

Revista internacional de Teología CONCILIUM

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



TEMA MONOGRÁFICO

SER CRISTIANO

Silvia Scatena, Andrés Torres Queiruga,
Luiz Carlos Susin y Felix Wilfred (eds.)

FORO TEOLÓGICO

L. González-Carvajal – A. Duato – I. Šarčević
L. C. Susin – M. Heimbach-Steins – J. M. Hurtado

340

ABRIL 2011

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



340

ABRIL • 2011

TEMA MONOGRÁFICO

SER CRISTIANO

Silvia Scatena, Andrés Torres Queiruga,
Luiz Carlos Susin y Felix Wilfred (eds.)

FORO TEOLÓGICO

L. González-Carvajal – A. Duato – I. Šarčević
L. C. Susin – M. Heimbach-Steins – J. M. Hurtado

evd
verbo divino

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

339

FEBRERO 2011
DE LA MISIÓN MUNDIAL
AL TESTIMONIO INTERRELIGIOSO

340

ABRIL 2011
SER CRISTIANO

341

JUNIO 2011
TRAFICAR CON PERSONAS

342

SEPTIEMBRE 2011
SEÑOR Y DADOR DE VIDA:
EL ESPÍRITU HOY

343

NOVIEMBRE 2011
ECONOMÍA Y RELIGIÓN



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Erik Borgman - Vicepresidente	Nimega-Países Bajos
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross - Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

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

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Fráncfort-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Dennis Gira	La Riche-Francia
Hille Haker	Fráncfort-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Paul D. Murray	Durham-Reino Unido
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
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

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Sahaya Rani Antony
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Oscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra

Agradecemos las sugerencias recibidas de los siguientes especialistas:

Paul Burns
Philippe Denis
Rosino Gibellini
Hilari Raguer
Marie Therese Wacker



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

SER CRISTIANO

Silvia Scatena, Andrés Torres Queiruga, Luiz Carlos Susin y Felix Wilfred (eds.): <i>Editorial</i>	7
1.1. Hans Küng: <i>El libro Ser cristiano en retrospectiva</i>	11
1.2. Timothy Radcliffe: <i>¿Qué marca diferencialmente al cristianismo?</i>	21
1.3. Hermano Alois de Taizé: <i>«Ten pasión por la unidad del cuerpo de Cristo». El camino de comunión que se sigue en Taizé</i>	33
1.4. Élisabeth Parmentier: <i>Ser cristiano en una sociedad sin religión</i>	45
1.5. Albert Nolan: <i>Ser cristiano en la actualidad</i>	59
1.6. Felix Wilfred: <i>Llegar a ser cristiano interreligiosamente</i> ..	71
1.7. Peter C. Phan: <i>Ser cristiano en regímenes comunistas-socialistas</i>	83
1.8. Jon Sobrino: <i>Ser cristiano hoy</i>	101

2. Foro teológico

- | | |
|---|-----|
| 2.1. Luis González-Carvajal Santabárbara: <i>Cristianos sin Iglesia</i> | 115 |
| 2.2. Antonio Duato Gómez-Novella: <i>Sacerdotes casados. Una experiencia a tener en cuenta</i> | 123 |
| 2.3. Ivan Šarčević: <i>La teología en el sureste de Europa: situación, retos y tareas</i> | 131 |
| 2.4. Luiz Carlos Susin: <i>Teología y Liberación: cruzando fronteras</i> | 141 |
| 2.5. Marianne Heimbach-Steins: <i>El memorándum «Iglesia 2011: un resurgimiento imprescindible»</i> | 149 |
| 2.6. Juan Manuel Hurtado: <i>¡Tatic Samuel Ruiz, testigo de la fe del siglo xx</i> | 155 |

La idea de este número nació, en parte, de la impresión que tienen los editores de que, a veces, estamos asistiendo a una excesiva «especialización» de la teología, que puede llevarnos peligrosamente a perder de vista lo que Timothy Radcliffe, hace ya algunos años, había definido excelentemente como el «meollo» del cristianismo. En esta perspectiva, nos hemos preguntado sobre la oportunidad de acoger en estas páginas de *Concilium* una discusión extensa, y lo más «global» posible, sobre el sentido último de «ser cristiano», o, dicho de otro modo, sobre el significado, el alcance y las implicaciones –en la vida personal, pero

* Incluimos aquí las notas biográficas de dos de los editores de este número: Silvia Scatena y Andrés Torres Queiruga. Las de Luiz Carlos Susin y Felix Wilfred pueden encontrarse en sus correspondientes artículos.

