de durar dos años. Las vehementes exigencias del Papa, de las Iglesias, de los teólogos, e incluso de algunos Estados como Irlanda o Polonia, cayeron en oídos sordos. En el texto de la futura constitución, que pretende fundamentar la “identidad europea” más allá del pragmatismo, no se encuentran referencias ni a Dios ni a la tradición judeocristiana.

Quienes contemplan Europa –y el cristianismo– desde fuera reaccionan con sorpresa. Así Joseph Weiler, judío estadounidense y especialista en derecho europeo, constata en los europeos una “cristofobia”, una actitud incomprensiblemente crispada respecto a su historia cristiana. Él la rechaza como ofensiva cuando la negación de una parte esencial de la identidad europea se justifica con la tolerancia respecto a judíos y musulmanes. Bajo la máscara de una neutralidad ideológica se impone a todos una cosmovisión determinada, el secularismo. Según Weiler, Europa predica un pluralismo liberal y practica el “imperialismo constitucional” de una determinada tradición, la laicista francesa. Pero, en opinión de este autor, la pluralidad también debe dar un espacio a tradiciones europeas tales como la polaca, la danesa o la alemana, que han encontrado ordenamientos simbólicos y reglamentaciones completamente distintos para la relación entre Iglesia y Estado¹.

Con toda razón se rebelan las Iglesias contra el destierro de Dios del ámbito público. Nadie pretende negar, ni siquiera las Iglesias, que a menudo los logros de la Ilustración europea tuvieron que ser conseguidos con tenacidad contra la pretensión de poder de las Iglesias. Pero no reflexionar sobre la relación dialéctica existente entre derechos humanos, democracia y libertad, la “herencia de la Ilustración”, por un lado, y su raíz cristiana, por otro, sigue siendo de una superficialidad imperdonable². Tampoco la formulación genérica del preámbulo de la constitución puede disimularlo: “Inspirándose en la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa”. Europa parece haber perdido la memoria, ser víctima de una amnesia cultural progresiva. Sigue siendo incierto si una Europa a la que se le ha perdido su “estructura anamnética profunda” dispone todavía de suficientes recursos de resistencia contra la comercialización cada vez mayor de

¹ J. Weiler, *Ein christliches Europa. Mit einem Vorwort von E.-W. Böckenförde*, Salzburgo 2004 (trad. esp. del it.: *Una Europa cristiana: ensayo exploratorio*, Encuentro, Madrid 2003). Cf. también José Casanova, “Der Ort der Religion im säkularen Europa”, en *Transit – Europäische Revue IWM* 27 (2004).

² Cf. J. Habermas, *Glaube und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels*, Francfort del Meno 2001.

sus valores. “La democracia se enraíza en el consenso; el espíritu de la democracia, en la memoria.”³

Sin embargo, hay algo que nos enseñan no sólo las teocracias musulmanas, sino también la actual política estadounidense: ¡la invocación de Dios, también la del Dios de Jesucristo, es peligrosa y susceptible de abusos! De ahí que se deba aclarar con precisión lo que se ha de reclamar en el contexto europeo con la “referencia a Dios”. ¿Se trata de algo más que del reflejo de autoafirmación de las Iglesias que en este momento desean asegurar su puesto en la sociedad a la vista de su decreciente número de miembros? ¿Se trata de definir una “cultura cristiana común” para Europa que sirva sobre todo para excluir de Europa a los extraños, a los otros, sobre todo a los musulmanes? ¿Quiere el cristianismo proporcionar el sustrato para una “religión civil europea” que declare sacrosanta la propiedad privada y el actual capitalismo global y a cuyo credo pertenezca la fe en la legítima superioridad de “la civilización occidental”? ¿O es que los cristianos se enfrentan a la exigencia bíblica de ser sal, levadura y aguijón en la comprensión que Europa tiene de sí misma?

La doctrina política dominante en Europa remite la religión a la esfera privada y le quita relevancia pública. Esto guarda correspondencia, sin embargo, con el hecho de que también los cristianos se retiran cada vez más al gueto, por sí solos y sin necesidad. Según el diagnóstico de Johann Baptist Metz, la crisis del cristianismo europeo estriba sobre todo en su funesta inclinación a la “privatización de sí mismo”. Ésta se realiza, por una parte, dentro del ámbito general de las confesiones, en la tendencia al “pequeño rebaño”, que es propensa al fundamentalismo. Uno se contenta con quedarse ya sólo entre personas de la misma manera de pensar. Por otra parte, esa privatización de sí mismo la encontramos en forma de Iglesia burguesa-liberal de servicios, que en el complejo mundo posmoderno satisface necesidades del ámbito vital⁴. Pero el cristianismo sólo tendrá futuro en Europa cuando consiga hacer presente el Evangelio como realidad liberadora y redentora en la actual sociedad europea.

Pero ¿se trata simplemente del cristianismo europeo, envejecido y decadente –en una Europa humanitaria segura de sí misma que, una vez adulta, corta el cordón umbilical que la une a la religión–? ¿O, por el contrario, acaso no se trata también y precisamente de la crisis de esas tradiciones humanitarias de Europa? En el preámbulo de la constitución se evoca una Europa en la que también los más débiles y

³ J. B. Metz, *Süddeutsche Zeitung*, 28 de septiembre de 2004, p. 17.

⁴ J. B. Metz, *Ibid.*

los más pobres tienen parte en el bienestar. Pero precisamente estos “valores europeos”, los niveles sociales que desde la segunda guerra mundial se consiguieron alcanzar en Europa occidental, la protección para los enfermos, los parados, los niños y los ancianos, no están pasando a ser entretanto algo así como un bien común europeo. Tampoco se establece ya en absoluto una política exterior europea que abogue claramente por la expansión planetaria de estos logros. Pues la legítima universalización de “la civilización occidental” consistiría en una política que tuviera como meta la existencia humanamente digna para el mayor número posible de personas de este mundo. Pero, bajo la presión de la doctrina económica dominante, en este momento los “valores europeos” se están perdiendo a marchas forzadas incluso en Europa. También en este continente lleva el individuo cada vez con menor amortiguación el riesgo de su existencia, siempre en peligro de ser eliminado del proceso laboral como superfluo. Las distancias entre pobres y ricos se hacen mayores, y la confianza en la política como fuerza configuradora y humanizadora frente a las fuerzas del mercado se desvanece rápidamente. Parece que ha llegado a ser indiferente que el partido que esté en el gobierno sea conservador, liberal, socialista o social-cristiano. Ya no hay oposición alguna, pues el dogma incuestionable ante el que hoy se inclinan todos los grupos políticamente relevantes es la doctrina neoliberal: la desvinculación del capital respecto a su obligación social, la desregulación del mercado de trabajo y la privatización y comercialización hasta de los recursos y servicios más elementales, como el agua, la salud y la educación.

La sensibilidad para los delitos y las omisiones de las Iglesias en el pasado se ha aguzado. Pese a reconocer plenamente la valiente resistencia de algunos cristianos en el Tercer Reich, Emmanuel Levinas describe Auschwitz como la “crisis de una civilización que no había sabido cómo llenar de humanidad el mundo visible de las instituciones”⁵. Lo mismo que en su época la miseria social del siglo XIX o los regímenes totalitarios del XX, la confrontación actual con un capitalismo que exige víctimas humanas y se desvincula de todo instrumento regulador es hoy en día el reto histórico del cristianismo... y de Europa. El análisis de esta gran ideología actual que se presenta sin alternativa resulta tan difícil y difuso debido a que dicha ideología se comporta de manera puramente pragmática, mostrándose desprovista de ideología y contenta con el pluralismo. Pero detrás de ella se

⁵ E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Francfort 1992, p. 120 (trad. esp. del or. fr.: *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid 2004).

esconden “artículos de fe” doctrinarios que no toleran discrepancia alguna, que determinan la realidad, y a los cuales se someten de buena gana las elites de Europa que crean opinión. Frente a ella, las tradiciones religiosas, lo mismo que el humanismo europeo, acaban convertidos en elementos puramente ornamentales. Las protestas se acallan achacando falta de competencia a quien protesta; de ningún modo se consiente un cuestionamiento de las premisas. En el ámbito de “lo privado”, toda “fe” es posible, siempre y cuando con ella no se reclame ningún tipo de competencia para configurar el mundo. Hay un cristianismo que se interpreta de otro modo y que da prometedoras señales de vida. Entre ellas se cuentan las claras manifestaciones del Papa anterior criticando el capitalismo, así como el hecho de que, por encima de las fronteras entre confesiones religiosas, los representantes de Cáritas y Diakonie se conviertan cada vez más en defensores públicos de los socialmente débiles y de los excluidos de Europa. Pero esto no puede hacernos olvidar que, vistas en conjunto, a las Iglesias les falta el coraje para la palabra profética de carácter crítico, para poner al descubierto “de manera apocalíptica” las raíces del mal. El coraje para lo profético implica salir de la esfera de la invulnerabilidad, correr el riesgo de la propia “falibilidad”. Esto entraña decir lo que pasa hoy, nombrar los ídolos que mantienen el mercado y exigen víctimas, y esto en un lenguaje que todos puedan entender.

En sus discursos solemnes, los políticos europeos insisten con regularidad en que, más allá de la mancomunidad de intereses y el pragmatismo, Europa busca su “espiritualidad”, su “alma”. Los cristianos están bien asesorados para decir sí sin resentimientos al pluralismo ideológico y religioso de Europa. Pero, según estas premisas precisamente, están obligados con Europa a alimentar el discurso público sobre el “alma de Europa” con la herencia bíblica acumulada en las tradiciones de las Iglesias; todo ello en aras de la humanidad de Europa. Johann Baptist Metz define esta aportación esencial de los cristianos como “mística política de la compasión”; en correspondencia con ella debe haber una Iglesia de la “compasión como expresión viva de su pasión por Dios”. El mensaje bíblico expresa de manera sencilla y clara que no hay cercanía a Dios ni a Cristo cuando se desatiende al semejante que sufre. Quien no reconoce a Jesús en el hambriento, en el desnudo, en el sin techo, en el encarcelado, le ha dicho definitivamente “no” y con ello ha pronunciado ya su condena definitiva (Mt 25). En una situación de globalización, con posibilidades ilimitadas en lo global y enfrentados a los tres mil millones de personas que hoy se cuentan entre esos hambrientos, desnudos, sin techo y encarcelados, la exigencia del Evangelio puede parecer una

exageración y un requerimiento desmesurados, sin relevancia política ninguna. Pero Metz la pone de relieve cuando exige que la política de Europa se ponga bajo la "autoridad de quienes sufren". "Ésta sería la íntima autoridad de una moral universal que obliga a todos los seres humanos antes de cualquier votación, antes de cualquier acuerdo, y que por eso no puede ser burlada ni relativizada por ninguna cultura y ninguna religión, y tampoco por la Iglesia. Una política europea inspirada por este espíritu sería, al fin y al cabo, algo más y distinto que la mera ejecutora de la técnica y el mercado."⁶

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

⁶ J. B. Metz, *Ibid.*

EL CRISTIANISMO EN CRISIS: ASIA

La serie de Sínodos regionales de obispos que precedieron al Jubileo del año 2000 emitieron un mensaje claro: ciertos eclesiásticos romanos no tenían ninguna prisa en interesarse por “crisis” alguna. Las únicas “crisis” que se permitía expresar y aceptar eran aquellas de las que se podía echar la culpa a las fuerzas seculares y modernizadoras de nuestros tiempos. Sin embargo, seguimos hablando de crisis. Y otros eclesiásticos romanos también lo hacen. ¿Está el cristianismo en crisis? Y en caso de que así sea, ¿cómo está en crisis en Asia? Permítaseme primero hacer algunas preguntas que pueden contribuir a evitar confusiones.

¿Qué Asia? ¿Qué cristianismo?

No es posible hablar de Asia con una sola palabra. La mitad de la humanidad habita en este vasto continente que la gente llama Asia. Siempre que intentamos abordar realidades asiáticas, nos enfrentamos a una pluralidad de tradiciones, razas, culturas, lenguas y reli-

* ADOLFO NICOLÁS. Nacido en España el 29 de abril de 1936. Jesuita. Vive en Japón desde 1961. Profesor de Teología desde 1971 en el Seminario de la Universidad Sophia. Director del Instituto de Pastoral del Este Asiático de Manila de 1978 a 1984. Provincial jesuita de Japón entre 1993 y 1999. Dirigió el Centro Diocesano para Inmigrantes de Tokio, 2000-2004. Presidente de la Conferencia Jesuita del Este Asiático y Oceanía desde agosto de 2004.

Dirección: P.O. Box 1264, 1100 Quezon City (Filipinas). Correo electrónico: adonicolas@admu.edu.ph

giosidad que hacen imposible decir nada en absoluto sin hacer injusticia a su riqueza y diversidad.

Lo mismo se puede decir de los cristianismos concretos que en este continente encontramos. Cada Iglesia tiene una historia diferente, influencias diferentes, santos o mártires diferentes. ¿A cuál de estos cristianismos nos referimos cuando hablamos de crisis? ¿Al cristianismo popular de países con mayoría cristiana? ¿Al apagado y tímido cristianismo de las comunidades minoritarias? ¿Al cristianismo dinámico de aquellos grupos que están encontrando una nueva identidad y una nueva esperanza al unirse en un nuevo movimiento o secta, o bajo el hechizo de un dirigente carismático?

En este punto lo tenemos difícil. Y no nos queda más remedio que “elegir”. Vamos a correr el riesgo de elegir todos estos “cristianismos”, pero “en cuanto viven dentro del contexto de las grandes tradiciones religiosas asiáticas”.

¿Qué crisis?

La crisis del cristianismo en Asia no es nueva. Ha existido durante largo tiempo. Empezó el día que los primeros misioneros europeos pusieron el pie en Asia. Lo único que ha cambiado es nuestra conciencia. Las crisis culturales de la modernidad y la posmodernidad; los descubrimientos que han acompañado diferentes formas de diálogo con pueblos de otras religiones; la nueva libertad de elección (que incluye la elección religiosa) que acompaña la presencia de predicadores evangélicos y de miembros de nuevas sectas cristianas y de religiones asiáticas: todo esto nos ha hecho darnos cuenta finalmente de que muchos de nuestros presupuestos ya no se sustentan y de que la búsqueda religioso-cristiana tiene hoy en día la misma novedad que cuando Jesús predicaba por los caminos y las colinas de Galilea y Judea.

Estas reflexiones no son una tesis. Simplemente intentan reconocer la existencia de una crisis. Se produce una crisis cada vez que nos abrimos a los “otros” y dejamos que nuestra mente, corazón e imaginación se vean afectados (enriquecidos) por ellos. Podemos decir, por tanto, que el cristianismo ha estado en crisis en Asia cada vez que ha habido un auténtico encuentro. Si nos limitamos a mirar a los tiempos modernos, Francisco Javier inició una crisis para el cristianismo cuando inició un diálogo con los bonzos budistas en Japón. Valignano la ahondó aún más. Ricci, Ruggieri, de Nobili y tantos otros,

que querían de verdad entablar relación con la cultura, la religiosidad y la gente de la región, iniciaron una crisis que acabó trascendiendo la situación local y reclamó la atención de la Iglesia entera.

La crisis del cristianismo en nuestros tiempos se ha dejado sentir. Ha estado con nosotros todo el tiempo. A veces se adivinaba, otras veces se formulaba tímidamente en alguno de sus aspectos, y se hicieron esfuerzos para responder a ella con la ayuda de nociones tales como “pre-evangelización”, “adaptación”, “inculturación”, “transculturación” u otras parecidas. La mayoría de las veces dichos esfuerzos eran teóricos, en su mayor parte teológicos, con algunos tímidos experimentos litúrgicos, rara vez plenamente satisfactorios. El campo pastoral se dejaba a la creatividad de los distintos clérigos o religiosos, y los esfuerzos de éstos casi nunca influían en el pensamiento de los teólogos y la jerarquía. Así, la crisis era sólo adivinada, nunca plenamente reconocida. De hecho, quedaba tapada por otras crisis “menores” como la “falta de celo”, la “disminución de las vocaciones”, la “pérdida de identidad cristiana en las instituciones” y otras por el estilo. Pero estas “distracciones” respecto a la crisis principal sólo han traído “más de lo mismo” a partir de interminables discusiones y de la renovación de viejas resoluciones. La crisis más honda permanece intacta y sigue inquietando a los sabios y a los que están alerta dentro de la Iglesia.

¿Una crisis global?

La crisis del cristianismo en Asia es global. Yo considero las crisis como una bendición, una llamada, una oportunidad de crecer, de ensanchar horizontes, de redescubrir el yo más hondo en contacto con otros y con otras tradiciones. Si a veces esta invitación total a cambiar da algo de miedo, en general es siempre nuestra mejor opción para ser auténticos, para mantenernos en contacto con las fuentes y el núcleo de nuestra fe y de nuestro ser. En toda crisis hay un elemento de pérdida de seguridad y de pérdida de apoyos conocidos. Pero precisamente esto puede convertir la crisis en liberadora y estimulante, siempre y cuando nos demos cuenta de que es “perdiendo nuestra vida como realmente la ganamos” y de que es “no teniendo nada como realmente podemos poseer el mundo”.

En este tipo de crisis quedamos transformados: pasamos de “juzgar” a los demás a “ser juzgados”. Y no porque “los otros” estén interesados en juzgarnos, sino porque en su presencia “nuestras propias palabras vuelven para juzgarnos”. El otro nos juzga escuchando nuestro

mensaje y confirmando su hondura, su poder para invitar y cambiar. El otro nos juzga tomando nuestras palabras en serio y convirtiéndose en testigo de nuestras vidas. El otro nos juzga forzándonos a mantener vivas las preguntas más hondas y no permitiendo que las palabras enturbien la realidad. Cuando el otro es acogido con amor y respetado en su integridad, no podemos evitar sentirnos espoleados a preguntarnos hasta qué punto somos fieles, somos cristianos, somos discípulos.

Crisis de credibilidad

Ésa es la razón por la que esta crisis es una *crisis de credibilidad* que atañe a la empresa entera de la evangelización: las palabras no se corresponden con las obras, las enseñanzas recibidas no cambian la vida de los creyentes, los rituales no infunden vigor a la vida, los profesionales, políticos, funcionarios o incluso maridos cristianos no parecen desempeñar sus funciones con mayor honradez, fidelidad, justicia o compasión que sus homólogos budistas o hinduistas. Si al árbol se le conoce por sus frutos, en este punto se nos plantea un problema. La crisis queda mitigada cada vez que se nos bendice con la existencia de personas santas como la Madre Teresa o muchos otros cristianos que dan sus vidas por los demás. Pero también nos encontramos con miles de “conocidos y desconocidos” que viven una vida de compasión y servicio en otras religiones. En el diálogo y el encuentro nos vemos trasladados, de la “escatología”, en la cual procuramos esconder nuestras flaquezas, a la “humildad”, donde nuestras flaquezas se convierten en nuestro único verdadero título, porque todo lo demás es don.

En Asia estamos en crisis porque nuestro mensaje no se hace visible en nuestra vida. El Evangelio de la misericordia y la reconciliación se ve negado por nuestra incapacidad para reconciliar plenamente a los que han faltado a sus promesas o han fracasado en sus matrimonios. La apertura de la mesa del Señor no habla de la hospitalidad de Dios porque no acogemos a aquellos hermanos y hermanas nuestros que casualmente han nacido y se han criado en un mundo o entorno religioso diferente. La alegría y la simplicidad del perdón y el servicio han dado paso a un complicado sistema de controles y regulaciones que de algún modo hacen que el Evangelio se distancie de la gente. En las Iglesias occidentales o en las asiáticas más antiguas existe la posibilidad de explicar por qué y cómo se produjeron algunas de estas anomalías; en una conversación íntima y sincera con gentes de otras religiones en Asia, lo único que esas mismas explicaciones provocan es asombro y decepción.

Crisis en nuestro ministerio pastoral y teológico

El ámbito natural para esta crisis es el campo *pastoral*, donde, para nuestra propia vergüenza y consternación, las normas y las obligaciones parecen ocupar en la predicación y en las directrices de los pastores mucho más espacio que la alegría, la esperanza y la libertad; donde aprender doctrinas (a menudo ininteligibles y rara vez interesantes) ocupa más espacio que la comunión, el servicio y la hospitalidad. Y sin embargo el ámbito pastoral es el mejor lugar del que disponemos los sacerdotes, los religiosos y los laicos para experimentar, compartir y crecer en el espíritu del Evangelio. La pastoral es básica y radicalmente “encuentro”, esa peligrosa apertura al otro que nos hace sentir desnudos frente a la verdad, la honradez y la misericordia. El trabajo pastoral es una constante invitación a vaciarse del yo, a convertirse en “receptor” del otro con sus preocupaciones, alegrías, preguntas, desesperación o esperanzas. La relación entre “servicio” y “vacío” es tan oportuna que Pablo no duda en aplicarla a Jesucristo en varias cartas. Es además una relación que tiene pleno sentido en la tradición budista asiática. Así, cuando en Asia decidimos convertirnos en un pastor de éxito, y no en un pastor que se vacía de sí mismo y se da, perdemos algo de nuestra naturaleza en Cristo. Estamos en crisis.

La crisis no es mejor en lo tocante a la *teología*. Las religiones asiáticas –especialmente el budismo– son un reto constante para toda palabra teológica que elaboramos. Ponen en tela de juicio la supuesta “claridad” de muchas de nuestras afirmaciones y explicaciones. Esto se debe básicamente a que dicha claridad carece de transparencia y explica mejor conceptos y definiciones que la vida con todas sus penas y alegrías. Este sentido crítico respecto al lenguaje religioso no es únicamente asiático. Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI, afirmaba hace varias décadas en uno de sus escritos sobre la fe cristiana que “todas las declaraciones teológicas tienen tan sólo un valor aproximado” (cito de memoria). Esta afirmación sensata y sugerente encuentra en las religiones asiáticas su aprobación más profunda y su interpretación más radical.

Al mismo tiempo, los pensadores asiáticos impregnados de sus tradiciones religiosas continúan maravillándose de la ambigüedad y ligereza con que nosotros utilizamos términos tan fundamentales y tan importantes como “salvación”, “fe”, “liberación” y otros semejantes. El tipo de teología que ha llegado a ser moneda corriente en nuestros seminarios ha permanecido alejado de la vida de la gente en Oriente y en Occidente; esa distancia se dobla cuando dicha teología se utiliza en Asia como si fuera “sentido común católico”. Es un len-

guaje en tensión, en conflicto, en discordia con otros lenguajes, imágenes, nociones, símbolos y expresiones religiosos que han dado orientación, y también sentido y esperanza, a millones de personas. Por ser fiel a la metodología de las exigencias académicas occidentales no ha integrado el conocimiento serio con las formas más liberadoras de sabiduría religiosa ni con las experiencias, imposibles de sistematizar, de radical vacío, no-dualismo y trascendencia.

Crisis de espiritualidad

Ésa es la razón de que en la raíz y en el núcleo de esta crisis global se encuentre la *espiritualidad*. La crisis no se produce en el plano teórico; tenemos una muy buena teoría de la vida en el Espíritu. La crisis tiene lugar en el plano práctico, donde la espiritualidad no es una teoría explicativa, ni siquiera un conjunto de prácticas devotas, sino vida, encuentro, crecimiento y comunión. ¿Somos realmente capaces de ayudar a la gente a acercarse más al Dios vivo de Jesucristo? ¿Podemos acompañar a la gente en la lectura de las Escrituras hasta el descubrimiento y la transformación que tal lectura está destinada a producir? ¿De verdad podemos ayudar a la comunidad a experimentar el paso pascual que cada eucaristía expresa, encarna y celebra? ¿Es esta proximidad a Cristo, a su palabra, a su memoria, una fuerza y una inspiración dinámica que cambia las relaciones, los valores, la solidaridad, el servicio a los pobres y la pasión de trabajar por “un mundo diferente”?

Llegados a este punto volvemos a tocar un problema universal. A los auténticos maestros espirituales de todas las épocas les gusta más enseñar el camino hasta Dios que dar respuestas a preguntas sobre Dios. Asia ha producido una riqueza increíble de tales “caminos”. La búsqueda de sabiduría o de la divinidad es un búsqueda muy concreta, y los maestros continúan guiando a la gente en el itinerario del corazón. Es en este contexto donde los cristianos tenemos que pensar y reconsiderar nuestras prácticas cristianas, desde las simples devociones hasta las celebraciones sacramentales. ¿Cuál es el “camino” cristiano en los países asiáticos? La crisis de esas prácticas espirituales nuestras, que damos por sentadas, debiera ser una invitación a redescubrir su inspiración original, su dramatismo originario, su primer “itinerario”, en contacto y en comunión con Jesús y sus seguidores. El Evangelio es algo más que palabras, y los sacramentos son algo más que rituales. Asia nos está preguntando por qué estas prácticas no se han convertido en parte del camino cristiano a través de las luchas diarias de la gente. ¿Por qué se han convertido en coto privado del

clero y de los conceptualmente “iniciados”? ¿Por qué un alimento tan abundante se mantiene alejado de los hambrientos y los pobres?