SILVIA SCATENA se licenció en la Universidad de Pisa y se doctoró en Historia Contemporánea en la Universidad de Roma 3. Ha sido profesora visitante durante un semestre en el Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Washington D.C. Desde hace tiempo, colabora en la Fundación de Ciencias de la Religión de Bolonia y da clases de Historia Contemporánea en la Universidad de Módena y de Reggio Emilia. Sus obras principales son: *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bolonia 2003, e *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín* (1962-1968), Bolonia 2007.

Dirección: San Vitale 114, 40125 Bologna (Italia). Correo electrónico: silviascat@virgilio.it; scatena.silvia@unimore.it

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA (1940) ha sido, hasta 2011, profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela. Está especialmente interesado en trabajar por una fe comprensible y vivible en la cultura

también en la comunitaria y eclesial— de la especificidad, de la «diferencia» cristiana. Es evidente que no debe entenderse esta diferencia en el sentido de un repliegue identitario, ni mucho menos excluyente, sino, más bien, en el sentido de la *Carta a Diogneto*, una carta lúcida que fue escrita en una época en la que los cristianos sufrían, a veces, la hostilidad, y, otras, la persecución, pero, aun así, sabían fortalecer en su corazón la *macrothymia*, la capacidad divina de «sentir magnánimamente», de leer la historia y ver la humanidad con amor y esperanza. Expresión de un cristianismo minoritario, pero no insignificante, manifestaba, con otros términos, la conciencia de que el evangelio lleva dentro de sí un mensaje de humanización, así como la percepción de que la fe cristiana constituye también un arte para vivir humanamente y comunitariamente.

Con el objetivo de suscitar una reflexión sobre el vínculo —que tan claramente aparece en los textos fundacionales del cristianismo— entre una vida auténtica y una fe cristiana, que aspira a esperar por todos y a llevar a todos una buena noticia, ha ido tomando forma la idea de interpelar a algunas voces significativas del cristianismo contemporáneo, situadas en latitudes diversas, sobre qué consideran actualmente, a partir de la experiencia vivida en situaciones tan diferentes, que constituye el «meollo» de la vida cristiana, aquel *unum necessarium* por el cual «se mantiene» o sin el cual «desaparece», tratando de integrar diversamente, según las sensibilidades diversas, un enfoque más testimonial con otro más

(pos)moderna. Tratando siempre de recuperar la experiencia cristiana original, insiste en la necesidad de 1) repensar el concepto de revelación y 2) mantener con estricta coherencia la idea de “Dios que crea por amor”, para desde ahí 3) interpretar los principales temas teológicos; insiste también 4) en la necesidad de una renovación “evangélicamente democrática” del gobierno eclesial.

Obras principales: *Constitución y evolución del dogma* (1977), *Repensar la revelación* (2008), *La constitución moderna de la razón religiosa* (1992), *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?* (1995), *Repensar la Cristología* (1996), *Fin del cristianismo premoderno* (2000), *Recuperar la creación* (2001), *Repensar la resurrección* (2003), *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana* (2005), *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (2011).

Dirección: O Curraliño, 23-G. 15705 Santiago de Compostela. Correo electrónico: torresqueiruga@gmail.com

contextual, que, evitando mantenerse en un plano solamente fenomenológico y descriptivo —que, por otra parte, no podía, claramente, aspirar a representar a todos los cuadrantes geográfico-religiosos—, intentara desgranar la interpelación de fondo a partir de las diversas «posiciones» existenciales, geográficas y confesionales.

La elección de los autores de los artículos ha implicado ya, en gran medida, el ángulo visual desde el que se les pedía que intentaran responder a la pregunta de partida sobre qué materializa, en la realidad concreta de los diversos trayectos y de las diferentes situaciones, aquella «diferencia» cristiana en la que la fe *con-siste e in-siste*. Por esta razón, en sus nombres o su procedencia, en muchos casos, casi subyace ya la perspectiva que queríamos que encontrara su espacio en esta extensa reflexión.

La implicación de Hans Küng —el autor del famoso *Ser cristiano* de 1974— y de Timothy Radcliffe —a cuya pregunta *¿Qué sentido tiene ser cristiano?* este número debe, en parte, su existencia— nos pareció evidentemente obligatoria. Después, pensamos en hacer esta misma pregunta al Hermano Alois de Taizé, para que hiciera una aportación a partir de la historia y la experiencia de ecumenismo vividos por su comunidad. A Élisabeth Parmentier le pedimos, en cambio, que nos ofreciera algunas reflexiones desde la perspectiva de la Reforma sobre el significado de la «diferencia» cristiana en una sociedad occidental, como la francesa, en la que parece que incluso se está perdiendo el mismo sentido del lenguaje religioso. Albert Nolan, Felix Wilfred y Peter Phan aportan, por consiguiente, las respectivas perspectivas desde la teología contextual sudafricana, asiática y de los países comunistas del lejano Oriente (China, Myanmar, Corea del Norte y Vietnam). Alternando la reflexión teológica con la experiencia de un cristianismo vivido en el desarrollo concreto de la historia salvadoreña y centroamericana, Jon Sobrino explica, finalmente, la cuestión de ser cristiano hoy a partir de lo que define como la «irrupción» del cristianismo en el pueblo de Aguilares, donde el 12 de marzo de 1977 encontró la muerte, junto con dos campesinos, el sacerdote jesuita Rutilio Grande.