No es de extrañar, pues, que la crisis del cristianismo afecte principalmente a la *Iglesia* como tal. La Iglesia tiene que recuperar su puesto humilde en el plan de salvación. Como todas las mediaciones humanas, está sometida a la ley del crecimiento y la decadencia, del pecado y la gracia, de la muerte y la resurrección. Fingir otra cosa es engañarse a sí mismo y negar la cruz y la condición de siervo que Jesús adoptó para sí y para todas aquellas personas e instituciones que quieran seguirle hasta el fin. La Iglesia en Asia ha sido pobre a menudo, perseguida en muchos sitios y durante largos períodos de tiempo, ha estado privada de poder y ha sido casi invisible en no pocos lugares... Muchos obispos y otras figuras religiosas de Asia han sido felices con esta condición humilde de la Iglesia, y esto habla en su favor. Ésta es la imagen de la Iglesia de Cristo que tiene más sentido en Asia, una Iglesia que se siente a gusto en medio de la pobreza de las masas y de la hospitalidad, nunca discriminadora, de la esperanza.

Sin embargo, no es ésta la imagen que los “eclesiásticos” comunicamos con mayor claridad. Existe un ansia de visibilidad, de influencia, de diferentes formas de poder (¡incluido, especialmente, el poder “espiritual”!), de éxito visible, que echa a perder la alegría de acompañar a Cristo en pobreza y humildad. La Iglesia ha sido muy torpe a la hora de abrir sus puertas y cambiar sus estructuras en obediencia al Espíritu de Cristo que le habló en el Vaticano II. Así, en Asia, la Iglesia aparece con frecuencia como inconsecuente y provoca de vez en cuando sorpresa y decepción. Si fuéramos conscientes de la crisis que en realidad estamos atravesando, reconsideraríamos nuestro estilo, nuestro lenguaje, nuestras celebraciones, en busca de una mayor armonía. Asia no puede entender de ninguna manera cómo una Iglesia “humilde” puede desechar tan fácilmente “otros caminos de salvación”, o catalogarlos de “inferiores al nuestro”. Asia, con sus santos y místicos, sus testigos y heroicos fieles, no comprenderá nunca cómo una Iglesia nacida del Evangelio y guiada por el Espíritu de Jesucristo puede hacer prácticamente caso omiso de la riqueza religiosa de otras religiones y de la salvación verdadera y real que han aportado a mil generaciones.

La crisis, momento de la visita del Señor

Sí, crisis. Es difícil negarla o cerrar los ojos a ella. Pero la crisis es fundamentalmente oportunidad y acicate, y esto nos pone a todos

cuantos estamos en la Iglesia ante una tarea recreadora... Una recreación que en realidad es un redescubrimiento del Evangelio de Jesucristo y una nueva disposición a ser re-creados como individuos y como comunidades, esto es, como Iglesia, por el Espíritu de Dios.

Tenemos que volver a entrar en el itinerario pascual de vaciamiento de sí; ésta es nuestra única posibilidad de encontrarnos con Cristo sufriente en los pobres de Asia, las víctimas de milenios de terremotos, tsunamis, opresión e injusticia. Este vaciamiento de sí tiende la mano a nuestros conceptos, teologías, instituciones, mundos teóricos y devocionales... A. Pieris habla de un nuevo bautismo en la religiosidad asiática, y de la cruz de la pobreza asiática. La crisis es la bendición que necesitamos siempre para mantenernos abiertos y seguir creciendo, redescubriendo y re-creando con el Espíritu del Señor. Y el cristianismo en Asia necesita esta re-creación para ser lo que Cristo siempre quiso que sus discípulos fueran. Tenemos que volver sobre los pasos de Jesús por Galilea hasta Jerusalén, y desde Jerusalén al ancho mundo. Las intuiciones y la compañía de gentes de otros credos y tradiciones hará nuestro itinerario más alerta, más abierto a melodías y matices que no oímos a nuestro alrededor la primera vez...

Al final tenemos que convertirnos de nuevo en “compañeros” de los demás asiáticos, peregrinos también en la aventura de ser personas humanas y de encontrar la plenitud de la humanidad en caminar con Dios hasta el corazón escondido de la vida. Juntos en el vacío para que todos juntos podamos alcanzar una nueva plenitud. Lo mismo que Jesús, que “siendo rico se hizo pobre para que todos tuviéramos parte en su riqueza”.

Cuanto antes acojamos la crisis, y avancemos con el “Espíritu Creador”, mejor.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

LAS IGLESIAS AFRICANAS Y LA CRISIS DEL CRISTIANISMO

Introducción

Ciertamente cabe hablar de crisis en el cristianismo en África. Encontramos crisis en la manera en que el cristianismo aborda los problemas que afectan al continente y en cómo se entiende la Iglesia a sí misma. Sin embargo, una crisis no tiene por qué ser negativa. Puede ser una ocasión de crecer y de “cambiar de marcha”. Pero, en el caso de África, las Iglesias parecen estar viviendo como si no hubiera crisis. El cristianismo ha hecho muchas cosas en el continente, pero podría haber hecho más si hubiera utilizado más la audacia evangélica. No haberlo hecho así ha provocado en algunos casos lo que yo llamo una “esquizofrenia”.

La presencia del cristianismo en el continente africano se remonta a los inicios de esta fe religiosa, en los cuales encontramos Iglesias en Etiopía y en prácticamente todo el norte de África. Sin embargo, este cristianismo no tuvo una influencia significativa en la parte sur del continente. Hay que esperar hasta el siglo XVI para ver intentos

* PETER KANYANDAGO es sacerdote de la archidiócesis de Mbarara (Uganda). Es el vicerrector encargado de los asuntos académicos en la Universidad Mártires de Uganda. Es también el director del Centro de Investigación y Documentación Africano (ARDC) y profesor en el Instituto de Ética y Estudios sobre el Desarrollo. Imparte clases sobre ética africana, estudios africanos y estudios sobre el desarrollo. Su investigación se centra en la conexión entre cristianismo y culturas africanas.

Dirección: Uganda Martyrs University, PO Box 5498 Kampala (Uganda).
Correo electrónico: pkanyandago@umu.ac.ug

de evangelizar la parte occidental de África. Se establecieron algunas Iglesias en lo que entonces era el Congo, pero tras algún tiempo el cristianismo desapareció totalmente de esa región hasta que se reanudaron los esfuerzos por evangelizar el continente, principalmente en los siglos XVIII y XIX. En esto encontramos ya una crisis de continuidad. Parece que los cristianos no se han preguntado suficientemente por qué los primeros intentos de evangelizar fracasaron donde fracasaron. Esto proporcionaría muchas ideas sobre cómo anunciar el Evangelio de una manera creíble.

Casi todas las Iglesias cristianas han celebrado 100 años de existencia. Por lo general, las Iglesias de África son conocidas por ser vibrantes, especialmente en sus liturgias, por tener muchas vocaciones, pero también por ser dependientes desde el punto de vista financiero, y en algunos casos en lo que respecta al personal. En realidad, aunque hay problemas que resultan comprensibles, parece que dichos problemas no se confiesan prácticamente nunca. La mayor tentación para las Iglesias africanas tal vez sea la autocomplacencia. El mayor reto que afrontan parece ser el fracaso en crear una conexión entre lo que la gente vive y experimenta y el mensaje cristiano tal como se transmite principalmente a través de la influencia histórica y cultural occidental que ha marcado intensamente el cristianismo africano. Esta separación entre la realidad y lo que el cristianismo significa es una forma de esquizofrenia. Pero ¿cómo se han producido los diferentes tipos de crisis?

¿Un comienzo con mal pie?

La llegada y asentamiento de los holandeses en Sudáfrica, que más tarde se convirtieron en los *afrikaans*, no auguró nada bueno para el cristianismo. Como es bien sabido, a la doctrina económica y política racista que más tarde evolucionó y se sistematizó hasta convertirse en el sistema *apartheid* se le dio una justificación bíblica (cristiana), a saber, que la raza blanca es superior a la raza negra. El problema histórico se ve agravado por el hecho de que los países colonizadores y que traficaban con esclavos también eran casualmente los países evangelizadores. Éste era el caso de Portugal, Inglaterra, Alemania, España y Países Bajos. ¿Cómo los países evangelizadores, portadores de la Buena Nueva de la justicia y la igualdad, podían ser al mismo tiempo la fuente del indecible sufrimiento que se infligía a los africanos? No olvidamos que algunos países y misioneros desempeñaron un papel decisivo a la hora de abolir el comercio de esclavos. Éste

fue el caso de Inglaterra y Bélgica. Sin embargo, aunque el comercio de esclavos se fue aboliendo, no hay indicio alguno de que se aboliera la opresión y la explotación de los africanos en las colonias. Al contrario, nos encontramos con que un país muy católico como Bélgica practicaba la opresión especialmente en el Congo y promovía el racismo en Ruanda y Burundi¹. Tal situación se solía y se suele justificar hábilmente diciendo que los gobiernos occidentales opresores tuvieron su responsabilidad, y las Iglesias evangelizadoras la suya. Una vez más, nos encontramos frente a otra forma de esquizofrenia, en este caso doctrinal. Para entender las crisis que las Iglesias están afrontando en África hay que tener en cuenta este trasfondo histórico que debilita el mensaje cristiano en su credibilidad y prestigio moral.

Oportunidades perdidas

En la década de los años ochenta del siglo pasado, el episcopado africano se manifestó enérgicamente para defender la necesidad de que sus Iglesias tuvieran un rostro africano, especialmente en la manera de concebir el matrimonio y la familia². Por desgracia, lo que vemos sobre el terreno es una vez más un ejemplo de lo que yo llamo esquizofrenia eclesiológica y pastoral. En muchos casos, la ley de la Iglesia requiere que la Iglesia local haga ajustes en algunos usos pastorales para adaptarse al contexto cultural de la gente. Cuando esto no se lleva a cabo, los cristianos suelen hacer las cosas a su manera, y si esto no parece ajustarse a la exigencia legal y pastoral, tales cristianos suelen ser excluidos de la recepción de los sacramentos. Esto se ve particularmente en la exigencia de casarse legalmente ante un ministro de la Iglesia en una iglesia. Muchos cristianos viven en matrimonios “ilegales” que se podrían evitar fácilmente. Tenemos, por tanto, una dicotomía entre las expectativas y exigencias de la Iglesia y lo que la gente vive.

¹ Véase un análisis oportuno de las causas del genocidio de Ruanda en Tharcisse Gatwa, *Rwanda: Églises, Victimes ou Coupables. Les Églises et l'idéologie ethnique au Rwanda 1900-1994*, Editions CLE, Yaoundé 2001.

² Véase Peter Kanyandago, “Un droit particulier pour les Églises d’Afrique. Rêve ou réalité”, en F. Malolo y otros (eds.), *Pour une institution des laïcs dans l’église: Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*, L’Harmattan, París 2004, pp. 135-159. El artículo intenta demostrar que, pese a las diversas invitaciones hechas a las Iglesias de África a inculturarse, por lo general han recurrido a la ley común y a las doctrinas de la Iglesia “universal”.

¿Qué dice la *Gaudium et Spes* a las Iglesias?

En otro orden de cosas, sabemos que el continente africano está marcado por una crisis política, social y económica. Muchos análisis muestran que la capacidad de la familia africana media para sobrevivir está cada vez más en peligro. África parece ser la patria de toda clase de malas prácticas. Enfermedades controlables y prevenibles, especialmente el VIH/SIDA y la malaria, matan a millones de personas. Las inestabilidades políticas y la corrupción han agravado la vulnerable situación de los miembros desfavorecidos de la sociedad. Las Iglesias no guardan silencio acerca de todo esto, y muchas de ellas tienen programas sociales para ayudar a los pobres. Muchas Iglesias han fundado escuelas y hospitales. Sin embargo, resulta inevitable lamentar que no hayamos encontrado inspiración suficiente en la manera en que el Vaticano II analiza, especialmente en la constitución *Gaudium et Spes*, la situación en que se encuentra la Iglesia. No siempre se ve, por ejemplo, cómo abordan las Iglesias algunos de esos serios problemas en lo que respecta a emplazar a los gobiernos para que asuman sus responsabilidades. En cierto sentido, el trabajo que las Iglesias están realizando se puede ver como un sucedáneo de las responsabilidades que los gobiernos debieran asumir, o puede servir de excusa para que los gobiernos no hagan lo que les corresponde hacer.

En condiciones normales, la teología africana debiera estar abordando estos problemas y reflexionando teológicamente sobre ellos con vistas a idear soluciones pastorales y eclesiológicas concretas. Las casas religiosas debieran tener programas de formación más adecuados a la realidad cotidiana de la gente. Por supuesto, no todo es negativo: la Iglesia ha hecho mucho, pero todavía podemos hablar de otra esquizofrenia que se puede denominar pastoral y eclesiológica. Veamos algunos ejemplos de esta crisis.

La Renovación carismática y sus riesgos

Muchos cristianos han encontrado en la Renovación carismática una oportunidad de renovar su fe y espiritualidad especialmente en lo que respecta a la vida en el Espíritu, y por esta razón dicha Renovación es digna de elogio. Pero por desgracia, también aquí se encuentra, como en otros ámbitos, una dicotomía. Dentro de las comunidades cristianas, los grupos carismáticos parecen dar a entender que sus prácticas son diferentes y paralelas, al margen de los pro-

gramas pastorales ordinarios. En algunos casos, estos grupos vuelven a la iglesia para “sus” celebraciones después de las ceremonias comunes. Esto ha creado tensiones entre ellos y dirigentes comunitarios que a veces los ven como ajenos a la comunidad. Más inquietante aún es el hecho de que haya en su seno tendencias extremistas rayanas en el fundamentalismo, caracterizadas por desacreditar o subestimar a los cristianos que no forman parte de la Renovación. Algunas de sus prácticas carecen a veces de crítica suficiente, y corren el riesgo de caer en un automatismo espiritual y en una especial atracción por la búsqueda de milagros. En un continente donde la gente es vulnerable, el atractivo de los milagros es grande. Normalmente los dirigentes debieran orientar y corregir, pero a veces no es así. Algunos cristianos se sienten desconcertados, y esto puede ciertamente provocar una crisis espiritual.

La tragedia de Kanungu: ¿soy el guardián de “mi hermano”?

En marzo de 2000, la Iglesia de Uganda y la nación entera quedaron conmocionados cuando cientos de los adeptos del Movimiento para la restauración de los Diez mandamientos se entregaron a las llamas en una iglesia de Kanungu, en el sudoeste de Uganda. Al principio se consideró un suicidio masivo, pero los descubrimientos de fosas comunes en zonas donde el movimiento tenía centros convenció a la gente de que ese incendio fue planeado por los dirigentes. El movimiento atraía a diferentes tipos de persona y estaba dirigido por dos laicos católicos, Credonia Mwerinde y Joseph Kibwetere, y por un sacerdote, el P. Dominic Kataribaabo³. Muchas son las preguntas que quedan sin responder acerca de cómo un movimiento pudo cometer tales crímenes sin ser descubierto. Otras personas se preguntan si no se podría haber hecho algo para impedir que el movimiento se separara de la Iglesia católica tradicional. Sin embargo, hay otra pregunta más fundamental que se debe contestar y que se relaciona con el modo en que el cristianismo de África afronta las crisis: cómo se tomó la tragedia la Iglesia oficial. La reacción oficial lamentó el incidente, pero a continuación pasó a decir que, después de todo, el grupo entero se había desvinculado ya de la Iglesia principal. Las

³ Para más detalles sobre este movimiento véanse Bernard Atuhaire, *The Uganda Cult Tragedy: A Private Investigation*, Janus Publishing Company, Londres 2003; y S. Kabazzi-Kisirinya y otros (eds.), *The Kanungu Cult-Sage: Suicide, Murder or Salvation?*, Department of Religious Studies, Makerere University, Kampala 2000.

Iglesias no estuvieron visiblemente presentes, y parecía que se había retirado al silencio. Desde entonces, poco ha sido lo que los cristianos han dicho o han escrito sobre ese movimiento. Desconozco que haya habido intentos de volver sobre lo que sucedió con el fin de impedir que tal violencia vuelva a producirse. ¿Podría esta reacción ser síntoma de una crisis profundamente arraigada que no se confiesa salvo allí donde el cristianismo afronta problemas que cuestionan su credibilidad e identidad?

*

El cristianismo en África se encuentra ante el reto de tomar más en serio el mensaje del Evangelio. No puede permitirse vivir con dicotomías que agravan las crisis a las que se enfrenta. Tiene la oportunidad de echar mano de la riqueza del Evangelio y de los valores africanos. Éstos se pueden utilizar para garantizar que las crisis se manejen adecuadamente.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

LA CRISIS TRAS LA APARENTE NORMALIDAD

Tal vez la crisis más grave que una institución puede sufrir es la de creer que no está en crisis. Así, al no estar preparada para afrontar la vida de la organización en la época en que ahora se encuentra, sus líderes corren el riesgo de suponer que una cultura organizativa propia de tiempos pasados puede todavía influir de forma efectiva. La suposición de que una organización estática puede continuar siendo útil en una cultura dinámica no sólo es peligrosa, sino que es evidentemente incorrecta. No obstante, este tipo de inconsciencia de una organización no es algo nuevo.

* JOAN D. CHITTISTER, OSB. Hermana benedictina de Erie (Pennsylvania), Joan Chittister es autora con gran éxito de ventas y conferenciante de fama internacional cuyos discursos programáticos se centran en las mujeres dentro de la Iglesia y la sociedad, los derechos humanos, la paz y la justicia, y la espiritualidad y la vida religiosa contemporáneas. Obtuvo su licenciatura en Ciencias de la comunicación en la Universidad de Notre Dame, y su doctorado en teoría de la comunicación lingüística en la Universidad Estatal de Pennsylvania. Ocupa el cargo de co-presidenta de Iniciativa de las Mujeres por la Paz Mundial, organización asociada de la ONU que facilita una red mundial de mujeres constructoras de paz, particularmente en Israel y Palestina. Es también miembro fundador de la organización interreligiosa Comité Internacional para el Consejo de Paz. Es miembro de la Fundación Paz Niwano (Japón), de carácter internacional e interreligioso. Es la fundadora y directora ejecutiva de Benetvision, un centro de documentación e investigación dedicado a la espiritualidad contemporánea y ubicado en Erie.

Es autora de 30 libros, entre ellos *En busca de fe* (Santander 2002) y *La vida iluminada: sabiduría monástica para buscadores de la luz* (Santander 2004).

Dirección: 355 E. 9th St. Erie, PA 16503-1107 (Estados Unidos). Correo electrónico: joanc@attglobal.net

La historia registra grandes cataclismos culturales que, vistos a distancia, pueden parecer que surgieron de la nada. Por ejemplo, la monarquía desapareció en un país tras otro mientras que la nobleza se lo pasaba en grande. La Bolsa se hundió mientras que los ricos invertían en ella. El sistema educativo, con todas sus investigaciones y titulaciones, no vio venir el sputnik. Se abordaba de forma convencional un momento en el que se estaban produciendo grandes y violentos cambios.

La falta de análisis social es la peor clase de miopía institucional. La verdad es que para los que tienen ojos para ver, la situación es siempre mucho más que obvia. Cuando tras los habituales ritmos institucionales, programaciones, acontecimientos y rituales de la organización, las placas tectónicas del sistema –miembros, credibilidad, relevancia, objetivos y efectividad pública– se tensan al límite y crujen más allá de un grado razonable de tolerancia estructural, esa empresa se encuentra en peligro, si no de extinción sí al menos de esclerosis cultural. Ese sistema se halla en medio de un cambio crítico –pacífico, discreto y encubierto, posiblemente– al que puede o no sobrevivir, pero al que, con toda seguridad, no sobrevivirá exactamente igual que antes.

Sin embargo, este tipo de colapso social no es algo que solamente pertenezca a la historia pasada. Aún sigue ocurriendo, aunque todos los datos de la investigación, todo el análisis social contemporáneo, digan lo contrario. También hemos visto que sucede en nuestra época.

Por ejemplo, la Unión Soviética, en la cumbre de su poder y de su expansión, contempló cómo el muro de Berlín caía de la noche a la mañana sin que nada lo anunciara ni lo previera. ¿Por qué? Porque los soviéticos se negaron a sopesar el poder de una resistencia social enorme sobre una fuerza limitada.

Iraq, con el doble juego de que podía o no tener armas de destrucción masiva, diseñado para repeler a los enemigos y hacer amigos al mismo tiempo, acabó con un ataque de la noche a la mañana de proporciones descomunales que ha hecho retroceder al país a décadas anteriores. ¿Por qué? Porque Iraq no se dio cuenta de que la confusión internacional que había logrado sembrar no podía posibilitarle, al mismo tiempo, la movilización convincente de un apoyo en contra de la intervención internacional.

La NASA no dio importancia a las insignificantes gotas de espuma congelada que se encontraban sobre un tanque exterior de carburante en un escudo contra el calor ya utilizado en otros vuelos, y perdió diez astronautas y una nave espacial de un millón de dólares ante

la mirada de los que estaban en el campo de aterrizaje. ¿Por qué? Porque consideraban que los mismos vuelos eran más importantes que los programas de inspección y reparación necesarios para evitar los problemas surgidos durante el vuelo.

Ahora bien, no puede decirse, ni antes ni tampoco ahora, que estos problemas surgieran de la noche a la mañana. Después de suceder, la gente se levantó en tropel para decir que habían visto los indicios inminentes del colapso mucho antes de que desapareciera totalmente la institución. Obviamente, el problema no residía en que los indicios fueran invisibles. El problema se encontraba en que alguien, en alguna parte, no había estado dispuesto a crear un ámbito en el que los signos de la amenaza, la posibilidad de que surgieran problemas, fuese una opción debatible. En cada uno de los casos mencionados, los problemas podían verse perfectamente, pero muy pocos querían mirar e incluso muchos menos estaban dispuestos a hacer algo.

El sistema, el programa, la misión, el servicio, el proyecto, la institución, todos llegaron a la conclusión de que eran más grandes que el problema. Y en todos los casos, fue el problema, en cambio, el que terminó reestructurando o remodelando el sistema.

Es posible que la Iglesia norteamericana esté avanzando lentamente hacia una situación semejante, hacia una especie de descomposición del mucílago que durante mucho tiempo ha sido el pilar de una población católica en un mundo pluralista. Los pasos hacia el desastre han sido pequeños con respecto al conjunto de la empresa, pero, no obstante, son inexorables.

Los síntomas de un inminente cambio institucional

En primer lugar, la vida religiosa en Norteamérica ha sufrido los traumas que resultan del rechazo a estar en contacto con los tiempos. Miles de personas son las que se han ido y pocas las que han entrado.

También el sacerdocio, una de las dimensiones más respetadas de la comunidad católica, comenzó a menguar. El sacerdocio se convirtió en una institución encanecida, seguida por los problemas de la infidelidad de los clérigos y la resistencia al cambio por parte de éstos.

Sólo en los últimos años, en los Estados Unidos, un país que cuenta con más instituciones católicas importantes que cualquier otra nación del mundo, las escuelas católicas e incluso las parroquias comenzaron a desaparecer de la noche a la mañana.

En la actualidad, el aumento de las religiones orientales en Occidente constituye un desafío para la misma teología de la Iglesia. El budismo, el hinduismo y el islam plantean cuestiones sobre la naturaleza de la salvación, la redención, la inocencia original, la figura de Jesús, el papado, etc., todo lo cual exige un nuevo enfoque sobre el lenguaje, el papel y el lugar de la Iglesia tanto en su gobierno como en la sociedad.

Tampoco es ésta la primera vez que decae la influencia y eficacia de la Iglesia. En el siglo XV, Martín Lutero y los reformadores intentaron advertir a la Iglesia sobre los problemas que estaban emergiendo, la disminución del compromiso de la gente con ella debido a la depravación, la laxitud, las incoherencias teológicas y los privilegios políticos. Y nadie les prestó atención hasta que los países se dividieron en fronteras teológicas, hasta que la Iglesia se dividió por la mitad, hasta que la reforma se convirtió en una revolución y la respuesta devino intransigencia que finalmente asfixió la última vida que había quedado fuera de la Iglesia. Se trata de una lección en la que tendríamos que volver a pensar.

También son muchos los que han visto venir los problemas actuales. Muchos han abogado por llevar a cabo los cambios necesarios para impedirlos. A muchos no se les ha escuchado e incluso se les ha castigado para intentar reprimir lo que decían. Pero si hemos de afrontar las tendencias actuales antes de que sea demasiado tarde, tienen que reconocerse y deben afrontarse. Ahora más que nunca necesitamos un lugar en el que los católicos puedan ser cristianos que piensan a la vez que consumidores de fe.

El hecho es que, en la superficie, las cosas parecen relativamente normales en la Iglesia. Incluso tras todos los golpes que la sacudieron después del Vaticano II, la Iglesia sigue creciendo en muchos aspectos. Aun cuando desaparecen extensos segmentos de la Iglesia, hay más bautizos que nunca, más parroquias nuevas en los populosos suburbios de todo el país, muchas más matrículas en escuelas católicas más caras y una plétora de nuevos ministerios en todas partes. Pero en el fondo de lo que parece ser una institución bastante poderosa y aparentemente próspera, las placas y los pilares de los que dependía su presencia efectiva en el pasado siguen temblando.

El descenso en el número de sacerdotes y religiosos

La pérdida de un gran número de sacerdotes y religiosos en una Iglesia que ha llegado a habituarse a una enorme cantidad de prestaciones gratuitas realizadas por un elevadísimo número de personas consagradas, no es cosa de poca monta entre los problemas que están provocando la crisis institucional. Las escuelas, los hospitales y la cura pastoral se han visto gravemente afectados. En los Estados Unidos, al menos, no existe la ayuda estatal. Las instituciones de la Iglesia se apoyan, casi en su totalidad, en la labor voluntaria de las religiosas y los religiosos.

Con el descenso de las vocaciones religiosas, los vientos y la corriente han cambiado, por tanto, para el sistema institucional católico de Norteamérica.

En primer lugar, no existía un cuerpo de laicos que ocupara el lugar de los religiosos que se habían marchado en desbandada de las escuelas parroquiales para desarrollar ministerios más afines al carisma inicial de sus órdenes. En segundo lugar, no había una dotación financiera que apoyara estos proyectos cuando finalmente ocurrió la estampida. El coste de la financiación del, una vez, descomunal sistema de escuelas católicas parroquiales gratuitas, que habían formado generaciones de católicos, dejó a las parroquias gravadas con enormes problemas económicos.

Pero el problema era aún mayor. Tan profunda se había hecho la separación entre laicos y religiosos durante años, que la sola idea de incorporar al laicado al justo lugar que le correspondía en la misión de la Iglesia amenazaba con desacralizarla. En efecto, algunos decían, ¿por qué hay que ser sacerdote si cualquier laico puede, por ejemplo, distribuir la eucaristía? ¿Por qué hay que enviar a un niño a la escuela católica si iban a ser formados por laicos en lugar de por religiosos? ¿Cuál era la “diferencia” de las instituciones católicas si en ellas no trabajaban religiosas o sacerdotes?

Esta pérdida de sacerdotes y la falta de ministros laicos constituye una laguna que tiene que cubrirse, pues las matrículas escolares bajan ante las altas tasas actuales, los pequeños hospitales católicos tienen que afrontar la carga de la carísima tecnología y las parroquias católicas cierran sus puertas, mientras que nuevos documentos recuerdan a los sacerdotes, que no son tan numerosos como antes, que poseen la autoridad última en todas las dimensiones de la Iglesia y la vida parroquial.

Como consecuencia, en los Estados Unidos hay actualmente sólo 43.000 sacerdotes, ya mayores, para servir a un laicado católico formado por más de 63 millones de personas. Los sacerdotes ancianos, a quienes se les niega la jubilación, están atendiendo las parroquias con servicios mínimos, mientras que los 34.000 ministros laicos preparados en todo el país, la mayoría de los cuales son mujeres, no son casi nunca contratados. Así, las mismas parroquias, incluso las nuevas y las que se ubican en los suburbios, están muriendo. Aún no laica y ya no más vibrantemente clerical, la Iglesia se encuentra en una importante encrucijada.

Credibilidad

Sin embargo, la Iglesia afronta un problema que puede, al final, afectar al desarrollo del catolicismo mucho más que la escasez de sacerdotes. El problema de la pederastia en los Estados Unidos y Canadá ha minado completamente la influencia de aquellos sacerdotes y obispos que se han mantenido en su ministerio excesivamente sobrecargado por el descenso del número de clérigos.

El conocimiento de la existencia de la pederastia en el sacerdocio y del encubrimiento institucional por parte de los obispos ha evaporado toda pátina de superioridad moral de la que otrora podían haber disfrutado los clérigos católicos. Unos 4.500 sacerdotes, entre ellos 8 obispos, afirma la acusación judicial, han abusado sexualmente de 10.000 jóvenes, en su mayor parte niños, en escuelas, iglesias, residencias e incluso en encuentros familiares, desde un extremo al otro del continente, mientras que los obispos los trasladaban de lugar "para evitar el escándalo a la Iglesia".

Sin embargo, el intento por evitar el daño a la institución frente al daño provocado a los niños se ha convertido para la Iglesia en el escándalo del siglo. En una memorable entrevista en Irlanda, tras el descubrimiento del problema en este país, un irlandés, en la calle, explicaba la situación con claridad meridiana. El escándalo no había afectado a su fe, pero sí a su actitud con respecto a la Iglesia. "Pero ¿cómo puede opinar así?", presionaba el entrevistador al hombre. "¿No son la misma cosa?" "¡De ningún modo!", respondió el hombre. "Mire, Jesús y los sacramentos es de lo que trata todo esto, y esto sigue siendo igual", explicó. "Pero a partir de ahora", añadió, con un tono de seguridad en su voz, "no podrán decirnos lo que hemos de hacer. Tendremos que solucionar esas cosas por nosotros mismos".

Irónicamente, ante el problema del abuso de los niños el laicado ha alcanzado la mayoría de edad. El escándalo acrecentó la conciencia de la gente, algo muy deseable, con toda seguridad, en una Iglesia que subraya la formación de la conciencia. Sin embargo, al mismo tiempo, aunque a la larga puede ser importante para el nivel espiritual de la Iglesia, también ha disminuido en general su autoridad moral.

La confianza decrece en un período de orientaciones que compiten entre sí y de conflicto social. El “como el padre ha dicho” pierde su poder para persuadir. Pero la crisis de credibilidad en una institución ya sacudida por la pérdida de miembros y de rango y estabilidad institucional no es un problema pequeño. Se ha emitido una ingente cantidad de decretos, leyes y normas para parar el compromiso laical, pero la gente los ve cada vez más irrelevantes o, por lo menos, no como sagrados, no como hechos en el cielo, no como algo esencial para la fe. El aura venerable del sacerdote como un ser semidivino está dando paso a una visión del sacerdote como un ser demasado humano.

El tema de la mujer

Tras una gran parte de la crisis actual en la Iglesia se encuentra la constante y creciente conciencia de las mujeres de que es una institución masculina. Su vocabulario es masculino, sus imágenes de Dios, animadas e inanimadas –tan variadas como pueden ser “roca”, “llave”, “puerta”, “paloma”, “padre”–, son masculinas. A pesar de que la Iglesia enseña que Dios es espíritu puro, es decir, que no es varón ni mujer, sino la esencia de todo ser, nunca ha permitido utilizar las imágenes femeninas de Dios. Para muchas mujeres, la Iglesia en cuanto tal es el arquetipo de la exclusión, no obstante la presencia de María como Madre de Dios.

Las mujeres, educadas hoy en el intento de incluirlas por parte de otras importantes instituciones políticas, económicas y sociales, son cada día más conscientes de que sólo la Iglesia las omite categóricamente en todos los niveles. En consecuencia, para un número cada vez mayor de mujeres se hace cada día más difícil identificarse con una institución que se opone a identificarse con ellas.

Los documentos eclesiales piden una y otra vez perdón por la forma en que se trató a las mujeres en el pasado, pero, al mismo tiempo, se oponen a llevar a cabo una autocrítica con respecto a las

posiciones actuales sobre ellas. Los documentos recientes reflejan una falta de coherencia teológica y social con respecto al feminismo. No constituye ninguna excepción la última palabra que Roma ha dicho sobre las mujeres en el documento titulado "La colaboración de los hombres y las mujeres en la Iglesia y en el mundo".

En primer lugar habla del "feminismo radical", un término muy específico en la historia del feminismo, como si fuera el núcleo de la teoría feminista. Incluso en la cima de su expresión pública, hace ya casi cuarenta años, el feminismo radical no fue más que la corriente más pequeña en la historia del despertar de la conciencia feminista tanto entre las mujeres como entre los hombres partidarios del movimiento.

En segundo lugar, el documento sostiene que las mujeres son totalmente "seres humanos" y están hechas a imagen de Dios. Con otras palabras, las mujeres tienen un papel propio y singular en la economía de la salvación. Posteriormente, en otro lugar, afirma que su sexualidad, no su personalidad, no la naturaleza de lo que significa ser un ser humano, es lo que determina su rol o papel en la vida. Las mujeres están llamadas a ser las que cuidan de la familia y la parte de la pareja más responsable del éxito de la vida familiar.

El documento culpa al feminismo de la homosexualidad y de los matrimonios del mismo sexo, así como de que crítica a la Sagrada Escritura en lugar de "desarrollarla".

Finalmente, identifica la disposición de María a "escuchar, acoger, a ser humilde y fiel, a alabar y esperar" como las razones que impiden que las mujeres accedan al sacerdocio, un salto teológico de inmensas proporciones.

Y, sin embargo, afirma en la conclusión que "la promoción de las mujeres en la sociedad debe comprenderse y desearse como una humanización realizada mediante aquellos valores redescubiertos gracias a ellas".

El documento es, con otras palabras, un vaso medio vacío y medio lleno. No es en absoluto convincente por su flagrante ignorancia tanto del feminismo como de las mujeres. Al final, condena el "feminismo radical" pero no dice absolutamente nada sobre los efectos del "masculinismo radical" que, por su propia tendencia a divinizar el papel de los varones, promociona activamente.

Los efectos de esta exclusión son innumerables. Las mujeres han abandonado la Iglesia en tropel. A las mujeres católicas se les está ordenando en otras tradiciones cristianas. Las mujeres que aún per-

manecen en la Iglesia –predominantemente casadas y con hijos a quienes quieren darles una formación religiosa– lo hacen más como redactoras que como defensoras de la posición oficial sobre las mujeres. Enseñan la fe a sus hijos de forma muy diferente de la que ellas mismas aprendieron hace años.

Finalmente, la posición de la Iglesia sobre la guerra y el aborto refleja los puntos de vista profundamente misóginos y contradictorios que las mujeres están empezando a percibir y a rechazar. Por ejemplo, las normas de la Iglesia según las cuales los hombres pueden matar por autodefensa o para defender al Estado y castigar una acción criminal. Los celadores de prisiones, los militares y los que tienen armas de fuego nunca han sido amenazados con la excomunión por participar en esas muertes.

Cuando la vida está en las manos de los hombres, miles de muertes al mismo tiempo, toda la vida del planeta a la vez, la Iglesia dice que las armas nucleares son una materia cuya moralidad no está clara.

Por otra parte, cuando la vida está en las manos de las mujeres, la Iglesia afirma que ir en contra de ella de cualquier modo es algo grave, total y completamente malo. Bajo ninguna condición ni en ningún momento de su embarazo puede una mujer buscar o intentar abortar.

En este caso, los políticos católicos pueden votar en contra, a pesar de las posiciones, igualmente sinceras, de otras tradiciones cristianas y no cristianas. Los doctores pueden negarse a practicarlos y las enfermeras a atenderlas, aunque a ambos se les permite participar voluntariamente en otras formas de violencia.

El aborto es el único aspecto de la vida que la Iglesia siempre, bajo cualquier condición, considera absoluto. No hay duda de que muchas mujeres imploran que se debata la cuestión de esta doble moral.

Los efectos de estas posiciones sobre la futura lealtad de las mujeres a la Iglesia, en el mejor de los casos, no están claros. Pero una cosa sí es segura. El feminismo será un factor a tener en cuenta para la eficacia de la Iglesia en los próximos años. Los efectos finales de un rol y una teología dicotómica de las mujeres sólo pueden erosionar el fundamento sobre el que se ha apoyado la teología eclesial del matrimonio, la vocación, la autoridad y los sacramentos, en cuanto las mismas mujeres la redefinan totalmente. Si es cierto que las mujeres tienen la responsabilidad fundamental de “transmitir la fe”, puede esperarse que la fe cambie, tanto con aprobación oficial como sin ella. Poco a poco, la roca se va erosionando.

El pluralismo

Por primera vez en su historia, el país más occidental de todo Occidente se encuentra cara a cara con las religiones orientales. Actualmente, en los Estados Unidos hay más musulmanes que judíos. El budismo, tanto en sus aspectos culturales como conceptuales, es una religión que está creciendo rápidamente. Los hijos de las familias católicas se casan hoy día no con presbiterianos y metodistas, sino con budistas e hindúes. Hay mezquitas, pagodas y monasterios budistas en todas las ciudades importantes del país. Norteamérica se está convirtiendo en una políglota de imágenes y creencias religiosas. El cristianismo no es el único modo de interpretar el mundo. Una Iglesia en declive institucional tiene que afrontar las instituciones religiosas con nuevo dinamismo.

Es el momento de que el catolicismo se convierta en una fuerza positiva en este ámbito, no en una fuerza negativa o fundamentalista en el horizonte religioso, no en un opositor clandestino, no en un proveedor de patriotismo religioso, sino en el portador del Jesús que curó a cananeas y a soldados romanos, y envió a la samaritana a evangelizar en su nombre.

La crisis en la Iglesia norteamericana se está precipitando por el rechazo de ésta a debatir sobre cualquiera de estos temas. En un país donde la gente está cada vez mejor formada, más tecnológicamente avanzada y es más consciente de la globalización de la Iglesia y la sociedad, la idea de que para pensar hay que esperar que la curia corrobore el medio para seguir a Jesús se hace cada vez más sospechosa y menos efectiva.

La falta de debate sobre los problemas significa que, en cuanto lleguen nuevas ideas, la institución sólo puede negarlas porque está pobremente preparada para decir sí.

La falta de debate sobre las cuestiones significa que, puesto que no se permiten nuevas respuestas, debe bastar con las antiguas. Así, muere la creatividad; así, la institución muere mucho antes de que deje de existir.

Es una crisis en potencia, cuya gravedad puede ser que todo parece ir bien en la actualidad, tal vez debilitado un poco por la edad y el paso del tiempo, pero nada serio, nada preocupante. Pensemos en la Revolución francesa, en el hundimiento de la Bolsa y en el estallido del Discovery, y, con estos datos en mente, volvamos a pensar.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

CRISIS DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA

Al hablar de crisis del cristianismo, parto de un supuesto fundamental: lo esencial del cristianismo es el seguimiento de Jesús, es decir, una praxis histórica y encarnada. Es la vida, propuesta y vivida por Jesús de Nazaret, y vivida por nosotros, siempre en un nuevo tiempo y una nueva geografía.

Desde esta perspectiva, y pensando desde América Latina, los criterios para juzgar sobre la crisis del cristianismo nos parecen fundamentalmente dos. El primero es si sus seguidores reflejan o no la vida de Jesús de un modo nítido y transparente: es la crisis de identidad. El segundo es si hay coherencia o no entre lo que *de hecho se vive* y lo que *proponen que hay que vivir* aquellos que aparecen como garantes de la fidelidad: es la crisis de credibilidad.

Todo ello debe ser analizado, teniendo en cuenta los diversos modos de seguir a Jesús en la actualidad, lo que también existía en tiempo de Jesús: las multitudes que le escuchaban, los discípulos que permanecían en sus lugares y el grupo que lo dejaba todo. Todos son seguidores, pero cada uno de diferente manera.

* Pbro. Dr. EDUARDO DE LA SERNA, profesor de Sagradas Escrituras (Nuevo Testamento). Autor de *Pablo sigue predicando* (una introducción a las cartas paulinas), Córdoba 2002; y *Hechos de los Apóstoles* (una presentación general del libro, introducción, guía de lectura y teología), Buenos Aires 2004, entre otros libros y artículos.

Dirección: calle 856 N° 2218, San Francisco Solano 1881, Buenos Aires (Argentina). Correo electrónico: edlserna03@uolsinectis.com.ar

Digamos para terminar estas palabras introductorias que a veces no es fácil distinguir con claridad lo que es más universal de la crisis del cristianismo y lo que es más específico en América Latina y el Caribe.

I. Crisis de la institución: relevancia social e identidad evangélica

Existe, en primer lugar, *la crisis de las instituciones*. Esta crisis es universal e incluye a las Iglesias, en especial a la Iglesia católica romana, que todavía hoy es mayoritaria, aunque –con sus características propias– incluye a todas las Iglesias.

Que el individualismo, el pensamiento débil, la crisis de los mega-relatos lleva a relativizar y cuestionar las instituciones, especialmente las eclesiales, es algo universal, pero en América Latina tiene características propias. Es interesante notar que, mientras los temas eclesiásticos siguen ocupando importantes lugares en la prensa latinoamericana, no tienen ya incidencia en lo profundo de la cultura, en las decisiones o la vida ciudadana o política, como ocurría no hace todavía pocos años. Y lo mismo puede decirse de los viajes papales, que, años atrás, convocaban a multitudes, lo cual ya no ocurre. Y ello no se debe –ciertamente– al estado de salud del pontífice.

Yendo más al fondo, el *corazón de la crisis* aparece en si se pone o no en el centro del cristianismo lo que era central en la misión de Jesús: “anunciar la Buena noticia a los pobres”. Y, consecuentemente, lo que dará identidad a la Iglesia y relevancia a su misión: “ella existe para evangelizar”. Pues bien, la característica de la buena noticia de Jesús es proclamar que va a cambiar la situación de los que reciben malas noticias, y la pregunta es entonces si *la Iglesia está anunciando buenas noticias* en un mundo donde las malas noticias están “a la orden del día”.

Al hablar de crisis, hay que preguntarse, por lo tanto, cuáles son las buenas noticias que comunica el cristianismo, lo cual se contesta con dificultad si antes no se toma conciencia de cuáles son las malas noticias y sus reales causas (“*honradez con lo real*”). De no ser así, siempre se corre el riesgo de que el anuncio de buenas noticias sea un anuncio de ilusiones, o de “opio del pueblo”, y no un real compromiso en “*bajar de la cruz a los crucificados*”.

II. Crisis de propuestas a la novedad del continente

Lo dicho hasta ahora lleva a la conclusión de que hay una crisis, que se puede formular como la incapacidad de proponer propuestas. Y no sólo eso, la crisis parece tan honda que, dentro de la misma comunidad cristiana, se oye que la Iglesia está en camino de desaparecer por *no poder ya dar respuesta a la situación*, o por una *inadecuación con la realidad*. La “modernidad” a la que el Vaticano II se abrió y con la que se propuso dialogar, siguió avanzando, mientras que muchos estamentos eclesiásticos miran todavía paralizados este avance, prefiriendo la condena antes que el diálogo o el mutuo respeto, desempolvando viejas “recetas” o anquilosándose ante la novedad. Más parece que hay arqueología que audacia evangélica.

Además, se ignora la historia y los signos de los tiempos. La Iglesia no está con un oído atento a la voz de Dios que les habla en ellos. Muchas estructuras eclesiásticas miran más a Europa que al resto del mundo, en concreto al mundo de los pobres. Eso es claro en América Latina y viene propiciado por el Vaticano.

Tres ejemplos. La encíclica *Centesimus Annus*, cuando pretende mirar “las cosas nuevas”, dedica la casi totalidad de su texto a la “caída del Muro” como “la” cosa nueva, y dedica sólo un pequeño párrafo a la caída de las dictaduras, que en América Latina fueron ciertamente algo mucho más tangible y grave. Otro ejemplo, que es particularmente preocupante —especialmente ante el fenómeno de canonizaciones en serie—, es el sistemático silenciamiento de los mártires de América Latina. En realidad, ambos ejemplos revelan un atrincheramiento ideológico más que una atenta escucha a “*lo que el Espíritu dice a las Iglesias*”. Un tercer ejemplo de atrincheramiento se ve en los nombramientos episcopales, lo que no ocurre sólo en América Latina, pero que aquí es algo específico y se siente con mayor agudeza, después de la magnífica generación de obispos alrededor de Medellín. La reciente crisis causada por el nombramiento del sucesor de don Pedro Casaldáliga es sólo un botón de muestra.

Esta inadecuación de la Iglesia con la realidad latinoamericana parece ser una de las causas principales de que la voz de la Iglesia sea hoy menos escuchada. Es cierto que las voces eclesiales siguen ocupando un lugar en los medios de comunicación, pero, a veces, para ser tomadas en son de burla, o para relacionarlas con los sectores más recalcitrantes de la sociedad.

III. Crisis de vida

Algunos aspectos de la crisis, también en América Latina, hay que enmarcarlos en un contexto más amplio, que revelan que lo que está en crisis es la vida de la humanidad.

El problema *ecológico*, en todas sus dimensiones, es particularmente importante, y no sólo por la extinción de especies, sino también por la desertización, los monocultivos, la crisis del agua, los transgénicos, el uso de agroquímicos, el recalentamiento, la contaminación de las aguas especialmente en las grandes urbes. Desde América Latina esta relación con la tierra es muy importante desde nuestros orígenes (Abya Yala, Pachamama). Especialmente la pérdida de la tierra (los sin tierra, los desplazados, los migrantes) revela una crisis sin precedentes. Si la *cultura* es organizadora de la vida de un pueblo, poner en crisis la relación con la tierra –con los demás y con Dios– revela que está adviniendo toda una nueva cultura, en la cual el cristianismo tiene que encarnarse y en la que debe sembrar y descubrir los brotes de vida.

Un segundo aspecto es la súbita aparición del universo *aborigen* que parecía dormido. Sus desencadenantes han sido la conmemoración de los 500 años de la conquista de América y la revuelta de Chiapas. En América Latina las poblaciones aborígenes son diferentes entre sí, como lo eran y son sus culturas. Así, hay regiones donde la presencia aborígen es mucho más patente que en otras; no es lo mismo Bolivia y Guatemala que Uruguay y Argentina, por ejemplo. Sin embargo, es sintomático que en Argentina no sólo la nueva Constitución Nacional ha reconocido la realidad aborígen, sino que, recientemente, un estudio de la Universidad de Buenos Aires ha revelado que el 56% de la población argentina tiene raíces aborígenes, lo cual contradice la historia “oficial”.

Un tercer fenómeno es el surgimiento, con fuerza, de *ateos*, *agnósticos* y *desinteresados* por lo religioso en especial y por lo cristiano en particular. Hasta hace relativamente poco tiempo el ateísmo y el agnosticismo eran fenómenos casi exclusivamente de los sectores intelectuales o universitarios. Ahora puede verse con fuerza incluso en los sectores populares. Al parecer, está ocurriendo lo que, desde hace tiempo, ha ocurrido en Europa. Ha aparecido “el mundo adulto”, el mundo de la ciencia, de las comunicaciones, del conocimiento y su difusión. Este fenómeno no se detiene, afecta de una u otra manera a toda la sociedad, y ante él no hay propuesta eclesial.

Un cuarto factor a tener en cuenta es lo que se conoce como *religiosidad popular*. Por un lado, ésta ha servido a la resistencia, ha sido creativa y, ante un cristianismo más helénico que cristiano, ha revalorizado el cuerpo (tocar, oler, bailar, caminar, las imágenes, las flores), la mujer, lo sensible, los pobres. Por otro lado, cuando se descubrió el gran potencial evangelizador de los pobres –y de su fe–, con frecuencia se generó, por miedo, una *pastoral popular* especialmente alienante, que propuso experiencias espiritualistas o ajenas a la vida de la gente. El pentecostalismo, en sus diversas formas, es una clara manifestación de cuánto se puede manipular negativamente –desde lo sensible– la vida y el dolor de la gente.

IV. Crisis de espiritualidad y de expectativas

Para terminar, quizá debamos decir que la raíz de la crisis del cristianismo es en realidad una crisis de *espiritualidad*, entendida ésta como “caminar según el espíritu”. En este sentido hemos de reconocer que, desde sus orígenes, la teología latinoamericana de la liberación supo poner su acento en la espiritualidad, y nos recordó que debemos “beber de (nuestro) propio pozo”, que debemos ser “pobres con espíritu”, porque allí radica “el seguimiento de Jesús”.

Esta integración de teología y espiritualidad, por la que en Europa clamaron K. Rahner y Urs von Balthasar, aparece en los escritos teológicos latinoamericanos desde sus orígenes, y haberlo logrado es uno de sus aportes principales. Pero la apertura al Espíritu también provoca una libertad tal que suele ser mal mirada o rechazada desde las “trincheras”, donde algunos pretenden combatir en favor de la “nueva cristiandad” contra un mundo que se ha alejado de Dios, según dicen. No deberíamos olvidar lo que dijo Rahner: “*el cristiano del siglo XXI será místico, o no será*”. Muchos parecen pretender por todos los medios que no lo sea.

Si se nos permite usar, para terminar, el lenguaje futbolístico, el cristianismo parece tener que aprender –en América Latina– a “jugar de visitante”, cuando antes jugaba de “local”. Esta situación de vivir a la intemperie es el signo evidente de la crisis, y, por tanto, del desafío. Es el desafío a no guiarnos por viejas recetas, sino a asumir con audacia el anuncio del reino, dialogar con todos (pluralismo religioso y diálogo con las ciencias) y asumir una verdadera espiritualidad, como decía Angelelli, “*con un oído en el Evangelio y un oído en el corazón del pueblo*”.

3. APRENDER DEL PASADO

CRISIS EN EL PUEBLO DE DIOS
EN TIEMPOS BÍBLICOS
¿LECCIONES PARA HOY?

La presencia de Jesús como crisis

“D

ios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él. El que en él confía no es juzgado; pero el que no confía ya ha sido juzgado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios. Y éste es el juicio (*krisis*): la luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas, pues todo aquel que hace lo malo detesta la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean puestas al descubierto. Pero el que practica la verdad viene a la luz, para que se ponga de manifiesto que sus obras son hechas en Dios” (Jn 3,17-21).

Con estas palabras el evangelio de Juan elabora la relación entre la presencia del Cristo y la realidad del juicio, de la crisis que pende sobre toda la humanidad (toda la creación, en realidad). El juicio no proviene

* NÉSTOR O. MÍGUEZ es pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA), ordenado en 1975. Ha ejercido el pastorado en Mendoza, Rosario y Buenos Aires. Fue presidente de ULAJE (Unión Latinoamericana de Juventudes Ecu­ménicas (1970-1971 y 1976-1978); miembro de la Junta Directiva del Consejo Latinoamericano de Iglesias (1978-1982); miembro de la Junta General de la IEMA (1986-1991); secretario adjunto de la Junta Pastoral del Movimiento Ecu­ménico por los Derechos Humanos (MEDH) (1990-1992); y miembro del Comité Organizador del Encuentro Nacional de Pastores Evangélicos (1992 y 1995). Es miembro del Comité Editorial de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA) y Editor del *Journal of Latin American Hermeneutics* (publicación digital del ISEDET, <http://www.isedet.edu.ar/jolah/journal.htm>).

de la ira de Dios (al menos en esta instancia; cf. Rom 1,18ss), sino de su amor: el amor salvador de Dios ilumina al mundo, y es así como todo queda expuesto, y las obras humanas son hechas manifiestas. Pero esta crisis, esta exposición de todo al amor de Dios, afecta en primer lugar a los propios creyentes. “Es tiempo de que el juicio comience por la casa de Dios” (1 Pe 4,17a). La condición y naturaleza de la fe es puesta continuamente en crisis por la propia presencia de Dios, por la iniciativa amorosa de Dios y la (in)capacidad de respuesta humana. Así el diálogo de Dios con la humanidad, diálogo que toma muchas y diversas formas, va confrontando al ser humano con la realidad de que su fe y disposición es siempre imperfecta, en camino, y por lo tanto es la propia fe la que entra en crisis por su carácter dependiente de Dios, de un Dios que, siendo siempre el mismo, se renueva permanentemente en su amor.

El Espíritu nos va guiando a toda verdad (Jn 16,13), y así renueva permanentemente nuestra percepción de la verdad, la necesidad de tomar todas nuestras verdades como provisorias, incompletas, inacabadas. El modo de percibir y expresar el Evangelio de hoy debe entrar en crisis frente al amor de un Dios que va haciendo el camino delante de nosotros, y que nos lleva a compromisos y horizontes nuevos. Así, ciertas seguridades entran necesariamente en crisis, ciertos contenidos de la fe deben ser revisados, el modo de actuar en confianza y en respuesta al amor de Dios nos pone frente a nuevos llamados, tareas, comprensiones.

Ésta fue la experiencia constante del Pueblo de Dios, tanto en los antiguos pactos como tras la experiencia del “Dios hecho hombre”. Se podría decir, recorriendo las narraciones bíblicas, que cada uno de los sucesivos pactos que jalonan la Antigua Alianza (pacto adámico, con Noé, con Abrahán, del Sinaí, la promesa mesiánica, etc.) es producto de las sucesivas crisis en las que entra la vida humana y la fe del pueblo de Israel. Así, cada nuevo pacto es la oportunidad que Dios da a los suyos (y, por ello, a toda la humanidad, Gn 12,3c) tras la crisis provocada por la propia infidelidad. Esta búsqueda amorosa de Dios para salvar a toda la humanidad (1 Tm 2,4) no acaba con la Nueva Alianza: la presencia de Cristo y la promesa del Espíritu son, siempre de nuevo, un impulso que nos pone en movimiento, y, por lo mismo, en crisis. Y porque nos pone en crisis nos lleva a tener que “transformarnos por medio de la renovación del entendimiento, para llegar a comprobar cuál es la buena voluntad de Dios (Rom 12,2b). Las experiencias de los discípulos y apóstoles muestran una y otra vez cómo sus propias costumbres, e incluso sus primeras convicciones, son puestas en crisis por la presencia y palabra de Jesús, o por el mandato de la misión, que los (nos) confrontan con inesperados desafíos a su fe.

En este artículo examinaremos brevemente tres textos que muestran estas crisis y desafíos: El surgimiento de la monarquía entre situaciones críticas de la Antigua Alianza (1 Samuel 8), la crisis de la Crucifixión (Lucas 24,13-35) y el conflicto entre Pedro y Pablo en Antioquía, según Gálatas 2,11-21.

Un dilema de hierro

La adopción del sistema monárquico por parte de Israel es producto y un modo de resolver una triple crisis: ética, tecnológica y política.

1 Samuel 8 comienza exponiendo el primer motivo de crisis, ético: la venalidad de los hijos de Samuel. Designados por su padre, éstos se alejan de la ley e incurrir en prácticas dolosas. Frente a estos hechos de corrupción, los ancianos de Israel, el gobierno tribal, pide su reemplazo. El hecho de que los hijos de un personaje de la altura de Samuel sean sindicados como avaros y sobornables está destacando la decadencia del *ethos* religioso de Israel. El tema ya tiene antecedentes en los hijos de Elí (1 Sm 2,12-17), quienes se quedaban con parte de las ofrendas y abusaban de las mujeres a la entrada del Tabernáculo (1 Sm 2,22). Pero a esa situación responde Dios mismo, destituyéndolos del sacerdocio (en realidad, decidiendo su muerte) y pasándolo al joven Samuel. En este caso, los ancianos se adelantan y ellos mismos propician el modo de solución: el establecimiento de un rey.

El texto no deja de jugar con una cierta ironía. Siendo así que el conflicto estriba en la sucesión hereditaria de un cargo (Elí) o de un carisma (Samuel), lo que proponen los ancianos es afirmar lo mismo que les acarrea el problema: crear un cargo que implica la sucesión hereditaria. El remedio propuesto lleva en sí mismo la enfermedad. Esto se hará evidente en la historia posterior, donde la sucesión monárquica (sea hereditaria, como ocurre mayormente en Judá, o sea por causa de conflictos políticos, en el reino del Norte) no soluciona, sino que agrava, el problema ético de corrupción y abuso. La crisis ética de Israel, donde el propio liderazgo sacerdotal y de los jueces se muestra expuesto a corrupción, desencadena el conflicto que llevará a la monarquía. Es decir, se busca una solución institucional para una situación que no es institucional, sino que está vinculada a la dinámica cultural y religiosa, al ámbito de la moral pública. Parte de la crisis estriba, por lo tanto, en la desorientación misma de la conducción de Israel, que, frente a un conflicto ético, en lugar de afirmar la fidelidad al Dios que les da la ley, buscan la solución por caminos institucionales.

El segundo motivo de crisis proviene de una cuestión tecnológica: el advenimiento del uso del hierro. En realidad la superioridad bélica de los pueblos conquistadores no provenía de su modo de proceder en lo político, sino de dos factores militares: el uso de mercenarios (a lo que Israel no era completamente ajeno) y la técnica del hierro en la construcción de armas y herramientas¹. Pero frente a la superioridad tecnológica Israel prefirió negociar la dependencia del saber ajeno antes que desarrollarlo dentro de sí (ver 1 Sm 13,19-22). Esta debilidad tecnológica fue un factor crítico, porque ponía a Israel en inferioridad de condiciones frente al desarrollo de los pueblos circundantes. La crisis provocada por el factor tecnológico probablemente esté a la base del sentido de inseguridad que vendrá con la tercera crisis, la política.

La causa política aparece en estas palabras: como “tienen todos los otros pueblos”. La organización como “federación tribal” supone que la seguridad proviene del mutuo sostén, de la fuerza colectiva. Pero otro síntoma de esta crisis ética la marca el hecho de que el gobierno colectivo de un “estado descentralizado” les parece insuficiente. La ansiedad por una solidez política (que ellos ya no confían a Yavé, como lo hará notar el diálogo de Dios con el profeta, 1 Sm 8,7) los lleva a proponer su propia subordinación a un poder autocrático. El profeta les advierte las consecuencias internas de buscar esta seguridad frente a los demás (1 Sm 8,11-18). Toda búsqueda de fuerza y conquista termina por ser explotación del propio pueblo, como quedará muy claro en los discursos proféticos posteriores. En términos de nuestra temática, podemos decir que, al tratar de enfrentar la crisis externa que les provocaba la situación bélica circundante, terminan por trasladar la crisis al seno del propio pueblo.

En la repetida expresión “seremos como todas las naciones” hay, además de una expresa renuncia a la particularidad y al carácter diferenciador de su relación con Dios, un síntoma del alcance de esta decisión política, y que es lo que llamamos, en términos más modernos, la “colonización de la mente”. La comprensión “imperial” del poder (el poder como imperio, como disposición de mandar, como relación asimétrica de fuerza) se impone sobre una comprensión liberadora del poder, como capacidad de amar, buscar justicia y crear, como relación equitativa. Ser “como las otras naciones” es ser como Egipto, como Asiria, Babilonia o como los filisteos, es decir, ser como el enemigo. Cuando uno es como el enemigo, ya ha sido

¹ Cf. J. Severino Croatto, *Las culturas del antiguo próximo oriente. Desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén, 63 a.C.*, EDUCAB/ISEDET, Buenos Aires 1994, pp. 153-155 y 159-162.

derrotado, porque uno es el enemigo. Significativamente, Dt 17,14-20, cuando fija (probablemente en una redacción retrospectiva) las leyes sobre la monarquía, intenta plasmar una imagen del monarca que se diferencia netamente del modo de las monarquías dominantes en el entorno de la época. Un rey que no puede dictar leyes, que debe portarse como un escolar copiando el libro de la ley, y que no puede diferenciarse de los demás ciudadanos ni por sus posesiones ni por su poder, no es un rey en la comprensión monárquica de entonces. Los reyes de Israel, en ese sentido, fueron “reyes” y no “seguidores” del Deuteronomio. El mismo texto señala que la decisión de tener rey es un deseo arbitrario del pueblo y no de Dios. Frente al lenguaje apodíctico del texto legal, esta sola frase está redactada en lenguaje casuístico: “cuando digas: pondré rey... como todas las naciones...” (Dt 17,14).

Si frente a una crisis ética propusieron una falsa solución institucional, y si frente a la crisis tecnológica adoptaron la dependencia como solución, frente a esta crisis política reaccionan desde una mentalidad imperializada, renunciando a crear una alternativa superadora y asimilándose a los modos de quien supuestamente combaten, produciendo una situación de explotación interior que a la larga destruye la propia existencia del pueblo. Sin embargo, pese a que la respuesta es, en cierta medida, negar el reinado de Dios, Dios mismo tomará esta ambigua respuesta de los ancianos de Israel y continuará su diálogo salvífico. A esta entronización de la monarquía responderá, más tarde, con la expectativa de un mesías davídico, que mantendrá viva la esperanza de salvación.

Releer el proyecto tras la crisis

En su momento esta esperanza nueva parece, al menos a los ojos de algunos, concretarse en la persona de Jesús de Nazaret. Por lo menos así lo entendieron Cleofás y su compañero/a de camino (Lc 24,21) e incluso los discípulos, incluso después de la Resurrección (Hch 1,6). En ambos casos el relato lucano nos consigna la preocupación por la restauración de Israel nación. En ambos casos, también, esta esperanza es puesta en crisis. Para los viajeros de Emaús la crisis sobreviene por causa de la crucifixión; pero para los discípulos, por su propia incapacidad de percibir el significado profundo del drama pascual en sus consecuencias para la humanidad toda. Examinaremos ahora el primer caso, y después el segundo, que se expresa más claramente en el conflicto entre Pedro y Pablo.

La esperanza mesiánica, basada en la concepción de la restauración de la sucesión davídica, había alentado al resto de Israel² a través de diversas crisis, interpretada y releída, por cierto, de distintas maneras según grupos y circunstancias. La proclamación que hacen a Jesús en su entrada en Jerusalén refleja una de las interpretaciones más populares en aquel tiempo (aunque lejos de ser la única). Y esto es también lo que habían entendido aquellos viajeros. Pero la crucifixión de Jesús había acabado con aquella esperanza, por lo menos si se apoyaba en su eventual entronización. El proyecto, para usar una palabra más moderna, de un Israel independiente y poderoso, resultó ser para ellos una cuestión del pasado, una frustración del sentido autónomo del pueblo, o una conclusión errónea de la intención divina.

Es decir, lo que entra en crisis, al menos para estos discípulos de Jesús, es su comprensión y el sentido de su esperanza en Jesús, y, por lo tanto, en la naturaleza de la promesa profética. En última instancia, su confianza en el futuro de Israel y, por ende, en la propia fidelidad divina. Lo que el encuentro con el Resucitado inspira en ellos es la salida a la crisis por la afirmación de la promesa mediante una relectura del texto de las Escrituras (Lc 24,27). Así, la antigua alianza retoma un nuevo significado en una nueva circunstancia. No sólo resulta “técnicamente” superada, sino que las bases que la constituyeron deben ser releídas en nuevas claves para posibilitar que la crisis sea superada.

La salida a la crisis no proviene de aferrarse a las concepciones y dogmas aprendidos, sino de una relectura de la fe fundante en circunstancias nuevas y a la luz de hechos nuevos, incorporando además otros saberes. Pero aceptar esto significa también saber repensar los proyectos, dejarse guiar hacia otra visión, sostener la esperanza desde otros horizontes. Su percepción de lo que Dios propone y aquello a lo que invita a sumarse en este diálogo salvífico pasa ahora por otras miradas y otros compromisos. La crisis no es una crisis de la fe fundante, pero sí de las expectativas y los modos en que se manifiesta la esperanza que esa fe genera.

El desafío a ser un pueblo universal

Uno de los elementos que implica este cambio de mirada provocada por la crisis pascual será descubierto con mayor profundidad por un

² Incluimos en esta expresión a las distintas facciones de la herencia hebrea, incluido el judaísmo.

“advenedizo” a esta fe, Pablo. La crisis de Antioquía en el relato de la carta a los Gálatas (Gal 2) pone de manifiesto la dificultad que genera salir de un proyecto y visión particularista, de exclusivismo, para aceptar un sentido más amplio e inclusivo de la salvación, de la fe. La construcción de un pueblo universal supone, en efecto, la posibilidad de integrar más de una visión, de orar con más de una ritualidad, de proponer más de una conducción, de aceptar más de un concepto de legalidad, y, sin embargo, no reducir todos éstos a uno. La tensión, si leo bien la carta, no proviene sólo de aceptar al otro y reconocerlo como diferente, sino de no permitir que esas diferencias establezcan barreras irreductibles a la hora de compartir la vida. Supone reconocer que las esperanzas de los otros pueblos, tanto de los naturales como de los inmigrantes, de Galacia en este caso, valen tanto como los sueños de grandeza de Israel. Es admitir que el modo de orar de los gentiles también apela a Dios, que la autoridad de Pablo no es menor que la de Pedro o la de Santiago, y convenir en que la pretensión de pureza israelita no puede interponerse con la dignidad de los otros pueblos.

Esto es lo que percibe Pablo en su conflicto con Pedro: que lo que Dios ha hecho en Cristo amplía el horizonte de libertad, renueva la expectativa de justicia y el compromiso con la humanidad toda. Sin embargo, o justamente por ello, esa libertad trae consigo la exigencia de “hacer memoria de los pobres” (Gal 2,10). Es decir –si eso es lo que significa el sentido de la colecta para los pobres de Jerusalén–, que si bien, por un lado se cuestionan, se ponen en crisis, las concepciones excluyentes que impulsa Santiago, el referente de esa comunidad, no se ignora la necesidad de la solidaridad con la condición social que sufren. La construcción de un pueblo universal no anula las diferencias. Si por un lado pone en crisis las convicciones esclerotizadas, también confirma la necesidad de una justicia que toma en cuenta fundamentalmente la condición de los pobres.

La idea de una pluralidad que se manifiesta unida establece una tensión inevitable que pone en crisis todo proyecto, toda identidad esencialista. La integración de otros, de otros pueblos, de otros modos culturales, de otras comprensiones de la deidad y modos de relacionarse con ella, eso es lo que construye la salvación universal. De esta manera es puesta en crisis no sólo la pretensión judaica (o de cierto cristianismo, en su caso) a un reinado temporal, al ejercicio de cierto poder político, o una lectura particularista de la promesa, sino el mismo concepto de salvación. Éste es modificado, y por lo tanto las seguridades establecidas, las marcas convencionales y los límites antes válidos se desdibujan para dar lugar a la necesidad de revisar lo hecho a fin de mantener lo significativo. Pero aun esto se modifica por la crisis.

Toda circunstancia histórica no sólo trae cosas nuevas, sino que arroja una nueva luz sobre las pasadas. Así, Pablo se ve en la tarea de volver a dar sentido a la ley y la libertad y a la libertad frente a la Ley. Las crisis muestran las carencias e insuficiencias de las anteriores comprensiones de la gracia divina y obligan a nuevas construcciones, que cuestionan las certezas anteriores: “Porque si aquello que destruí, eso mismo reedifico, me vuelvo transgresor” (Gal 2,18). La crisis puede ser, así, un elemento liberador, que rompe con configuraciones que ya no pueden dar respuesta a las expectativas generadas por una nueva conciencia universal, a la demanda humana de mayor consideración a la dignidad de todos, y a la dinámica divina que, en su perpetuo amor, y por lo tanto, en su incesante búsqueda de relación salvífica con los seres humanos, quiebra los esquemas establecidas con sus aristas autoritarias, opresivas, discriminatorias, y llama a nuevas expresiones de libertad y amor.

Las crisis en el diálogo con Dios

Estos ejemplos, que hemos tratado aquí muy sucintamente por razones de espacio, son particularmente significativos hoy, porque ponen en juego elementos que constituyen fuertes componentes de las crisis, pérdidas y oportunidades que enfrenta la fe cristiana.

El ejemplo del Antiguo Testamento nos pone de manifiesto tres instancias que han provocado en gran parte la crisis que atraviesa nuestro mundo hoy: el factor ético, de la avaricia, el desenfreno y la corrupción; el factor tecnológico, de pueblos que se ven sometidos por el poder tecnológico de otros; y el factor político, las modas y formas del ejercicio del poder y la “colonización de las mentes” que ejerce la práctica imperial.

Los textos neotestamentarios abren otras dimensiones: las crisis de los proyectos y la constante necesidad de reelaborar nuestra esperanza desde otras miradas, y la posibilidad de traspasar las barreras del exclusivismo y la soberbia para considerar la dignidad de todos, de buscar la gracia en las diversas expresiones culturales, de ampliar los horizontes de libertad, sin olvidarnos de la necesaria justicia y solidaridad con los más pobres.

Vistas de esta manera, las crisis son en realidad propuestas por la propia dinámica divina. Es más, esperamos que este mundo siga atravesando crisis constantes en sus estructuras de poder imperial, en sus dogmatismos autoritarios y soberbias culturales, en sus economías acumulativas que se olvidan de los pobres. Porque en esas crisis, y en la necesidad de reelaborar nuestra propia concepción de lo humano una y otra vez, es donde descubrimos el permanente diálogo salvífico de Dios con nosotros.

EXPERIENCIAS DE CRISIS EN LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO

Toda visión global de la historia es en gran medida subjetiva, y ésta no es una excepción a esa regla. Dividiremos las crisis en dos tipos: las causadas por factores ajenos al cristianismo y las que se han producido por las fuerzas internas del propio cristianismo.

I. Crisis causadas por factores externos

1. La crisis más importante fue la conquista del Islam de la mayor parte de la cristiandad y la posterior reconquista parcial de los cristianos. Se trata de una crisis que dura ya 1.350 años: fueron 1.350 años de guerra casi ininterrumpida entre cristianos y musulmanes, guerra que continúa en la actualidad (en guerras abiertas, como en Irak, Afganistán, Palestina, Filipinas, Sudán o Chechenia, y conflictos latentes, como en Bosnia o Kosovo).

* JOSÉ COMBLIN. Nació en 1923 en Bruselas. Fue ordenado sacerdote en 1947. Doctor en Teología en Lovaina en 1950. En 1958 se trasladó a Campinas (São Paulo, Brasil). Entre 1962 y 1965 impartió clases en la Facultad de Teología de Santiago de Chile; de 1965 a 1972, en el Instituto de Teología de Recife (Brasil); de 1972 a 1980, en Talca (Chile); de 1980 a 2005 trabajó en la formación de dirigentes misioneros laicos.

Últimos libros: *O caminho*, Paulus, São Paulo 2004; *O que é a verdade?*, Paulus, São Paulo 2005.

Dirección: Cx. P. 13 Bayeux, 58.306-970 PB (Brasil). Correo electrónico: monicamuggler@terra.com.br

Recordemos algunas de las fechas significativas de la conquista musulmana: 638, conquista de Jerusalén y Antioquía; 642, conquista de Alejandría; 698, conquista de Cartago; 711, conquista de Toledo; 848, saqueo de Roma por los sarracenos. En Occidente el Islam llega hasta Poitiers en 732 y hasta Constantinopla en 717-718. Tras 250 años de lucha, los musulmanes reconquistan el reino cristiano de Jerusalén. Los turcos se hacen con Constantinopla en 1453 y avanzan por la península balcánica hasta que se detienen en Viena en 1683.

La reconquista comienza en el norte de España con la victoria de Covadonga en 718 y acaba en la península ibérica en 1492, al cabo de casi ocho siglos. La victoria de Lepanto, en 1571, fue decisiva para detener el avance de los turcos. Éstos no abandonaron la península balcánica hasta el siglo XIX, y perdieron muchas tierras en el Cáucaso debido a las conquistas rusas. En los siglos XIX y XX los pueblos árabes vivieron las conquistas coloniales de los pueblos occidentales en Oriente Medio como cruzadas, y se consideraron guerras de la cristiandad contra el Islam.

Esta guerra de 1.350 años tuvo dos consecuencias fundamentales para la cristiandad. En primer lugar, trasladó el centro del cristianismo de Oriente a Occidente, de Asia a Europa. Las gloriosas Iglesias de la época patristica, no solamente en Asia, sino también en el norte de África, se han mantenido de alguna forma hasta nuestros días, pero su importancia se ha reducido tanto que ahora constituyen una pequeña minoría, salvo en el Líbano. Permanecieron aisladas del resto de la cristiandad durante siglos y no pudieron desempeñar un papel relevante en el posterior desarrollo del cristianismo. El hecho de que Occidente sustituyera a Oriente como centro del cristianismo hizo posible, no obstante, que la Iglesia romana se convirtiera en el pilar de la cristiandad, sin ningún competidor. Ante el poder romano cualquier intento de reforma acababa necesariamente en ruptura. Los Papas de Roma intentaron primero restablecer el Imperio romano con ayuda de los carolingios, de quienes dependían, aunque sin éxito. Después, quisieron dominar el imperio germánico que se había creado al margen de su control.

La segunda consecuencia fue la creación de la cruzada, esto es, la guerra santa como elemento constitutivo del cristianismo. El espíritu de la Cruzada penetró profundamente en la forma de ser cristiano. La guerra contra los musulmanes fue la obra santa por excelencia. Ese espíritu está presente aún hoy, y se puede observar por ejemplo en los Estados Unidos, que declararon la guerra a Irak con la mentalidad de los cruzados del siglo XI. La guerra ha penetrado de forma profunda en la mentalidad cristiana: se extendió también a los herejes, dentro

de la cristiandad, o a los reinos cristianos, en las guerras de supremacía. La conquista de América estuvo inspirada por el espíritu de cruzada: guerra contra los paganos rebeldes que se oponen al verdadero Dios.

Esta mentalidad de cruzada ha sido la mayor deformación del cristianismo de toda la historia. Deformó hasta el vocabulario cristiano, con expresiones como “Legión de María”, “Legionarios de Cristo”, “Compañía de Jesús”, “Cruzada eucarística”, “Legión azul”, “ejército de salvación”, “las órdenes militares” como la “Orden de Malta”, con imágenes de María asociadas a símbolos militares, como la Virgen de la Merced con una espada en la iglesia de la Merced de Quito, o todos los santos militares como Santiago de Compostela, o los nombres de ciudades que evocan las victorias de Jesús o de María o de Santiago contra los infieles. El cristianismo aún no se ha liberado totalmente de este espíritu militar, no se presenta ante el mundo como mensaje de paz, sino como mensaje de violencia. Los que desean la paz la buscan en otras religiones, como por ejemplo el budismo.

2. La segunda crisis externa más importante fue la caída del Imperio romano de Occidente y las invasiones bárbaras. Para la Iglesia, la primera consecuencia fue la destrucción del modelo de comunidad cristiana urbana. El cristianismo era urbano, y pasó a ser rural. Los nuevos ocupantes arrasaron las ciudades o las abandonaron a su suerte. Los asentamientos se constituyeron alrededor de los castillos de la nobleza, no en torno a las ciudades.

Nació una civilización rural que la Iglesia hizo suya y fomentó. Intentó lograr la paz entre los nuevos habitantes, favoreciendo la reconstitución del Imperio romano, empresa que quedó inconclusa. Por la debilidad del nuevo imperio, la Iglesia promovió la unidad en torno a los reyes y los príncipes feudales. En el marco de un clima de paz apoyó a los campesinos: sus centros fueron los monasterios y éstos se establecieron en el campo, fomentando así el desarrollo de actividades agropecuarias. Hasta el final del siglo XI, a semejanza de la sociedad de la época, la Iglesia es rural.

¿Cómo consiguió atraer a su seno a las poblaciones de los reinos bárbaros? De dos formas: en primer lugar, a través de la conversión de los jefes. La Iglesia consiguió que los jefes obligaran a todos sus súbditos a profesar la nueva fe. Se forjó una alianza entre el clero y la nobleza, alianza que se ha mantenido hasta nuestros días. En segundo lugar, adoptó el modelo que transmitió Gregorio I a los monjes enviados a Inglaterra: sustituir las divinidades paganas por santos,

de modo que los pueblos convertidos continuaran practicando su antigua religión pagana revestida de cristianismo. Para la población del campo, el cristianismo era el culto a los Santos, algo que perdura en lo que queda de población rural en el mundo. Los sacerdotes cristianos pasaron a ocupar el puesto de los sacerdotes paganos, eran personas sagradas, y los sacramentos constituían los actos mágicos en los que se basaba el carácter sagrado del clero. Ahora este carácter sagrado del sacerdote se ha empezado a cuestionar, aunque el Papa lo defiende con fuerza. Para él el cura es el que obra el milagro de la transustanciación, ahí radica la base de su poder.

Ante las invasiones bárbaras, la Iglesia reaccionó avivando la religión popular. En cuanto a la evangelización, ésta llegó más tarde, en el siglo XVII, cuando los misioneros descubrieron, escandalizados, que las poblaciones rurales seguían siendo en gran medida paganas. Dentro de ese mundo rural el clero trató de conquistar su autonomía frente a la nobleza. El culto se fue trasladando de forma paulatina de la capilla del noble a las parroquias independientes, aunque sin interrumpir las buenas relaciones reinantes entre ambos estamentos. En el siglo XII hay creado un sistema parroquial, que forma el punto de encuentro entre el poder sagrado del sacerdote y las costumbres de la religión popular. La parroquia es la construcción definitiva de la Iglesia rural, y se mantiene hasta hoy, pese a la desaparición progresiva de la civilización rural que la sustentó. La parroquia resolvió una crisis y provocó otra.

3. La tercera crisis se derivó del nuevo movimiento urbano que surgió en el siglo XII y se extendió a lo largo de los siglos siguientes, hasta el XVI, momento en el que las monarquías absolutistas sometieron a toda la sociedad. La crisis fue provocada por el surgimiento de una población urbana mucho menos sumisa a las costumbres tradicionales, menos sumisa al clero, crítica ante la riqueza y el poder tanto de los monjes como del clero. La forma urbana de vivir exige más libertad y autonomía.

La Iglesia tuvo la fortuna de poder contar con la aparición de nuevos liderazgos que supieron estar a la altura de las aspiraciones del pueblo urbanizado: mayor participación de los legos, un clero más cercano. Los frailes (franciscanos, dominicos, carmelitas, agustinos) fueron capaces de crear en las ciudades un culto adaptado a las expectativas populares de la época. Hubo un resurgir de las comunidades cristianas, que impulsaron una red completa de hermandades, cofradías o asociaciones en las que los legos encontraron una identidad y asumían responsabilidades. Las hermandades de frailes fueron la respuesta, mientras que los obispos y los sacerdotes quedaron al

margen, puesto que los frailes sabían hablar, sabían rezar, hablaban el mismo idioma que el pueblo y el clero no sabía nada. Los denominados mendicantes fueron la solución. No obstante, cuando se consolidó el poder de los monarcas y las ciudades perdieron sus libertades, los frailes quedaron confinados en sus conventos y perdieron toda originalidad. En América los frailes siguieron dando muestras de creatividad hasta mediados del siglo XVI, cuando Felipe II los envió a los conventos, de donde no podían salir. De esta forma, se adaptaron a la religión popular de los campesinos, convirtiéndose en propagandistas de sus correspondientes santos.

4. La cuarta crisis es la actual: la crisis de la sociedad industrial. No es necesario explicarla porque hablamos de ella todos los días. Conviene recordar, sin embargo, que la industrialización fue un proceso relativamente lento. Se inició en Inglaterra a mediados del siglo XVIII, pero no llegó a la península ibérica hasta después de 1970. Hasta la segunda guerra mundial todos los países del continente europeo eran mayoritariamente rurales, o conservaban todavía una fuerte minoría rural. El desafío de la sociedad industrial sólo se hizo patente después de 1945. Hasta entonces la mayoría del clero no le dio importancia. En efecto, tras la revolución francesa la Iglesia reaccionó de forma enérgica implantándose con mucha más fuerza en el mundo rural, y renovando su alianza con lo que quedaba de la nobleza.

En la primera mitad del siglo XIX se crearon centenas de congregaciones religiosas masculinas y femeninas con el fin de educar y atender las necesidades sanitarias de las masas rurales abandonadas por los poderes públicos. Los revolucionarios se hicieron con las ciudades, pero la Iglesia dominó el campo, que era mucho más numeroso. Gracias al sistema electoral democrático, las Iglesias (la católica o las reformadas), mediante los partidos conservadores y los demócrata-cristianos, consiguieron una participación importante en el gobierno de las naciones democráticas. El clero, en su conjunto, consideraba que controlaba la crisis de la industrialización, hasta los años 70, cuando se dio cuenta de que el edificio construido con tanto sacrificio durante los siglos XIX y XX se desmoronaba.

La separación entre la Iglesia y el Estado tuvo, no obstante, una consecuencia del todo inesperada: la concentración del poder en la persona del Papa. A partir de Pío IX puede decirse que la Iglesia católica es el Papa, porque todo lo que se hace está sujeto a su voluntad. La democracia eliminó todos los intermediarios existentes entre los católicos y el Papa, y el Papa concentró todos los poderes en la Iglesia. La expresión más clara de esta concentración de poderes la pode-

mos ver en el pontificado actual. El Papa nombra a los obispos, crea el catecismo universal y la liturgia universal, la teología universal y el derecho canónico universal, y define la línea de actuación de los católicos en la política mundial. Los promotores de la secularización de la sociedad no habían previsto este efecto.

En el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX se alzaron por primera vez algunas voces para advertir sobre el peligro de adoptar la estrategia del avestruz, que consistía en negar el proceso de evolución de la sociedad industrial. Éstas fueron condenadas o acalladas. En la década de los cincuenta, Pío XII condenó a los curas obreros, el último intento de mantener la presencia de la Iglesia en el mundo obrero. Pío XII estaba completamente ciego, no era consciente de que el mundo rural, la base sociológica de la Iglesia, estaba desapareciendo.

El Vaticano II llegó demasiado tarde: daba respuestas a los problemas de 1900. Ya era demasiado tarde, puesto que inmediatamente después del Concilio la sociedad industrial tomó su rumbo definitivo y eliminó lo que quedaba de la clase campesina. Suprimió todas las bases rurales de las Iglesias, que se encontraron aisladas en una sociedad para la que no estaban preparadas. La nueva sociedad exigía cambios mucho más radicales que lo que proponía el Vaticano II. El clero, no obstante, no estaba dispuesto a cambiar, y menos aún Roma.

Y llegó la respuesta al desafío que planteaba la sociedad industrial. Apareció en los albores del siglo XX con el movimiento pentecostal. Éste creció tanto en un siglo que acabó siendo el fenómeno religioso más importante del siglo. En los Estados Unidos el movimiento formó la derecha religiosa que controla el partido republicano y está actualmente en el poder. En Latinoamérica el pentecostalismo está creciendo rápidamente, y en África tiene cada vez más fuerza. Se trata de un movimiento que ofrece respuestas ante el individualismo y el subjetivismo de la nueva sociedad. Suprime todo lo que quedaba de la religión popular del campo y desacraliza al clero.

La Iglesia sigue albergando dudas pese a que los movimientos pentecostales se estén abriendo paso también en su seno. Del mismo modo que se alió con la antigua religión rural, todo indica que se unirá a esta nueva religión popular. El aumento del marketing católico y la progresiva transformación de la liturgia en espectáculo muestran el camino por el que probablemente se adentrará la Iglesia.

II. Crisis causadas por razones internas

En este contexto cabe decir que todas las crisis son el resurgir de una crisis única y permanente que tiene como objetivo el poder, el poder dentro de la Iglesia y en la sociedad, dos aspectos íntimamente relacionados. El clero se situó siempre en el centro del problema del poder, pero esta lucha implica también a grupos, asociaciones e instituciones que forman parte de la Iglesia sin estar necesariamente vinculadas al clero. La Iglesia tiene que elegir entre el poder o el Evangelio de Jesucristo como prioridad. Ni el Evangelio consigue eliminar el ansia de poder, en particular el deseo de poder del clero, ni el poder del Evangelio consigue eliminar el Evangelio. Hay una tensión permanente, y en los casos en los que ésta se agudiza o se hace más patente, se puede hablar de crisis.

Hay indicios que demuestran que hubo crisis de poder ya desde finales del siglo I y durante el siglo II. No obstante, los escasos documentos de la época que se conservan no permiten reconstituir la historia, pero hay un hecho innegable: al final del siglo II el poder de los obispos está ya bien asentado en grandes sectores de la Iglesia, aunque haya aún profetas y otras personas inspiradas en diversos lugares. ¿Que ocurrió? ¿La ascensión al poder de los obispos está relacionada con el gnosticismo, con el montanismo? ¿Tiene que ver con los movimientos de resistencia de las mujeres que aparecen en escritos apócrifos? ¿Amenazaba el profetismo con el desorden? En cualquier caso, hay indicios de conflictos hasta que en la época de Constantino los obispos finalmente parecen lograr el control de casi toda la Iglesia. Tenemos también el éxodo de los monjes. ¿Por qué huyen hacia el desierto, lejos de las comunidades cristianas? ¿Por qué no encuentran en las comunidades cristianas lugares adecuados para desarrollar su camino espiritual?

La primera gran crisis ocurrió en el siglo IV, entre los reinados de Constantino y Teodosio, cuando la Iglesia cristiana pasó de ser una religión prohibida a ser la religión oficial del Imperio y poco a poco obligatoria. Este cambio acabó con la antigua comunidad cristiana, dividiendo la Iglesia en dos clases: el clero, que lo es todo, y el laicado, que es, por así decirlo, la materia prima que utiliza el clero en sus proyectos. A partir de Constantino los obispos alcanzan la condición de gobernantes del Imperio. Gozan de poder dentro de la sociedad, lo que les separa de los legos, que carecen de todo poder. A partir de ese momento el clero responde a las autoridades políticas y no ya a la comunidad de la que emanan. Su poder procede del poder imperial, y no de la comunidad. Ahora bien, el poder que emana del

Imperio es autoritario y total, porque no admite ningún tipo de interferencia de los súbditos. Exige obediencia total. Ésta es la forma de poder que el Imperio otorgó al clero.

Esta separación tan radical entre el clero y el laicado se ha mantenido hasta nuestros días, incluso se ha visto reafirmada en los últimos documentos pontificios. Este hecho llevó a una situación de crisis permanente, pero los católicos se acostumbraron hasta tal punto que llegaron a pensar que así debían ser las cosas. No hubo sentimiento de crisis durante siglos, porque se reprimió y subsiste en el subconsciente. Desde Constantino lo que está en el subconsciente del pueblo cristiano es la revuelta contra el clero, pese a que sólo se manifieste en pocos momentos de agitación. Por otra parte, el clero se siente constantemente amenazado, y sospecha de los legos, temiendo que un día puedan dejar de someterse a la obediencia. El sentimiento de crisis fue mucho más permanente entre el propio clero.

Con la asunción de ese poder político, y con la caída del Imperio de Occidente, los obispos asumieron la tarea política de salvar en la medida de lo posible la unidad de la sociedad heredera del poder romano. Los obispos se convirtieron en “defensores de la ciudad. El punto culminante de la politización del clero fue la guerra entre los Emperadores germánicos y los Papas gregorianos. Se trataba de saber quién constituía el elemento unificador de la sociedad. Hasta hoy los Papas se atribuyen la misión política fundamental de ser los pacificadores del mundo, un papel imperial. Se puede decir, en cierto modo, que los Papas comprendieron que su papel era primordialmente político, que eran los promotores de la paz y la unidad de la humanidad. El último pontificado no desmintió esa prioridad de la función política del Papa. Esta situación desencadenó también una revuelta inconsciente, que afloró por diversas circunstancias en los momentos de debilitamiento del poder pontificio. Se trata de una crisis permanente, normalmente autorreprimida.

Durante la época feudal el problema se mantuvo oculto, porque la Iglesia se construyó sobre la base de una alianza entre el clero y la religiosidad popular, típica de las sociedades agrícolas. Fue entonces cuando se forjó la alianza entre la masa campesina y el clero, alianza que se mantuvo hasta los años 70, cuando la clase campesina desapareció de Europa. Ese acuerdo constituyó la base permanente de la cristiandad y fue lo que permitió al clero mantener su poder pese a que posteriormente se pusiera en tela de juicio.

No fue difícil alcanzar el acuerdo, porque la mayoría del clero compartía idéntica religiosidad popular. Convivieron, en paralelo, un

cristianismo popular y un cristianismo formal, jurídico, clerical, hecho que aún se observa en nuestros días, y que evitó que estallaran muchas crisis latentes.

En el siglo XII, en las ciudades que comenzaban a desarrollarse, empezó a manifestarse una crisis. Surgió de una revuelta de los legos contra el poder y la riqueza de los clérigos, sobre todo de los obispos, los abades y los canónigos. Esta revuelta se extendió hacia sectores rurales, sobre todo en el sur de Francia y en el nordeste de Italia, como el caso de los valdenses o el de los albigenses, por no citar más que dos de los episodios más importantes.

Aunque podría haber explotado con mucha más violencia en el siglo XIII, no lo hizo, y este siglo constituyó un periodo de equilibrio entre el poder clerical y el movimiento evangélico, quizás el único siglo equilibrado de la historia cristiana. Surgió lo que nadie esperaba: Francisco de Asís. Su vida encarnaba la protesta de los habitantes de las ciudades contra el poder y la riqueza del clero aliado con los ricos y poderosos. Pero no se rebeló abiertamente, su mensaje fue silencioso. No se opuso al clero, sino que se mostró muy sumiso, y por eso ocurrió el milagro: los Papas y el clero toleraban a Francisco. Al mismo tiempo, junto a los franciscanos, surgieron los dominicos, los carmelitas y los agustinos. La convivencia más o menos pacífica entre el movimiento evangélico y los Papas duró poco más de un siglo. Lo cierto es que los Papas percibieron claramente el peligro y que no se quedaron de brazos cruzados: consiguieron que todos los reformistas entraran a formar parte del clero, la mejor forma de recuperarlos. El conflicto entre los dos cleros, el secular y regular, duró 700 años. No obstante, a partir de Trento la controversia perdió su razón de ser y pasó a ser puramente formal, porque las Órdenes Mendicantes fueron clausuradas en sus conventos y se volvieron inofensivas, dedicándose a las actividades tradicionales del clero en la religión popular. Se hicieron imágenes doradas de san Francisco, le dedicaron un culto enorme. Lo más extraordinario fue que, a pesar de los franciscanos, algo de Francisco sí que penetró en los corazones de los pobres.

En el siglo XIV, con los Papas de Aviñón, el conflicto entre el clero y el laicado se hace mucho más visible. Los espirituales franciscanos fueron condenados, y en general, todos los movimientos de pobreza. Hasta el Concilio de Trento los Papas tuvieron que hacer frente a muchos movimientos inspirados por la misma idea: la denuncia de la riqueza y el poder de la Iglesia. La Iglesia romana luchó contra Emperadores y reyes, contra las ciudades, contra los nuevos movimientos espirituales, contra las mujeres.

Llegó el Concilio de Trento, que supuso justo lo contrario de lo que se esperaba de él. Se confiaba en una reforma de la Iglesia, fundamentalmente en lo que concernía a la relación entre el clero y el laicado. Trento consolidó las estructuras anteriores tan criticadas, y fortaleció el poder de los Papas de tal modo que los obispos perdieron todo poder en el gobierno de la Iglesia. Se ignoró a los legos, y se consumó el cisma con los reformistas, que fueron tratados como herejes y combatidos con el espíritu de la Cruzada. Durante siglos se consideró a los protestantes peores que a los moros.

Si bien aparentemente durante 200 años no hubo más crisis en el seno de la Iglesia, la unidad interna se cobró un precio: las guerras de religión contra los protestantes. Desde Trento la Iglesia católica vivía en estado de guerra, por lo que no podía permitir la más mínima disensión. Las guerras de religión fueron implacables. Se trató de un periodo de tranquilidad, el de la paz por imposición. La guerra oculta todos los conflictos internos.

Tras Trento la Iglesia católica se replegó en un sistema institucional muy firme y capaz de oponer una dura resistencia a todos los ataques procedentes del exterior. Podía contar asimismo con el apoyo del mundo rural. Este sistema le permitió permanecer intacta e incólume ante las embestidas del Iluminismo, el liberalismo, del socialismo, del comunismo, en fin, de todas las etapas de la modernidad. Conceptos tales como “semi-racionalismo”, “liberalismo católico”, socialismo cristiano” o “modernismo” pasaron sin dejar huella: el sistema era rígido. La Iglesia romana hizo algunas concesiones mínimas, pero, como decía Lacordaire, su fuerza está en su inercia: “mole sua stat”. Hubo tentativas de desencadenar crisis, pero los autores fueron expulsados o acallados. La Iglesia atravesó todos estos siglos de modernidad sin cambiar un ápice su sistema y reforzando en cada etapa su centralismo, formalismo y disciplina.

La crisis reprimida durante 300 años surgió en el contexto del Concilio II, aunque de forma limitada, porque al fin y al cabo el Concilio era una reunión de obispos, y éstos no estaban dispuestos a amenazar la unidad de la Iglesia. Al menos salieron a la luz aspiraciones no satisfechas. El Concilio fue reprimido inmediatamente y cuarenta años después casi no queda ni rastro de él: la crisis ha finalizado y las estructuras se mantienen firmes. Reina el orden, al menos de cara a la galería.

Las Iglesias nacidas de la Reforma tuvieron diversa suerte. Hubo desde muy pronto una división profunda provocada por la guerra de los campesinos, en realidad la guerra de los pobres contra la estruc-

tura feudal. Lutero tomó partido por los príncipes y Tomas Münzer fue derrotado. Sus seguidores, no obstante, anabaptistas y otros, sobrevivieron, sobre todo en los Países Bajos, fueron los artífices de la revolución puritana en Inglaterra y emigraron a los futuros Estados Unidos. Las Iglesias luteranas o anglicanas tuvieron una evolución paralela a la del catolicismo. Las Iglesias calvinistas penetraron en varias regiones, pero triunfaron en el mundo urbano, sobre todo entre la burguesía. Las clases populares se adhirieron en gran parte a las Iglesias baptistas o metodistas. Cuando éstas se aburguesaron surgió el pentecostalismo, el fenómeno religioso cristiano más importante del siglo XX y de la actualidad. El problema del poder, o sea, el del clero, ha estado siempre presente en todas las pugnas y divisiones.

En estos momentos la Iglesia católica y las Iglesias semejantes a ella acusan el impacto de la sociedad industrial, desarrollada sin el apoyo de la antigua clase campesina. La cultura rural de antaño sólo subsiste en forma de folclore.

En el fondo la Iglesia católica, al igual que el resto de Iglesias que conservaron las mismas estructuras clericales, entra en la actualidad en la primera gran crisis desde la conversión de los pueblos germánicos y la implantación del cristianismo popular. En aquella época la Iglesia reaccionó ante la destrucción de las antiguas Iglesias urbanas y creó el catolicismo popular de raíz fundamentalmente rural, con la parroquia como modelo perfecto. Pero ahora, de repente, el clero ha perdido todas las tropas que le fueron fieles durante 1.500 años. Está totalmente desconcertada y no sabe cómo responder.

¿Qué se puede esperar? Lo más probable es que estas Iglesias tradicionales intenten sobrevivir forjando una nueva alianza con la nueva religión popular, esto es, con el pentecostalismo, en sus diversas formas. Esto no es imposible. Si bien los pentecostalistas no están interesados en los dogmas, en los rituales formales o en la organización eclesiástica, ello no es motivo para excluirlos. Pueden conservar sus tradiciones y practicar su propia religión. La única condición es que el clero acepte este dualismo, algo que, por otra parte, ya hizo durante siglos. En el caso del bajo clero el problema no se plantea, porque practicará la misma religión. De esta forma las estructuras religiosas actuales podrían subsistir manteniéndose tal cual, sin cambios profundos. En el caso de Europa esta solución parece bastante más difícil que en América o África. La población europea está disminuyendo y se observa un proceso de secularización; el continente está perdiendo importancia en la cristiandad. Hoy en día el cristianismo es fundamentalmente americano.

¿Qué lugar ocupa el Evangelio de Jesucristo en todo lo mencionado hasta ahora? Está oculto en las llagas de la historia. Hubo y sigue habiendo muchos pobres que llevan una vida evangélica. Son personas sencillas que la historia no menciona. Hay también ciertos Papas, ciertos obispos, ciertos miembros del clero o de las instituciones religiosas. El pueblo de Dios crece de forma discreta. Todos los obispos que intentaron seguir el camino del Evangelio fueron llamados al orden, castigados, condenados e incluso, en algunos casos, asesinados. No obstante, ayudaron al pueblo de Dios a caminar con esperanza y confianza.

También hoy en día algunos optarán por seguir el camino de Jesucristo. Otros, la mayoría, continuarán buscando el poder. Puede que el futuro Papa sea designado por el Opus Dei, como se rumorea. Aun así, el pueblo de Dios seguirá su camino con la misma paciencia de siempre y con la misma esperanza, la misma fe y el mismo amor.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

UN FUEGO ENCIENDE OTRO:
LAS CRISIS Y EL LIDERAZGO DE LOS SANTOS
Y LAS SANTAS

U

n fuego enciende otro. La aplicación de este viejo proverbio a las crisis actuales dentro de la Iglesia pone de manifiesto que quienes luchan hoy por la reforma pueden encontrar “sabiduría para ver” y “valentía para obrar” en el recuerdo imponente de mujeres y hombres de edades pretéritas que ejercieron el liderazgo de manera creativa en tiempos difíciles. Podemos descubrir cómo esos antepasados afrontaron las crisis sinceramente, en lugar de intentar hacer caso omiso de ellas o tapparlas; cómo respondieron con empresas concretas adecuadas a su contexto social, y no con soluciones abstractas; y cómo sus iniciativas, aunque no alcanzaran un éxito cuantitativo, tuvieron trascendencia cualitativa. Aprendiendo con eficacia de sus vidas podremos apreciar a esas mujeres y hombres como compañeros en la memoria y la esperanza.

En nuestros días, sin embargo, hay un problema fundamental que obstaculiza estas “lecciones de aliento”¹. Dicho problema no

* ELIZABETH JOHNSON CSJ es catedrática distinguida de Teología de la Universidad Fordham de la ciudad de Nueva York. Ex presidenta de la Sociedad Teológica Católica de América, su enseñanza, sus escritos y sus conferencias públicas se centran en Dios y Cristo, en la ciencia y la religión, en el problema del sufrimiento, en una ética ecológica y en cuestiones relacionadas con la justicia para con las mujeres.

Dirección: Department of Theology, Fordham University, 441 E. Fordham Road, Bronx, NY 10458 (Estados Unidos). Correo electrónico: ejohnson@fordham.edu

¹ San Agustín, *Sermons* (10 vols.), trad. y notas de Edmund Hill, New City Press, Hyde Park (NY) 1990-1995, Sermón 273.2 (trad. esp. del or. lat.: *Sermones*, 5 vols., La Editorial Católica, Madrid 1981-1985, vol. 5 [BAC 448]).

es tan corriente en culturas donde se honra a los antepasados o donde la veneración de los santos continúa en una tradición viva. Pero donde quiera que ha echado raíces la sociedad industrial hay poderosas fuerzas culturales que trabajan para cortar toda conexión relevante con el pasado. En tales situaciones, las historias de santas y santos de generaciones pretéritas se han convertido en narraciones de una fuerza cada vez más débil, especialmente entre los jóvenes. Al contrario que en la famosa canción de jazz africano-estadounidense “When the saints go marching in”, en este contexto los santos se están marchando de la práctica cotidiana de la fe cristiana. Así, aunque ciertamente es esclarecedor, e incluso subversivo, utilizar la historia, la sociología y la psicología para delinear los métodos de quienes ejercieron el liderazgo en tiempos de crisis pasadas, no basta. Necesitamos además que la teología establezca, para empezar, que nuestra conexión con esas personas tiene valor actual. Para alcanzar este objetivo, el presente ensayo propone tres pasos.

Una comunidad de amigos de Dios y profetas

El primer paso es reconsiderar el significado de la comunión de los santos, que según la manera en que se ha entendido tradicionalmente es la unión de todos los bautizados. Agraciada por el Espíritu Santo, esta comunidad abarca hoy en día el planeta entero, por encima de fronteras de lengua, cultura, raza, género, clase, orientación sexual y de todas las demás diferencias humanas. Además se extiende hacia atrás y hacia delante en el tiempo hasta incluir a quienes han muerto y están vivos en Dios (no sólo los canonizados). Esta comunidad, que constituye una realidad muy incluyente, se puede describir con un vocabulario nuevo. El libro bíblico de la Sabiduría expone la obra del Espíritu de Dios diciendo:

“Aunque es una, lo puede todo,
sin salir de sí, todo lo renueva,
y, entrando en cada época en las almas santas,
hace amigos de Dios y profetas” (Sab 7,27).

Para empezar, la Iglesia, la comunión de los santos, es un colectivo de amigos de Dios y profetas. Afortunadamente, las bendiciones de Dios no están limitadas a la Iglesia. Dentro de las sociedades humanas de todas partes, la Santa Sabiduría llama a las personas que buscan la verdad y actúan con amor para que en cada lengua y

nación, religión y cultura se pueda encontrar a los amigos de Dios y profetas².

¿Cómo se relacionan los vivos y los muertos en esta comunidad? Caben dos posibilidades. En una, el tradicional modelo de patronazgo, los santos están entre nosotros y Dios, ofreciéndonos ayuda. Se representa a Dios como un poderoso monarca que gobierna con magnificencia, rodeado por multitudes de cortesanos. Dado lo lejos que estamos del distante trono, la gente ordinaria necesitamos a los santos como intercesores que aboguen en nuestro favor y nos obtengan beneficios espirituales y materiales. Tenemos amigos influyentes, por decirlo así. Esta relación patrón-cliente no se encuentra ni en el Nuevo Testamento ni en los primeros siglos cristianos. Surgió en el tardío Imperio romano una vez que la Iglesia quedó establecida oficialmente y adoptó el sistema de patronazgo civil.

Existe una modalidad más antigua de relación, a saber, el modelo del compañerismo. En lugar de estar *entre* nosotros y Dios, los que han muerto están *junto a* nosotros en la misma comunidad llena del Espíritu. Quizá el mejor ejemplo se encuentre dentro del Nuevo Testamento, en la carta a los Hebreos. En ella, una lista extraordinaria de antepasados judíos culmina con este llamamiento: “Por tanto, también nosotros, ya que estamos rodeados de tal nube de testigos, libérennos de todo impedimento y del pecado que continuamente nos asedia, y corramos con constancia en la carrera que se abre ante nosotros, fijos los ojos en Jesús, el pionero y perfeccionador de nuestra fe...” (Heb 12,1-2). Los especialistas bíblicos señalan que la imagen de fondo de este texto es la de un estadio abarrotado de gente. Arriba en los graderíos, los que en otro tiempo corrieron la carrera están ahora animando a los que están abajo en la pista. Las luchas y victorias de la “nube de testigos” alientan a quienes todavía están corriendo, despertando la esperanza de que también ellos pueden correr bien.

En la época de los mártires, esta relación mutua, colegial, entre muertos y vivos recibió una expresión fuerte. El *Martirio de Policarpo* la expresa con mucha precisión: “Porque a éste [Cristo] le adoramos como al Hijo de Dios. Pero a los mártires los amamos como a discípulos e imitadores del Señor, y con razón, dado su afecto incomparable por su rey y maestro. Que también nosotros lleguemos a ser sus

² Para un análisis completo, véase Elizabeth A. Johnson, *Amigos de Dios y Profetas: Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Editorial Herder, Barcelona 2004.

camaradas y discípulos”³. Los sermones de san Agustín están llenos de esta intuición relativa al compañerismo. En la predicación de la fiesta de las jóvenes mártires Perpetua y Felicidad, dice: “Que no nos parezca poca cosa el hecho de ser miembros del mismo cuerpo que ellas... Nosotros nos maravillamos de ellas, ellas tienen compasión de nosotros. Sin embargo, todos servimos a un solo Señor, seguimos a un solo maestro, atendemos a un solo rey. Todos estamos unidos a una sola cabeza, viajamos a la misma Jerusalén, vamos tras el único amor, abrazamos la misma unidad”⁴. En efecto, continúa el santo, la gente de edades pretéritas no tenía ni idea de que un día nosotros estaríamos aquí en este lugar, en una Iglesia futura, alabando a Dios: “todavía eran incapaces de verlo; pero ya estaban construyéndolo desde sus propias vidas”⁵. La aventura de la fe de esas personas abre un camino para nosotros, y en este momento vamos por delante de otros en un río continuo de compañeros que buscan a Dios.

A diferencia de la relación entre el patrón poderoso y el cliente necesitado, el compañerismo asocia a vivos y muertos en un círculo de mutua afirmación. Más que una mera intercesión, esta modalidad entraña un recuerdo crítico de esa nube de testigos para que sus vidas despierten hoy la resistencia y la esperanza en la comunidad.

Como estrellas en la Vía Láctea

El segundo paso es apreciar el don de las figuras paradigmáticas. Dentro de esta gran nube de testigos, diferentes tiempos y lugares ven la aparición de personas concretas que concentran las energías del Espíritu para una comunidad local en sus circunstancias propias y únicas. Estas personas forjan sendas de justicia y de paz, sanación y compasión, creando posibilidades nuevas que otros pueden aprovechar en ese momento. Cuando tales mujeres y hombres son reconocidos por el sentido común espiritual de la comunidad, se convierten en figuras paradigmáticas. Desde el punto de vista teológico no les llevan ninguna ventaja espiritual esencial a los demás miembros de su comunidad, pues todos ellos están llamados a ser santos. Todos están tocados por el fuego del Espíritu y están llamados a ser amigos

³ El martirio de Policarpo, en Herbert Musurillo (ed.), *Acts of the Christian Martyrs*, Oxford University Press, Oxford 1954, pp. 16-17 (trad. esp. del or. lat. en: *Actas de los Mártires*, introducciones, notas y traducción de Daniel Ruiz Bueno, La Editorial Católica, Madrid 1968, 263-279, p. 277).

⁴ San Agustín, Sermón 280.4, 6.

⁵ Id., Sermón 306c.

de Dios y profetas, lo cual hace que la santidad resulte un fenómeno general y constante en la Iglesia pecadora y el mundo. Pero la confluencia entre las circunstancias históricas y sus dotes e iniciativa únicas y propias les da una función beneficiosa dentro del mundo más amplio. Canonizados o no, sus nombres son recordados como una bendición, como un acto de resistencia, como una llamada a la acción, como un acicate a la fidelidad. En todas las épocas hay personas así, también en la nuestra: “la fuente todavía mana, no se ha secado”⁶.

El proceso por el cual la comunidad reconoce a los líderes destacados pone de manifiesto que éstos son una interpretación social. En su estudio de los santos y el posmodernismo, Edith Wyschogrod utiliza una analogía musical para explicarlo. La captación de la persuasiva presencia de la gracia en otra persona no es algo que se produzca como resultado de una argumentación racional. Más bien guarda afinidad con la valoración de una composición musical. Hay que empezar teniendo alguna noción del tema musical, de su autor, de su relación con otras obras, etcétera, o no podrá darse el paso a una comprensión profunda. Luego se asiste a la interpretación. “En ese momento algo sucede en el oyente. Cuando el tema se escucha con intensidad, señala a algo más allá de sí mismo que conecta con la estructura total de la música: las capacidades rítmicas, armónicas y melódicas de la música, su fuerza emocional y los materiales que la han precedido.”⁷

Lo mismo pasa con la valoración de la dotación espiritual de una persona concreta. Al entender, por confusamente que sea, la vocación evangélica de la Iglesia, la gente se encuentra con la memoria narrativa, el icono artístico o la presencia viva de un líder, dentro del contexto dinámico de una historia continua cargada de sufrimientos y desastres. En el encuentro, algo acontece en los “oyentes”. Éstos reconocen la bondad, sabiduría y justicia divinas refractadas en esa vida llena de vitalidad, real y concreta, de una manera que les resulta irresistiblemente atractiva. Los líderes santos paradigmáticos corrigen o amplían la visión moral de la comunidad, atacando la dureza de corazón y provocando una respuesta comprometida. El proceso de reconocerlos no es irracional, pero sí se produce en un plano de la sensibilidad que no se agota en las explicaciones. Es un discernimiento en el Espíritu. Al apreciar la creatividad de un líder, incluso la

⁶ Id., Sermón 315.8.

⁷ Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism*, University of Chicago Press, Chicago 1990, p. 47.

del que hace un juicio crítico sobre la habitual indiferencia de la comunidad, ésta se abre a nuevos dinamismos de la gracia.

Estas figuras paradigmáticas son como una Vía Láctea lanzada del cielo a la tierra, como un río resplandeciente de estrellas que trazan espirales a partir del centro de la galaxia, sólo Dios, para iluminar una senda a través de la oscuridad⁸. Son mujeres y hombres que brillan como estrellas con el débil resplandor de la divinidad, mostrando el rostro de Cristo a la comunidad en el tiempo y el espacio en que ésta habita. Destilan los valores fundamentales de la tradición viva de una forma concreta y accesible. La fuerza directa de su ejemplo actúa en la comunidad como un catalizador, impulsando a sus miembros a reconocer que sí, que eso es lo que están llamados a ser y a hacer. Dado que el cristianismo es una manera de vivir, su concreción hace fermentar el entorno moral y lo nutre, volviendo a otros hacia la práctica de la justicia y la compasión por el mundo, es decir, los seres humanos y la tierra. Un fuego enciende otro.

Prácticas concretas de recuerdo y esperanza

El tercer paso es adoptar la principal práctica por la cual florece el modelo del compañerismo. Consiste ésta en una manera disciplinada de recordar que conecta a unas personas con otras a través del tiempo, posibilitando la lucha por la justicia. Hace mucho que los tiranos saben que para reducir a un grupo entero a la servidumbre, manteniéndolo calladamente en cautiverio, deben quitarles a los pueblos la memoria: su herencia, sus antepasados y sus tradiciones. La destrucción de la memoria es una maniobra típica de los gobiernos totalitarios. Sólo está permitida la historia oficial, y ésta cuenta la historia de los que han triunfado, mientras que el relato de los derrotados se reprime. La poetisa Adrienne Rich señala que no es nada nuevo decir que la historia es una versión de los acontecimientos contada por el vencedor: “Hasta los dominadores lo reconocen. Lo que más sentida y pragmáticamente han dicho las gentes de color, las mujeres blancas, las lesbianas y los gays, la gente con raíces en la clase trabajadora industrial o rural, es que sin nuestra historia somos incapaces de imaginar un futuro, porque estamos privados del recurso precioso de saber de dónde venimos: el valor y las vacilacio-

⁸ La metáfora la toma de san Paulino Peter Brown, “The Saint as Exemplar in Late Antiquity”, en John Hawley (ed.), *Saints and Virtues*, University of California Press, Berkeley 1987, p. 6.

nes, las visiones y las derrotas de quienes nos precedieron”⁹. La identidad personal y comunitaria se forma, en cambio, cuando se reaviva la memoria suprimida. Esto atestigua el hecho de que toda rebelión está alimentada por el poder subversivo de los sufrimientos y libertades recordados. La idea de J. B. Metz de que la memoria crítica es “peligrosa” resulta absolutamente exacta¹⁰. Una práctica concreta del recuerdo es la letanía. Ésta tuvo su origen en el cristianismo oriental en el siglo IV como una forma de oración de los laicos, más que del clero, y se ha mostrado capaz de infinitas variaciones y de una honda eficacia. En la anual vigilia pascual, la procesión hasta la fuente bautismal va acompañada por la tradicional “letanía de los santos”, que ensancha inmensamente a la comunidad que acoge y rodea a quienes están a punto de ser bautizados. Hoy en día, las mujeres crean letanías de líderes femeninas largo tiempo preteridas por la tendencia patriarcal de los círculos oficiales. En los ámbitos interreligiosos se menciona y se afirma mutuamente a miembros destacados de las diferentes comunidades religiosas. En América Latina, en lugar del habitual “Ruega por nosotros”, se ha extendido la costumbre de responder con la afirmación *Presente*. Éste es un término polivalente que pide que los santos estén presentes, da a entender que están presentes y, fundamentalmente, afirma el poder de la resurrección que hace posible que estén presentes. Es un símbolo impresionante que compromete a la comunidad a honrar su memoria emulando sus vidas.

Un ejemplo... En el aniversario del asesinato del arzobispo de San Salvador, la gente se reunió en una iglesia de la ciudad de Nueva York para conmemorarlo. Tras unas lecturas de la Escritura, oyeron textos de algunos de los miembros de la Iglesia asesinados en El Salvador.

De Óscar Romero mismo: “Soy un pastor que con su pueblo ha empezado a aprender una verdad hermosa y difícil: nuestra fe cristiana requiere que nos sumerjamos en este mundo. El rumbo tomado por la Iglesia ha tenido siempre repercusiones políticas. El problema es cómo dirigir esa influencia para que esté de acuerdo con la fe... Mi vida ha sido amenazada muchas veces. Tengo que confesar que, como cristiano, no creo en una muerte sin resurrección. Si me matan,

⁹ Adrienne Rich, “Resisting Amnesia: History and Personal Life”, en *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979-1985*, Norton, Nueva York 1986, p. 141 (trad. esp.: *Sangre, pan y poesía: prosa escogida 1979-1985*, Icaria, Barcelona 2001).

¹⁰ Johannes Baptist Metz, *Faith in History and Society*, Seabury, Nueva York 1980 (trad. esp. del or. al.: *La fe en la historia y la sociedad*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979).

resucitaré en el pueblo salvadoreño... Por supuesto, mejor que se den cuenta de que perderán el tiempo. Morirá un obispo, pero la Iglesia de Dios que es el pueblo nunca perecerá”¹¹. De Jean Donovan: “Así, las tropas de paz se han marchado hoy, y mi corazón se ha hundido. El peligro es extremo, y hacen bien en marcharse, pero parece que cuanto más ayuda se necesita, de menos se dispone. En este momento debo evaluar mi propia posición, porque no estoy por el suicidio. Varias veces he decidido marcharme... y casi lo hubiera conseguido de no ser por los niños, víctimas pobres y golpeadas de la locura adulta. ¿Quién cuidaría de ellos? ¿Qué corazón sería tan firme como para apoyar lo razonable en medio del mar de sus lágrimas y su soledad? El mío no, querido amigo, el mío no”¹².

De Ignacio Ellacuría: “Nuestro análisis intelectual encuentra que nuestra realidad histórica, la realidad del Tercer Mundo, se caracteriza fundamentalmente por el predominio efectivo de la injusticia sobre la justicia, de la pobreza sobre la abundancia... Nos preguntamos qué hacer al respecto de una manera universitaria. Respondemos primero desde un punto de vista ético: debemos transformarlo, hacer todo cuanto podamos para asegurar que el bien predomine sobre el mal, la verdad sobre la falsedad.... Si una universidad no decide asumir este compromiso, no entendemos la validez que tiene como universidad, menos aún como universidad de inspiración cristiana... Pero en un mundo donde imperan la falsedad, la injusticia y la opresión, una universidad que luche por la verdad, la justicia y la libertad no puede dejar de ser perseguida”¹³.

Y empezaron la letanía:

Óscar Romero – ¡Presente!

Maura Clarke, Ita Ford, Dorothy Kazel, Jean Donovan – ¡Presentes!

Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Juan Ramón Moreno, Amando López, Segundo Montes, Joaquín López y López – ¡Presentes!

Elba Ramos y Celina Ramos – ¡Presentes!

¹¹ Citado en Plácido Erdozain, *Archbishop Romero, Martyr of Salvador*, Orbis, Maryknoll (NY) 1981, pp. 73-75.

¹² Citado en D. W. Brett y E. Brett, *Murdered in Central America*, Orbis, Maryknoll (NY) 1988, p. 252.

¹³ Citado en Jon Sobrino, *Companions of Jesus: The Jesuit Martyrs of El Salvador*, Orbis, Maryknoll (NY) 1990, pp. 38-39 (or. esp.: *Compañeros de Jesús: el asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, Sal Terrae, Santander 1990).

Todos los jóvenes catequistas, operarios, trabajadores comunitarios, líderes religiosos de los pueblos asesinados por la justicia de Cristo – ¡Presentes!

En este caso, la práctica de conservar la memoria tuvo una repercusión claramente crítica. Al nombrar a los setenta y cinco mil hombres, mujeres y niños que murieron durante la década de violencia de El Salvador (que fue sostenida con armas y entrenamiento de los EE.UU.) y las voces de quienes velaron por ellos y con ellos, se vio sacudida la autocomplacencia de las personas, en su mayoría privilegiadas, de esa asamblea norteamericana. Éstas se sintieron espoleadas a convertirse y a actuar en favor de la justicia en solidaridad con sus hermanas y hermanos pobres y oprimidos, una situación que todavía hoy continúa en un sinnúmero de lugares.

*

En los albores de este tercer milenio, el mundo en su conjunto está desgarrado por injusticias de todas clases, por la explotación de los pobres, el racismo y el sexismo, por la terrible hambre y por la tentación de resolverlo todo con la violencia. La Iglesia está atormentada por el escándalo, el conflicto y el fracaso generalizado a la hora de alentar un liderazgo pastoral. La voluntad de Dios todavía no se ha hecho en la tierra como en el cielo, ni en la sociedad ni en la Iglesia. Cultivar el campo de la conexión profunda con mujeres y hombres líderes de tiempos pretéritos permite que la fuerza de sus vidas entre hoy a raudales en la comunidad de amigos de Dios y profetas, para beneficio de todos, muy especialmente de los pobres y marginados.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

4. OPORTUNIDADES PARA EL CRISTIANISMO: DE CARA AL FUTURO

CRISIS Y DIOS

Al analizar la crisis del cristianismo, siempre se topa uno con Dios. Es lo que queremos analizar en este artículo. Lo hacemos con la intención de que la crisis pueda ser algo más positivo que negativo para el cristianismo y para la humanidad.

I. Lo eclesial de la crisis. La sacramentalidad o “el Dios en nuestras manos”

Muchos coinciden en que a la base de la crisis está el *desencanto* con la Iglesia, su inadecuación con el mundo de hoy, su infidelidad al concilio. Otros insisten en que está propiciando lo que podemos llamar la *infantilización*. Agudamente dice Pedro Casaldáliga que “de la misma fe cristiana se está haciendo un recetario de milagros y prosperidades, refugio espiritualista ante el mal y un sustitutivo de la corresponsabilidad, personal y comunitaria, en la transformación de la sociedad” (véase su artículo en este mismo número). La Iglesia aporta, pues, a la crisis. Queremos ahora ahondar en ello desde una

* JON SOBRINO. Nació en 1938. Reside permanentemente en San Salvador desde 1974. Profesor de Teología y director del Centro Monseñor Romero, UCA.

Últimas publicaciones: *Monseñor Romero*, San Salvador, 1990; *Jesucristo Liberador*, San Salvador ¹1991; *El Principio Misericordia*, San Salvador 1992; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid y San Salvador ²2000.

Dirección: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador (El Salvador). Correo electrónico: jsobrino@cmr.uca.edu.sv

perspectiva teológica. Y la raíz más profunda consiste en su “ser sacramento” de un Dios abajado, kenótico.

Dice la teología que Iglesia es el protosacramento de Cristo, “da cuerpo” a Cristo para “incorporarlo” a la historia –y en esto consiste su dicha y dignidad–. Y Cristo, a su vez, es el sacramento primordial de Dios, “carne de Dios”, todo lo cual implica que, en definitiva, el Dios de Jesús está de alguna forma en nuestras manos, “a merced” de nosotros, y en esto consiste la responsabilidad de la Iglesia. Siempre le queda a Dios “ser Dios”, y su Espíritu siempre es más grande que la Iglesia, pero la *ekonomia*, la disposición divina normal en orden a la salvación, pasa por una Iglesia que lo hace o no presente.

Que la Iglesia haga esto con limitaciones y aun pecados es de esperar, y no pone al cristianismo en una crisis mayor. Pero opacar y tergiversar lo que es fundamental en Dios es grave. La Iglesia entonces *no sirve* en lo esencial. Es sal que no da sabor y luz que no ilumina (Mt 5,13-15).

De ello habla el Vaticano II cuando afirma que los creyentes “han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios” (GS 19), lo cual, por cierto, dice que es una de las causas del ateísmo. Con mayor vigor lo denuncia la Escritura, al repetir cinco veces (tres refiriéndose a Dios y dos a Cristo) que “por vuestra causa se blasfema el nombre de Dios entre las naciones” (Is 52,5 LXX; Ez 36,20-22; Rom 2,24; Sant 2,7; 2 Pe 2,2). Por el contrario Jesús pide a los suyos: “brille vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos” (Mt 5,16).

Qué vean los seres humanos del Dios de Jesús, está en buena medida en manos de la Iglesia. En épocas pasadas no había tanta conciencia del “Dios en nuestras manos” ni de la responsabilidad de la Iglesia en “incorporarlo a la historia”. Dios era algo que se daba por *supuesto*, y, si tambaleaba, era *impuesto* por la Iglesia, con ayuda del brazo secular si era preciso. Pero las cosas ya no son así. Cada vez más, la Iglesia tiene que hacer presente a Dios en términos de realidad. En fe decimos que la Iglesia siempre hará presente algo de Dios, que Dios nunca fracasará “totalmente” en la historia. Pero si “ambientalmente” no se percibe nada de Dios, la “crisis” no tardará en llegar.

Qué es lo que más frontalmente disminuye o anula el ser sacramento de la Iglesia está acertadamente descrito en el artículo de J. Comblin: la sustitución del Evangelio por el *poder*. Ocurrió burdamente en tiempos de cristiandad, sometiendo a países y religiones, y ocurre con el autoritarismo y la *potestas* cuando se mantiene doblegado al pueblo de Dios.

Y también anula la sacramentalidad el uso de la *fuerza* y de la *violencia* para triunfar sobre adversarios y enemigos. “La mentalidad de cruzada fue la mayor deformación del cristianismo en toda la historia... El cristianismo no se presenta al mundo como mensaje de paz, sino mucho más como mensaje de violencia” (J. Comblin). Cuando la Iglesia “da cuerpo” al poder y a la violencia y los “incorpora a la historia”, entonces, en mayor o menor medida, opaca o anula a un Dios que es un Dios de amor no de poder, a un Dios de los débiles no de los fuertes y violentos, a un Dios de kénosis, no de boato. Opaca o anula el Evangelio.

Esta crisis interna de la Iglesia genera cada vez más crisis externas. Es lo que, consciente o inconscientemente, trataron de enfrentar el Vaticano II y Medellín, y lo hicieron de manera distinta. Simplificando, podemos decir que el concilio se propuso “repensar” las cosas, para cambiarlas por supuesto, y para ello hizo uso de mucho *pensamiento*. Medellín se propuso “rehacer” las cosas, con pensamiento por supuesto, pero enraizado en y generando una *realidad*. Y son cosas distintas.

Tenerlo en cuenta nos parece importante para entender la crisis de hoy y moverse bien en ella. La vamos a ilustrar con la relación del concilio y de Medellín con la Iglesia de los pobres. Y es fundamental recordar que eso no es asunto menor, pues pobres y pobreza, en sus variadas formas, fue entonces –y sigue siendo– la realidad más masiva y cruel, la que más pone en crisis a la humanidad y con la que más en serio se debe enfrentar la Iglesia, y ello en nombre de su fe.

Alrededor del concilio, a pesar del *pathos* con que Juan XXIII y el cardenal Lercaro hablaron en su favor, no prosperó la Iglesia de los pobres. Sí prosperó y fue central alrededor de Medellín, y es esencial comprender que significó “prosperar” y por qué pudo ocurrir. No se trató de aprobar textos, sino de apuntarse a una realidad, que ya estaba surgiendo, que tenía sus raíces en los pobres y con un dinamismo real hacia un saber, un hacer, un esperar y un celebrar desde los pobres. Se trataba de *hacer* lo que Dios había hecho: escuchar clamores, abajarse a ellos, liberar. Lo decisivo de Medellín no fue, pues, proponer *doctrinas*, sino generar *realidades*. La Iglesia podía ser en verdad sacramento de Dios, no sólo *ser pensada* como sacramento. Y ello por su relación con la realidad de la pobreza.

En efecto, lo más importante de las comunidades de base, decía Ellacuría, es que son “de base”, están a la base de la realidad, en medio de pobreza, injusticia y esperanza, y no que, por ser pequeñas, favorecen una liturgia y una fraternidad más existencial. El pueblo de Dios es “de Dios”, sí, pero es real –no metafóricamente– “pueblo”. La opción por los pobres lleva a la conversión, es decir, a un cambio

real, que, en buena medida, también se dio en la institución: hubo obispos que se acercaron a la pobreza, se hicieron más sencillos y asequibles, y con ello disminuyó la distancia abismal entre el clero y el pueblo. La vida religiosa, que encontró en el concilio un nuevo discurso, con Medellín dio un giro más radical: se desplazó en el cuerpo y en el espíritu a los pobres y sus culturas. Por decirlo en su punto álgido, Medellín no elaboró un nuevo “concepto” de martirio (del que el Vaticano II prácticamente no habla), sino que a su alrededor, indicándoles el camino y exigiéndoles fidelidad a los pobres, nacieron mártires reales, muy parecidos al Jesús real, matados por defender a los pobres de sus opresores reales. En suma, Medellín no se contentó con decir “cómo debieran ser las cosas”, sino que se decidió –con una audacia desconocida– a “hacerlo”.

Ese Medellín-realidad podía ser sacramento de Cristo y de Dios. La Iglesia no estaba en crisis dentro de ella –había divisiones, pero no crisis de Evangelio–, pero, por eso mismo, fue puesta en crisis desde fuera. Por hacer presente a Dios en este continente puso en crisis al mundo opresor, y éste reaccionó con inmensa virulencia. La Iglesia pasó por la crisis por la que pasó Jesús, lo cual no ocurrió –masivamente al menos– con el concilio.

Pienso que con Medellín la Iglesia se retrotrajo a sus orígenes. No sólo a “la asamblea de Jerusalén” (Hechos 15) –en la que Rahner vio lo más parecido a lo que ocurrió en el Vaticano II, pues en aquella asamblea se hizo la pregunta radical por lo que es “*ser Iglesia*”–, sino al “movimiento de Jesús”, donde lo que estaba en juego era la realización *in actu* de *ser humano* según Jesús, el anuncio de buenas realidades y la denuncia de opresiones reales, la esperanza de vida y la práctica de misericordia, las bienaventuranzas que configuran lo humano y los anatemas que condenan lo inhumano. Esto se podrá convertir después en “sustancia eclesial”, pero en sí mismo es seguimiento de Jesús. Pro-seguir a Jesús es “re-hacer realidades” que hacen presente la realidad de Dios.

Indudablemente, también Medellín entró en crisis. La marcha atrás es clara, sobre todo en la institución, aunque mantenga la ortodoxia del lenguaje. En América Latina el cristianismo parece hoy un mosaico roto en varios pedazos. Nada de ilusiones, pues. Pero, por lo que toca a qué hacer con la crisis, quizás podamos decir dos cosas.

Una es que del Vaticano II se podrá esperar, con ingenuidad o con esperanza contra esperanza, que se llegue a aplicar sus decretos. Pero de Medellín se puede esperar otra cosa, porque puede exigirla con autoridad intrínseca, pues ha mostrado que es posible hacerla

realidad. Como a Jesús, a Medellín se le puede pro-seguir. Y no nos parece pequeña cosa verlo así en tiempo de crisis. Y añadamos, para que no se nos entienda mal, que no se trata de minusvalorar al concilio y sus múltiples aportes, también a Medellín.

La otra es preguntarse por el mundo más propicio para que la Iglesia sea sacramento de Dios, y la pregunta no es ni banal ni académica. Ese mundo no es el mundo de abundancia, no lo ha sido ni siquiera con un concilio que recogía más directamente sus problemas. Más propicio es el mundo de la pobreza. Tiene a su favor que el Evangelio le es más connatural. En ese mundo la Iglesia puede ser más realmente “sacramento” de Dios. “Cargar con Dios” es siempre difícil, pero en el mundo de la pobreza ha sido posible, y puede ser posible. Entonces, no sólo hay crisis, sino gozo.

Escribimos esto desde América Latina, pero pensamos no equivocarnos mucho si decimos que vale también para Asia y África –quizás todavía más– y para todos los grupos y comunidades del Norte en solidaridad con el Sur.

II. Lo sociológico de la crisis. La desaparición inexorable de “la religión”

Para otros la crisis del cristianismo tiene una raíz más honda. Hoy aparece en sociedades industrializadas, y pronostican que se expandirá lenta, pero inexorablemente por el planeta. Es la crisis de la *religión*. Ésta es entendida como una determinada forma social y cultural –que fraguó en el cambio epocal que significó la revolución agraria– con la que la humanidad ha vivido la espiritualidad durante miles de años. Al ir desapareciendo la sociedad agraria, también estará desapareciendo la religión. La consecuencia es que la crisis actual no es formalmente de Iglesia ni de cristianismo, ni de Dios, sino de “religión”. Religiosidad y espiritualidad no tienen por qué desaparecer, pero, de sobrevivir y re-emerger, lo harán de una manera hoy impredecible.

Estaríamos ante un cambio epocal, comparable al del siglo VI a.C., cuando, en áreas geográficas muy distintas entre sí, China, India, Persia, Grecia, no así en las Américas, se pasó de una conciencia más colectiva, de mitología y de ritos, a otra de identidad personal, racionalización de Dios y del hombre, y de comportamiento ético. Personalmente creo que no se puede despachar esta tesis invocando simplemente a Barth: el cristianismo es fe, no religión, y tampoco estoy en posición de

analizar lo que afirma sobre el *futuro*. Pero sí quisiera hacer algunas precisiones desde el *presente*, en relación con crisis y cristianismo.

La primera es *teológico-cristológica*. Sea cual fuere la afinidad del cristianismo con la religión, la fe cristiana afirma que el misterio de Dios, manteniéndose inalcanzable, se ha acercado real e irrevocablemente en Jesús de Nazaret. Según eso, no se puede reducir el cristianismo a un *mensaje*, ni se puede reducir a Jesús a un *maestro de sabiduría*, aunque fuese el más excelso de ellos, como en las religiones. Jesús es la *expresión histórica* del misterio de Dios. Esto no pone al cristianismo ni por encima ni por debajo de otras religiones, ni hace más fácil ni más difícil abordar hoy su crisis. Sí se trata de mantener su estructura formal "cristológica" y no simplemente "religiosa".

La segunda es *teológico-teológica*. En el mundo occidental no sólo hay crisis de "religión", sino que hay también una estricta crisis de "Dios". En varios lugares la palabra "Dios" ya no suscita eco en un número creciente de personas, y la pregunta es si eso es humanizante o deshumanizante en el actual estadio occidental-industrial-democrático-capitalista de la sociedad. Por eso hay que preguntarse si la crisis de "religión" no sólo lleva a la crisis de "todas las religiones", sino también de otras formas de configurar lo humano, remitido o no a la transcendencia –lo cual no es pregunta impertinente a juzgar por el rumbo que va que va tomando un occidente en abundancia en un mundo mayor en miseria. ¿No habrá que decir, por ejemplo, que la "democracia", no sólo la "religión" está en una crisis epocal, ésta por haber quedado superada la sociedad agraria, aquélla por no estar superado el capitalismo? ¿Y no ayuda esto a admitir a dónde lleva una "civilización de la riqueza", sin religión o con ella, como Ellacuría describía lo que ahora tenemos en Occidente? ¿No habrá que pensar en una "civilización de la pobreza", que no sabemos si acerca o distancia a la religión, pero que sí acerca objetivamente al cristianismo? Se trata de ver si está en crisis cualquier cosa que exprese "ultimidad".

La tercera es *sociológica*. La desaparición de "la religión" no es todavía un *fenómeno universal*, ni mucho menos. L. Boff insiste en que la mayoría de la humanidad vive "de la religión". Y es que para los que no dan la vida por supuesto la religión cumple con una función social fundamental: dar sentido a la vida. Concomitantemente, es una denuncia, o al menos una poderosa llamada de atención, al mundo de los que sí dan la vida por supuesto, el mundo de abundancia. La religión podrá ser llamada "la ilusión de un mundo sin ilusión", pero, por su misma existencia, es la crítica a un mundo sin corazón. Con religión o sin ella, "cuando juzguen nuestro tiempo las generaciones futuras nos tacharán de bárbaros, inhumanos y despiados".

dados por nuestra enorme insensibilidad frente a los padecimientos de nuestros propios hermanos y hermanas”¹.

Por último, “religiones”, “formas de religión”, siguen proliferando en tiempos de neoliberalismo, como es claro en Estados Unidos. Y la religión es usada –véase la administración Bush– para encubrir y justificar la crisis mayor del mundo, la opresión y represión de los débiles, y para justificar y bendecir a quienes la practican. La religión podrá morir con cambios de paradigma, pero, hoy por hoy, en alguna de sus formas, no está muriendo, sino que está dando muerte.

Todo esto lleva a la pregunta –por lo menos en esta época histórica– de si el cristianismo puede ofrecer un criterio para juzgar si una determinada forma de religión “bien muerta está” o no. Y si subsumir, sin más, el cristianismo bajo religión no es empobrecedor para el mundo. Está o no el cristianismo en crisis, hay que analizar si las sociedades de abundancia, las sociedades sin religión, están en crisis. Y si todavía hoy el cristianismo puede iluminar esa crisis.

A lo largo de la historia hay cambios de paradigmas que pueden ser éticamente neutros, y quizás pudiera estar ocurriendo ahora con la religión. Pero hay, pienso, realidades trans-paradigmáticas: lo que humaniza y lo que deshumaniza. La crisis específica del cristianismo no consistiría en perder identidad como religión, sino en producir deshumanización, no humanización.

III. Lo teologal de la crisis. Un Dios “indefenso”

Para el ser humano la mayor crisis del cristianismo le viene de Dios. De siempre, la *teodicea* pone en crisis a Dios, y al Dios cristiano de manera muy especial. Hasta ahora no ha vaciado las Iglesias, pero siempre ha dejado la mente a oscuras y el corazón entre encogido e indignado. Epicuro lo decía con aparente compostura, Job con desconcierto creyente, Voltaire con aire desafiante, Dostoievski con apasionamiento y fe. Los campesinos de Morazán, en medio de la represión –y precisamente porque creen en un *Dios de vida*–, se preguntaban: “¿qué pasa con Dios?”. Dios no parece responder “convincientemente” en la historia. Y la crisis se mantiene aunque hagamos desaparecer a Dios. Surge entonces la *anthropo-dicea*, menos dramática, pero más cuestionante, pues nosotros somos los acusados.

También la *kénosis* pone a Dios en crisis. El ser humano no tiene por qué aceptar a un Dios empequeñecido, abajado; suena a mitolo-

¹ *La oración de San Francisco*, Santander 1999, p. 98.

gía irracional. Y más, si Dios –junto a Jesús– acaba crucificado; suena a crueldad. Es comprensible que ponga al cristianismo en crisis.

Por último, puede poner en crisis la presencia de Dios en la carne débil de este mundo. Pienso que no debiéramos hablar de ello como si fuese algo obvio, pero hay que aceptar que así lo afirma solemnemente Mateo 25. Una tradición secular llamó a los pobres “vicarios de Cristo”, antes de que el lenguaje quedase reducido a designar al sumo pontífice. Y recordemos lo que –quizás sin paralelo– dijo Puebla sobre Cristo: “Ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres” (n. 196); y recordemos que ya ha hablado de su presencia en la Palabra, en la comunidad y en los pastores.

La teodicea cuestiona la existencia de Dios. La kénosis cuestiona su esencia. Y si ese Dios está en los pobres, es gozo y consuelo para unos, pero es enigma indescifrable para otros. Si a ese Dios se le toma en serio, no sorprende que ponga en crisis. Aunque en un contexto distinto, Dostoievski lo dijo muy bien. El gran inquisidor, arzobispo de Sevilla, al final de su diálogo con Cristo le dice: “Señor, no vuelvas”.

IV. Una bienaventuranza teologal. “Vivir en crisis”

Terminamos con una paradoja, que la tomamos de la realidad, no del concepto: la fe en ese Dios en crisis puede ser también bienaventuranza. Si alguien habló de crisis de Dios fue Bonhoeffer. En prisión escribió unas palabras que hicieron historia: se acerca el tiempo en que habrá que vivir *etsi Deus non daretur*, habrá que “aprender a vivir sin Dios”, dijo proféticamente, y causó un revuelo considerable en los años cincuenta y sesenta. Quizás hoy podría decir que habrá que vivir *etsi ecclesia, etsi religio nos daretur*. Pero también en prisión escribió otras palabras, menos citadas y celebradas:

Los hombres se dirigen a Dios en su miseria,
imploran ayuda, piden felicidad, pan,
salvación de la enfermedad, de la culpa y de la muerte.
Todos hacen así, todos, cristianos y paganos.
Los hombres se dirigen a Dios cuando está en peligro,
lo encuentran pobre y despreciado, sin abrigo, y sin pan,
lo ven devorado por el pecado, la debilidad y la muerte.
Los cristianos están con Dios en su pasión².

Bonhoeffer apunta aquí no sólo a un mundo en trance de “secularización”, sino a un mundo en trance de “pasión”. Los versos ayudan a

² *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1971, pp. 213s.

distinguir conceptualmente entre “religión” y “cristianismo”, pero sobre todo sirven de marco a la bienaventuranza que Bonhoeffer tuvo la audacia de formular así: “Sólo un Dios que sufre puede salvarnos”³. Estar con Dios en su pasión es crisis, pero puede otorgar salvación.

También esta audacia causa revuelo, aunque no la suele tener muy en cuenta, y sin embargo no debiera sorprender. La kénosis, como descenso y anonadamiento de Dios, aterriza, pero también puede aliviar: no tenemos que angustiarnos por acceder a Dios, pues Dios ya ha accedido a nosotros, y no tenemos que defendernos de su poder, pues Dios ha aparecido indefenso. Esta trans-*descendencia* de Dios pone en crisis a la *hybris* humana y a la razón natural, pero, por ser *condescendencia*, puede también llenar de gozo a los humanos, y por ser sufriente y empuqueñecida puede confortar a los pequeños y sufrientes.

No hace falta ser místicos para “sentir” así a Dios. A lo largo de la historia lo han sentido como suyo muchos pobres, desvalidos, oprimidos. Otra cosa es que la cultura occidental y sus democracias, que con razón se revelaron contra un Dios alienante, poco o nada parecen saber del gozo que produce un amor abajado, ni tampoco parecen saber mucho de cómo responder con gratitud. Lo suyo no parece ser el *esprit de finesse*.

Pero existen los que desafían a un romo *esprit de geometrie*. “No cualquier vida es ocasión de esperanza, pero sí esta vida de Jesús que aceptó sobre sí mismo, en amor, la cruz, y la muerte”⁴, dice Moltmann. “¡Qué bien se identifica Cristo con el sufrimiento de nuestros pueblos!”⁵, decía Monseñor Romero. F. J. Vitoria habla en este mismo número de “relatos de seducción y de contagio” que mantienen vivo lo humano y lo divino. Don Pedro Casaldáliga hace confesión de esperanza impenitente. Y en su circular del 2005 dice que “en nuestro mundo herido hay mucho bien venciendo al mal”.

Todas estas afirmaciones tienen en común que remiten al abajo de la historia, no a lo que está arriba. Remiten al sufrimiento de los pobres y a la pasión del mundo, invitan a –y exigen– dejarse afectar por ellos. Remiten a la compasión, la verdad y la justicia. Pero ocurre también el milagro de las bienaventuranzas, tan paradójicas hoy como en tiempo de Jesús. En crisis se puede vivir la esperanza de los pobres y se puede participar del gozo de “la santidad primordial” de las gentes que quieren vivir y convivir.

³ *El precio de la gracia*, Salamanca³1986, p. 211.

⁴ *Umkehr zur Zukunft*, Hamburgo 1979, p. 76.

⁵ Monseñor Romero, Homilía del 8 de abril, 1979.

V. Conclusión

¿Qué hacer ante la crisis, estando Dios en medio de ella? Ante la crisis de “sacramentalidad” queda la conversión y el ser y hacer como Jesús. Ante la crisis de “religión” queda la honradez con lo real, vivir *etsi religio non daretur*. Ante la crisis de Dios queda volver al dolor y al amor del mundo, a la pasión y al amor de Dios.

C. Geffré se pregunta agudamente por el Dios de los “posibles”, lo que quiere decir que la crisis, como sea que se la formule, no se solucionará con milagros imposibles –gracias a Dios–. Pero quizás nos podamos preguntar por el Dios de los “reversibles”. Lo formulo en forma conscientemente provocativa, pues parece que le es esencial a un paradigma sustituir a otro sin que quede rastro del anterior. No hay, pues, ingenuidad.

Pero el Nuevo Testamento no canoniza lo irreversible: se puede “volver” a Jesús de Nazaret. Ni tampoco Ellacuría: hablaba de “revertir” la historia. Pienso que los grandes pasados hay que historizarlos, ciertamente, y hay que dedicar a ello el máximo de creatividad. Pero tampoco hay por qué declararlos muertos para siempre. Medellín es uno de ellos. Y, por supuesto, el Evangelio.

“¿Dónde está en todo esto –termina Comblin su artículo– el Evangelio de Jesucristo? Está escondido en las brechas de la historia. Ha habido y todavía hay muchos pobres que viven una vida evangélica... De todos modos, el pueblo de Dios seguirá su camino con la misma paciencia de siempre, con la misma esperanza, con la misma fe y con el mismo amor”.

Se comprenderá que desde el Dios de Jesús se pueden decir muchas otras cosas explícitamente positivas, otras bienaventuranzas. Pero, en este número, me he concentrado en la bienaventuranza en tiempo de crisis. Creo, en efecto, que estamos en crisis, y tenemos que aceptar vivir en ella. Pero la crisis no es dueña de la vida ni elimina la vida. Más aún, la crisis puede ser también bienaventuranza, pero vivida desde abajo, desde los pobres de este mundo. Entonces, lo que pudo parecer pérdida puede ser ganancia. De esta forma el cristianismo tiene futuro. No lo digo como afirmación “dogmática”, sino “evangélica”. Y la historia lo confirma, cuando, con toda la humildad del caso, vivimos el Evangelio.

ALENTADOS POR LOS RUMORES DE UN SILENCIO TENUE

*“En tiempos oscuros nos ayudan quienes han sabido
andar en la noche” (E. Sábato)*

I. “Insignificancia salvífica” del cristianismo

La polifacética crisis del cristianismo se puede –y probablemente se debe– reducir a un común denominador de carácter *soteriológico*. Esto es verdad en Europa, pero no es improbable que se vaya generalizando. En el pórtico del siglo XXI el cristianismo está tocando fondo en el proceso de pérdida del poder social de sus instituciones, que se inició en el siglo XIX. La falta de reconocimiento social ha ido alcanzando paulatinamente, no sólo al ministerio de los presbíteros católicos¹, sino a todo el entramado institucional cristiano. En muchos lugares sus responsables, por decirlo simbólicamente y gráficamente, ya no ocupan “lugares reservados” a las autoridades.

Pero esta pérdida, visible e irreversible, de relevancia social en el nuevo orden globalizado, esconde el núcleo duro de la crisis del

* F. JAVIER VITORIA CORMENZANA. Nació en Bilbao en 1941. Presbítero de la diócesis de Bilbao. Miembro del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Profesor de La Facultad de Teología de Deusto y de la Facultad del Norte de España (sede Vitoria). Profesor invitado de la UCA, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador.

¹ Cf. R. Bucher, “El cuerpo del poder y el poder del cuerpo. La situación de la Iglesia y la derrota de Dios”, en *Concilium* 306 (junio 2004) 492.

cristianismo: *la pérdida de su relevancia salvífica*. El cristianismo ha dilapidado su potencial de *significatividad salvífica*², y ha perdido gran parte de su credibilidad como tradición que otorga sentido a la existencia. Un número creciente de hombres y mujeres se sienten cansados de escuchar palabras que no significan nada para sus vidas, y están saturados de doctrinas y solemnes documentos sobre el cristianismo. Están sedientos de fuentes de aguas vivas y buscan caminos nuevos de solidaridad, pero ya no encuentran en el cristianismo aquello que anhelan ver, tocar y sentir –quizás sin saberlo– acerca de la Palabra de vida (cf. 1 Jn 1,1).

En estas condiciones cada vez más se puede aplicar a las Iglesias el calificativo de instituciones “zombis”³, una especie de muertos vivientes. Si se nos permite invertir el axioma de san Cipriano, la realidad confirma que “*extra salutem nullus christianismus*”. Si no otorga salvación, el cristianismo *vivido* está paradójicamente *muerto*. Un cristianismo *vivo* es aquel que comunica libremente salvación a hombres y mujeres libres.

II. “Historias intempestivas” de solidaridad

Desde hace años –y desde diferentes perspectivas teológicas– existe un gran interés por recuperar las narraciones fundacionales del cristianismo⁴ y las historias de vida de los cristianos⁵ como recurso insustituible para salir de esta crisis. Todas las propuestas coinciden en una intuición de fondo: el cristianismo tiene que bajar el volumen al emitir doctrina y tiene que elevarlo al comunicar experiencias. Solamente así podrá salvar el profundo cisma que existe entre sistema doctrinal y experiencia religiosa, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística, cisma que caracteriza a sus discursos sobre la salvación⁶.

² Cf. I. Sáez de la Fuente Aldama y J. Sánchez Maus, *Perplejidad ante las vocaciones. Investigación cualitativa desde la diócesis de Bilbao*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, p. 153.

³ Cf. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós Ibérica, Barcelona 2003, p. 341.

⁴ Cf. J. B Metz, *La fe en la Historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979.

⁵ Cf. G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Filadelfia 1984; R. Casas, “La narración, espacio de la fe y de la teología”, en *Iglesia Viva* 220 (2004), pp. 41-54.

⁶ Cf. J. B Metz, *op. cit.*, p. 229.

Ésta es la perspectiva de un reciente ensayo acerca de la causalidad salvífica, o “*los efectos de sentido*”, que poseen los relatos fundacionales del cristianismo, recibidos en la Escritura y en la memoria de la Iglesia. Las historias narradas poseen la virtualidad de ser percibidas, también hoy, como historia propia. Pueden evocar y entregar la salvación de Dios también a nuestros contemporáneos. Y desde esta perspectiva de la causalidad sacramental propone dos sugerentes categorías: la *seducción* y el *contagio*, que, juntamente con las de *conversión* y *fe*, constituyen las piezas claves de la estructura comunicativa de la salvación⁷.

La comunicación *seductora* del Dios que salva se actualiza *contagiosamente* en la historia a través de la cadena de testigos, encargados de anunciar el Evangelio de Jesús y de invitar a la fe con la autoridad de su ser y de su conducta, y que llegan hasta hoy. En la realidad, sin embargo, las cosas no se presentan así. Con frecuencia el cristianismo se reduce –o se resigna– a narrar y recordar sólo las historias de salvación que han quedado consignadas en la Escritura, no las que ocurren en el presente.

No negamos su normatividad para el cristianismo y para la fe, por supuesto, pero insistimos en la conveniencia de establecer una circularidad hermenéutica entre los relatos fundacionales del cristianismo y las historias humanas y cristianas de los testigos actuales de Evangelio. Los relatos de la Escritura permiten discernir lo que de salvífico encierran las historias actuales y éstas ayudan a captar mejor lo histórico de aquellos relatos de salvación. La práctica de esta circularidad activa *todo* el caudal de “efectos de sentido” del cristianismo y supera las insuficiencias de los discursos puramente doctrinales y argumentativos sobre la salvación.

Por ello, desde hace algunos años venimos insistimos en el protagonismo de las *historias intempestivas de solidaridad*, que hacen que por nuestro mundo corran *rumores del Dios de Vida*. Con estas palabras buscamos recuperar la clave que nos haga comprender la manifestación de Jesús en la sinagoga de Nazaret. La profecía de Isaías sobre la definitiva comunicación salvadora de Dios en la historia se hace realidad en *la práctica* de Jesús en favor de los pobres. Es el cumplimiento que ningún anuncio solemne es capaz de igualar (cf. Lc 4,14-21). De igual manera, el significado original de la expresión

⁷ Cf. B. Sesboüé, *Jesucristo el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo II. El relato de la salvación: Propuesta de soteriología narrativa*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.

Abba queda salvaguardado en el contexto de *las prácticas* en favor de los pobres. Desde ahí Jesús de Nazaret invoca a Dios.

Estos relatos intempestivos de solidaridad, tanto individuales como comunitarios, son los que, además, acreditan y actualizan hoy la *estructura kenótica permanente* de la comunicación de la salvación de Dios. En efecto, Dios no se ha manifestado, primariamente, ni como verdad del mundo ni como fundamento de toda verdad y de todo conocimiento, sino como Buena Noticia para los empobrecidos. El Evangelio de la bienaventuranza para los pobres (cf. Mt 5,1ss.) afirma que, cuanto más injusto y asimétrico es el mundo, más gratuita y radical se manifiesta en la historia la realidad de Dios como Amor Solidario hacia los pobres. Los hombres hemos sido colmados por la *plenitud* de Dios (cf. Ef 3,19) a través del “hacerse *nada*” de Cristo Jesús, como consecuencia de su solidaridad con los ninguneados de la historia (cf. Flp 2,5-11). La fuerza salvadora de Dios actúa en la historia humana en virtud de la debilidad del Mesías Crucificado (cf. 2 Cor 13,4). La Palabra salvífica de Dios se hace históricamente carne (cf. Jn 1,14) en Jesús de Nazaret, el hombre-empobrecido-y-despojado-de-vida a causa de su entrega solidaria en favor de los empobrecidos y desposeídos de su mundo (cf. 2 Cor 8, 9). La gracia y el amor de Dios, que son fuente de salvación para todos los hombres (cf. Tit 2,11), comienzo nuevo y universal de la historia humana (cf. Tit 3,4), se han manifestado precisamente en el modo solidario, parcial y asimétrico de hacer historia que tiene Jesús.

Ésta es la antigua tradición que los primeros testigos del Mesías de Dios entregaron al cristianismo, y que originó no solamente una nueva forma de pensar el mundo, sino principalmente nuevas maneras de vivir en él y de construir la historia. Además, estas prácticas solidarias traían consigo noticias sorprendentes sobre el Dios de las “buenas manos”, para los pobres, del que “trabaja” por ellos. Desde entonces el “*¡mirad cómo se aman!*” se convirtió en correlato de “*el que ama ya conoce a Dios*” (cf. 1 Jn 4,7).

III. Caminar entre una nube de testigos

El cristianismo actual necesita recordar y narrar historias contemporáneas de sabor evangélico, que actualizan biográficamente la tradición de Jesús de Nazaret. No debiéramos aceptar sin más el reproche que P. Berger dirige a los cristianos pensantes por haber mantenido una actitud pasiva e incluso perezosa ante la “sabiduría”

del mundo moderno, es decir, una actitud de “lectura” más que de “escritura” de los signos de los tiempos⁸.

En los momentos más oscuros y en los lugares más sombríos del siglo XX siempre ha habido en nuestro entorno “una gran nube de testigos” (Heb 12,1-2) que nos han enseñado a caminar en la oscuridad. Fueron escribiendo con sus propias vidas –y en numerosas ocasiones con su propia sangre– evangelios de fraternidad contracultural a la medida del Testigo Fiel. Esas historias existen y están siendo narradas por algunas Iglesias y por muchas comunidades cristianas. Todas ellas portan “esa débil fuerza mesiánica” del “enano jorobado”, que tanto añoró W. Benjamin⁹.

El siglo pasado produjo una rica cosecha de lo que llamamos *historias intempestivas* de solidaridad. Sus protagonistas buscaron dar la palabra a los sin voz y ser cauce real para una sed de justicia que clamaba al cielo. Cada una de esas historias constituye un pequeño relato de un hombre o de una mujer que, con sencillez, pretendió ser bueno como Dios es bueno, sin conseguirlo plenamente. Todas ellas son historias reales como la vida misma. No tienen nada en común ni con los viejos mitos ni con los nuevos grandes relatos virtuales. Sus protagonistas no son héroes ni poseen poderes fantásticos. Son hombres y mujeres de carne y hueso, que han experimentado el cansancio que produce ayudar a las víctimas, el desgarrar de su dolor sin límites, el amargor de sus lágrimas, la impotencia de la palabra –de cualquier palabra– ante el sacrificio cruel de la violencia.

Frecuentemente se trata de hombres y mujeres derrotados y asesi-nados por la fuerza de los ídolos, y recordarlos es el mejor antídoto contra todo fundamentalismo militante. Incluso cuando llegamos a aceptar la muerte como precio y condición de la vida, incluso cuando nos atrevemos a llamarla “hermana” y “amiga” con simplicidad franciscana, sus muertes, como la de Jesús, son muertes que nunca debieron existir.

Sin embargo, sus historias –¡tan vulnerablemente humanas!– nos permiten recuperar un poco la esperanza en los seres humanos. Sus rostros poseen rasgos raciales diferentes y sus voces hablan lenguas diversas. Sin embargo, sus biografías responden a un perfil humano común. Son a la vez justos y pecadores; militantes incansables de las grandes causas históricas y enganchados a pequeñas aficiones fami-

⁸ Cf. P. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona 1994, pp. 25-26.

⁹ Cf. *Discursos interrumpidos I*, Madrid 1989, p. 177.

liares; navegantes enriquecidos en el interminable viaje hacia Ítaca y náufragos tercamente aferrados a los restos del hundimiento de las utopías en medio de la inmensidad del océano; resistentes a las inclemencias y vulnerables a la ternura; constantes en el bregar y cansados de la faena; centinelas del mañana y con los ojos cargados por el sueño de incontables noches de vigilia. En fin, ¡hombres y mujeres de los que no era digno el mundo! Pero Dios no se avergüenza de ellos, ni tiene a menos ser llamado “su” Dios. Errantes por el desierto de la historia, recibieron su visita como Voz inquietante y Exceso amoroso (Heb 11,16.38)¹⁰.

Caminaron junto a sus contemporáneos, empeñados en inventar el mundo de nuevo, hinchidos de esperanza en el futuro y de ironía hacia las pretensiones de los alquimistas de la inevitabilidad. Sus itinerarios vitales desprendían el seductor perfume del Evangelio y contagiaban el talante humano de Jesús. Sus vidas aleccionaron sobre la auténtica espiritualidad: vivir historia adentro, seducidos, movidos y consolados por el Espíritu de Jesús, buscando la ciudad futura y afincados “fuera del campamento”, en ese lugar donde los pobres cargan con “su oprobio” (Heb 13,12) y su “necesaria” crucifixión (Jn 11,50).

El cristianismo como *memoria Jesu Christi* necesita rescatar del olvido y el anonimato esas historias, tantas veces ignoradas y menospreciadas por los escribas y fariseos de turno, que, además, se autosacralizan. Recordarlas significa aprender a narrarlas. En esos relatos el cristianismo encontrará luz y aliento para caminar a contrapelo en este tiempo que ha teologizado el mercado total, que ha decretado la imposibilidad de las utopías, que ha entronizado culturalmente el individualismo posesivo y el goce compulsivo del presente, y que ha proscrito la ética samaritana. Esas narraciones comunican todo lo *inaudito* que sus historias encierran, humanizan el aire que respiramos, hermanando el presente con sus posibilidades de futuro. Constituyen una contribución insustituible a la resolución positiva de la crisis del cristianismo, pues acreditan prácticamente su capital simbólico en orden a la construcción de un futuro más humano. La memoria de la autoridad humana de esas vidas disipa los miedos y las desconfianzas, eleva y engrandece a los seres humanos: los lleva de la mano por el camino de su identidad humana. En una palabra, los educa.

¹⁰ Hemos optado por no dar nombres para evitar una enumeración excesivamente eurocéntrica, aunque conozco también historias de El Salvador, donde he pasado largas temporadas. Dejamos al lector el ejercicio de recordar los nombres de los protagonistas de historias intempestivas que él haya conocido en todo el mundo.

IV. Un silencio tenue, la seducción y el contagio

Su permanente recuerdo se convierte en suave invitación a cambiar el modo de pensar y de vivir, en provocadora incitación a verificar en la vida propia la verdad de la realidad que esas historias narran. Y todo ello porque la calidad humana de sus protagonistas posee un potencial de *seducción* y de *contagio* que anima a caminar libremente en su seguimiento y a realizar gozosamente –y en complicidad con ellos– la salvación de Dios en la historia, aunque ese camino acarree peligros y dolores. Esas historias indefensas son –como suele repetir J. Sobrino– una convocatoria pública a hacer el bien, practicar la justicia y caminar humildemente con Dios (cf. Miq 6,8), abriendo espacios reales a la fraternidad de la familia humana en nuestro mundo.

El camino así emprendido no resulta nada fácil. El poder de los ídolos es enorme y la astucia de sus sacerdotes parece más sabia que la sabiduría de los hijos de la luz. Hacer el camino de la vida junto a los testigos del Dios de los pobres siempre ha sido un andar cargado del amargor de sus derrotas y suavizado constantemente por el renacer de la esperanza que se nos ha entregado a causa de los desesperanzados (W. Benjamin).

Sin embargo, esos itinerarios humanos son singularmente elocuentes para narrar la permanente condición histórica de la salvación de Dios: atribulada, pero no aplastada, en apuros, pero no desesperada, acosada, pero no abandonada, una y mil veces derribada, pero nunca rematada, desconocida, aunque bien conocida, entregada a la muerte, pero siempre viva, afligida, pero siempre alegre, pobre, pero enriquecedora de muchos, necesitada de tantas cosas, pero poseedora de todo (cf. 2 Cor 4,7-12; 6,9-10).

Los tiempos que corren no dan para ensordecedores clamores de Dios. Sin embargo, las historias que rememoramos produjeron, y producen hoy, al recordarlas, esa empatía que permite escuchar los ecos de un silencio tenue¹¹. Compartir el camino con esas historias actúa como un colirio que dilata las pupilas de los ojos para ver (cf. Ap 3,18) y descubrir, como los discípulos de Emaús, felizmente tarde y

¹¹ Tomo la idea de D. Alexandre que, siguiendo la tradición de tres judíos, A. Neher, A. Chouraqui y E. Lévinas, traduce 1Re 19, 12 “*la voz de un silencio tenue*” en lugar de “*la voz de una brisa suave*” como hacen la mayoría de las versiones; cf. *De Elías a Juan de la Cruz. Un itinerario de silencio*, en Revista Catalana de Teología XXV (2000), pp. 191-201.

felizmente de modo furtivo, a Dios en la oscuridad¹². Todas esas historias, expresión de un amor humano preferencial por los pobres, revelan al Dios de Vida, permite que el Dios de los pobres adquiriera realidad en la historia. Todas ellas emiten ecos de aquel primigenio rumor sobre el Dios que resucita a los muertos. Sus vidas han recordado la imagen carnal de Dios, Jesús de Nazaret, y reflejan su gloria (2 Cor 3,18).

Esas historias han vuelto a narrar la historia más bella de Dios: la del Dios solidario con los pobres y dador de vida a las víctimas. Todas ellas han anunciado con sus vidas entregadas aquella verdad sobre Dios, que E. Hillesum descubrió en Auschwitz: "*Dios estaba vivo incluso en un tiempo como el nuestro*".

Afirmamos todo esto con convicción, pero sin ingenuidad. Sabemos que las proclamas acerca de Dios, autenticadas por narraciones de praxis solidarias en favor de los desfavorecidos, suelen ser percibidas por los ciudadanos de las sociedades satisfechas como noticias malas o peligrosas de un Dios Exceso, Transgresión y Peligro. Pero pensamos que, para quienes vivir sea no-resignarse, esas narraciones tienen un poder de desvelamiento que quizás les permita adentrarse descalzos a través de la parcialidad solidaria en la *Tiniebla luminosa* del Aeropagita, y ver y reconocer allí la novedad gratuita de un Dios Amor, Solidaridad y Don. Paradójicamente se manifiesta como juicio definitivo de la historia y posibilidad trascendental agraciada, llamada liberadora y camino real de humanización.

¹² Cf. A. Gesché, *El sentido*, Salamanca 2004, p. 190.

DEL DESENCANTO INMEDIATISTA A LA UTOPIÍA ESPERANZADA

El “Deus adverbiorum” de los antiguos Padres es también el Dios de los buenos adjetivos. Si se quiere servir bien a Dios y a su familia humana hay que utilizar más los adverbios y los adjetivos: para precisar, para *distinguir*, para separar el trigo de la cizaña, para iluminar las horas y los trechos oscuros, desconcertantes. Hoy, por ejemplo, todo es democracia; pero casi ninguna democracia es democracia participativa, democracia económica, democracia cultural, democracia objetivamente popular. La religión, a su vez, se está poniendo de moda en el mundo entero, pero no hay mucha religión “en espíritu y verdad”, en ese mundo neoliberal...

Concilium me pide unas palabras sobre “desencanto” y “utopía”, para este número que ventila la crisis del cristianismo. De entrada ya adjudico a esas dos realidades sendos adjetivos calificativos: “desencanto inmediateista”, “utopía esperanzada”.

Evidentemente hay crisis en el cristianismo y esa crisis es madre e hija a la vez de un profundo desencanto. Un desencanto inmediateista.

La utopía, por su parte, no puede ser una utopía cualquiera; ha de ser calificada. Nuestra utopía, la que merece nuestros sueños y nuestras luchas y hasta la sangre de muchos testigos, es la utopía esperanzada. Toda su verdad y su vigor están en el luminoso adjetivo de “esperanzada”. No queremos la u-topía, el no-lugar; sino la eu-topía, un lugar otro y buen lugar. No este lugar-hora de exclusión de la mayoría y de privilegio narcisista de la minoría. Antes bien, un lugar

* PEDRO CASALDÁLIGA. Dirección: Obispo de San Félix de Araguaia, MT (Brasil). Correo electrónico: araguaia@ax.apc.org

“donde quepan todos”, como piden los zapatistas mayas: para la entera familia humana. No la globalización neoliberal, homicida, suicida, ecocida, sino la mundialización de la solidaridad para la construcción (procesual ciertamente y hasta dialéctica) de aquella igualdad en dignidad, en derechos y en oportunidades, de las personas y de los pueblos, que irá forjando la Humanidad una, aunque plural con sus alteridades. Es utopía, sí. El Evangelio es la utopía mayor y entretanto nos es propuesta por la sensatísima sabiduría del Dios que es Amor y Vida. Por Él y en Él, a pesar de nosotros con frecuencia, somos desafío, futuro, esperanza. A partir, claro está, del frágil presente del cada día (“yo soy el día de hoy”); respondiendo, con responsabilidad personal e histórica, a la cotidiana tarea.

Las ideologías dogmáticas, las revoluciones categóricas, los pragmatismos inmediatistas, los sistemas absolutistas, los definitivos finales de la Historia, sólo pueden estrellarse contra el muro del desencanto. Hemos abierto la caja de Pandora, con la decepción subsiguiente. La misma posmodernidad –se ha dicho– es la propia modernidad escarmentada, decepcionada de sí.

Un desencanto inmediatista, digo, que se da por la pretensión de crear salidas y victorias inmediatas y contables. Por esa pretensión la política está en crisis y está en crisis la civilización y está en crisis el cristianismo. De la misma fe cristiana se está haciendo un recetario de milagros y prosperidades, refugio espiritualista ante el mal y el sufrimiento y un sustitutivo de la corresponsabilidad, personal y comunitaria, en la transformación de la sociedad.

Siempre que el cristianismo se hace solución como poder o como respuesta pronta, desencanta; porque el cristianismo de Jesús de Nazaret no es de soluciones dadas o poderosas o automáticas, y porque no es ese tipo de soluciones lo que el mundo necesita. El corazón humano no quiere grifos mecánicos; quiere agua viva. Sobre el cristianismo “explicación” Rahner escribió, con su habitual contundencia: “Mi cristianismo, si no ha de malentenderse a sí mismo, es un acto de soltarse dejándose caer en el misterio incomprensible. Mi cristianismo es por ello algo totalmente diferente a una “explicación” del mundo y de mi existencia. Antes bien, es la prohibición de considerar cualquier experiencia, cualquier comprensión (por buenas e ilustrativas que fuesen) como *definitivas*, como totalmente *comprensibles* en sí *mismas*. El cristiano tiene menos que cualquier otro respuestas “últimas”. No puede establecer a su Dios como *una* partida plenamente clara y entendida en la cuenta de su vida, sino sólo asumirlo en silencio y adoración como el misterio incomprensible, y asumir *ese misterio* como comienzo y fin de su esperanza...”

El desencanto, como el miedo, es falta de fe. Para la fe realmente evangélica, enraizada en la paradoja de la Cruz, el fracaso no existe; no puede existir el desencanto. Existe la probación. La fe es en sí misma una “crisis” de vida. Pero el fracaso no existe –y no puede existir el desencanto– porque Dios es Dios y es Él quien responde por la vida y por la felicidad. “Su amor y su fidelidad permanecen para siempre” (Sal 100,5). La libertad humana cometerá muchos disparates. El pecado existe, ciertamente. Pero “donde abunda el pecado, sobreabunda la Gracia” (Rom 5,20). El fracaso definitivo de la Historia o de una simple persona humana sería el fracaso del mismo Dios. “Si nosotros le fallamos, Él permanece fiel y no falla” (2 Tm 2,13).

Moltmann afirma que “la esperanza es el centro de la fe cristiana”. (Gabriel Marcel decía que “la esperanza es la tela de la que está hecha nuestra alma”, nuestro más profundo DNA.) Los cristianos/cristianas (y los no cristianos también) hemos de recuperar el sentido, la vivencia, la humilde constancia de la procesualidad. La Historia es proceso. Cada persona es proceso. Somos siendo, haciéndonos, haciendo. Nos cuesta acabar de creer en la evolución, que no es sólo de las especies inferiores y de las esferas superiores; nosotros somos también evolución. Y es evolución la Historia y en la evolución va llegando el Reino... Dios sigue siendo el Creador que salva. Dios es el pleno definitivo futuro de cada frágil ser humano y del entero Universo. “Amanecerá Dios y medraremos”, dice el Quijote. Y eso vale para todas las posibles mañanas, para después de todas las posibles noches...

Afortunadamente ésta ya va siendo una hora de re-encanto: ¡Otro mundo es posible! Cuanto más dogmáticamente y más prepotentemente se ha decretado el final de la Historia, más vienen proliferando las voces, los gestos, las propuestas, de contestación, de alternativa, de ensueño. Después de la sospecha y la angustia y la náusea y la nada, la esperanza se va haciendo tema actual, frente a la crisis, hacia la utopía. Esperanza grita esa creciente Humanidad alternativa. Nunca se había hablado de esperanza como hoy. Hay tres libros emblemáticos que detectan bien el pulso de esta hora: *La revolución de la esperanza*, de Erich Fromm; *El principio esperanza*, de Ernest Bloch; *Teología de la esperanza*, de Jürgen Moltmann.

Claro que de la esperanza y de la utopía hay que hacer una “rehabilitación crítica”. No esperamos porque sí ni proclamamos una esperanza cómoda. Hay demasiados absurdos en la Historia y son demasiados los hermanos y hermanas de Humanidad que sobreviven desesperados. Hemos de estar “dispuestos a dar razón de nuestra esperanza a todo aquel que nos pida esta razón” (1 Pe 3,15). El car-

denal Suenens declaraba “felicis a los que tienen la audacia de soñar y están dispuestos a pagar el precio necesario para que su sueño tome cuerpo en la Historia...”. Hay que anunciar y vivir una esperanza creíble. No se trata de “esperar sentados”; ni aceptaremos nunca un hacer esperar cínico. La esperanza no puede fundarse en volátiles promesas electorales ni se puede traducir en pasiva resignación religiosa. Aún cuando esperamos “contra toda esperanza”, esperamos andando. “Quem sabe faz a hora, não espera acontecer”, canta una militante canción brasileña. “La esperanza, ha dicho alguien, sólo se justifica en los que caminan.” Quien ya se sienta harto con los macdonalds neoliberales o esté arriando las banderas con un conformismo derrotista, no tiene por qué esperar. A pesar de todos los pesares del sistema dominante y de todas las rutinas institucionales, quizá de nuestras mismas Iglesias, y a pesar de nuestros personales enquistamientos, continuaremos sirviendo a la utopía. “La esperanza, según Marcuse, nos ha sido dada para servir a los desesperanzados.” De esperanza en esperanza caminamos, esperanzándonos, esperanzando. La utopía, como el horizonte caminante de la parábola de Galeano, nos convoca y provoca. No sólo hacemos camino andando; somos camino. El “final de la Historia” de ellos es para nosotros un siempre nuevo principio de la Historia, el constante recomenzar, siempre más humanizadamente, de la propia Historia humana.

Sólo es digna de crédito la esperanza que se da, la esperanza que se arriesga, la que lucha contra toda injusticia y contra toda mentira y contra todo conformismo. Sólo es esperanza cristiana aquella que se alía con los Pobres de la Tierra y “echa con ellos su suerte”. Siguiendo a Aquel que fracasó delante de los poderes religiosos, económicos e imperiales, y fue excluido “fuera de la ciudad” como un subversivo maldito colgado de una cruz, pero es el Resucitado que “hace nuevas todas las cosas”, revolucionando todas las conciencias y todas las estructuras, hasta las estructuras de la misma muerte...

En mi cuarto, entre muchos recuerdos de luchas y de ensueños, tengo siempre un cartoncito en colores vivos con la palabra PASCUA. ¡En la Pascua creemos, Pascua somos! Y, como señal en el Oficio de las Comunidades, conservo la estampa que me enviaron unas carmelitas amigas, con esta frase rusiente de Teresa de Liseux: “Ma folie à moi, c’est d’espérer”.

Termino con un poema que escribí hace años y que he ratificado muchas veces como un pequeño testamento de mi fe que es Esperanza:

Epílogo abierto

*Yo me atengo a lo dicho:
La Justicia,
a pesar de la Ley y la Costumbre,
a pesar del Dinero y la Limosna.
La Humildad,
para ser yo, verdadero.
La Libertad,
para ser hombre.
Y la Pobreza,
para ser libre.
La Fe, cristiana,
para andar de noche,
y sobre todo para andar de día.
Y, en todo caso, hermanos,
yo me atengo a lo dicho:
¡la Esperanza!*