En cierto modo relacionado con el tema de este número, la primera contribución en el *Foro teológico*, de Luis González-Carvajal,

propone una tipología de los que define como «cristianos sin Iglesia», tal vez un *nonsense* desde el punto de vista eclesiológico, como se dice en la introducción, pero no desde una perspectiva sociológica. Los temas de los artículos de la segunda parte de este número son varios y diferentes. Tras la reflexión de Antonio Duato Gómez-Novella sobre la experiencia de los sacerdotes casados, Ivan Šarčević, de Sarajevo, ofrece, en particular, una panorámica interesante sobre la situación de la teología en la zona de los Balcanes, y a quien nos ha parecido preguntarle sobre todo por el debut de la edición croata de la revista *Concilium*. A continuación, siguen las primeras reflexiones que Luiz Carlos Susin hace sobre el reciente Foro Mundial de Teología y Liberación que tuvo lugar del 5 al 11 del pasado mes de febrero en Dakar, celebrado en esta ocasión directamente dentro del Foro Social Mundial. Por último, sin bien no por eso menos importante, cierran el Foro y este número un primer comentario de Marianne Heimbach-Steins sobre el informe o *Memorandum* firmado por 143 teólogos de lengua alemana a favor de la reforma de la Iglesia, que se publicó el día 3 del pasado mes de febrero en el conocido diario alemán *Süddeutsche Zeitung*, y un homenaje de Juan Manuel Hurtado a Samuel Ruiz, el *Tatic* de los pueblos indígenas de Chiapas y «padre de la Iglesia latinoamericana».

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

EL LIBRO *SER CRISTIANO*
EN RETROSPECTIVA

1. *Ser cristiano, en esencia*

Cinco años después de la clausura del Concilio, del 12 al 17 de septiembre de 1970, tuvo lugar en Bruselas el primer Congreso mundial de Teología organizado por *Concilium*, cuya temática era «El futuro de la Iglesia». Más de mil teólogos procedentes de 32 países se dieron cita en las a veces apasionadas discusiones. El segundo de los tres temas centrales planteaba la pregunta: *¿Cuál es el mensaje cristiano?* El 14 de septiembre dimos unas respuestas concisas a dicha pregunta Karl Rahner, el exegeta estadounidense Raymond Brown y yo. En la discusión que siguió a continuación, la declaración dogmática de Rahner fue tachada de demasiado apartada de la realidad y abstracta, de manera que él

* HANS KÜNG nació en Sursee (Suiza) en 1928. Estudió Filosofía y Teología en Roma y París. Desde 1960 hasta 1996 fue profesor de Ecumenismo en la Universidad de Tübinga (Alemania). Ha sido profesor invitado en Nueva York, Basilea, Chicago, Ann Arbor y Houston. Desde 1995 es el presidente de la Global Ethic Foundation. Ha recibido numerosos premios y doctorados honoris causa.

Entre sus muchos libros destacamos los siguientes: *La Iglesia; Ser Cristiano; ¿Existe Dios?; La vida eterna; El judaísmo; El cristianismo; El islam; Responsabilidad global; Una ética global para una política y una economía globales; El credo*. Fue el autor del borrador *Declaración a favor de una ética global* del Parlamento de las Religiones del Mundo en 1993 y del plan del InterAction Council para elaborar una Declaración Universal de las responsabilidades humanas en 1997.

Dirección: Waldhäuser Straße 23, D-72076 Tübinga (Alemania). Correo electrónico: office@weltethos.org

remitió a mi declaración, diciendo que estaba formulada desde el Jesús de la historia de manera muy bella y comprensible. Así se podía compendiar, en su opinión, el mensaje cristiano para la época actual.

La teología progresista parecía unida. Se aprobaron *directrices teológicas comunes*. Yo había aportado especialmente el borrador de dos resoluciones, borrador que ponía claramente de relieve lo *específicamente cristiano* («*the Christian difference*»):

– Resolución 4: «El mensaje cristiano es Jesucristo mismo. Él, el Señor crucificado, resucitado y vivo es el criterio para el anuncio y la actuación de la Iglesia de Cristo».

– Resolución 6: «Las grandes confesiones y definiciones cristológicas del pasado tienen también para la Iglesia del presente una importancia permanente. Sin embargo, no cabe interpretarlas al margen de su contexto histórico ni tampoco limitarse a repetir las de manera estereotipada. Para dirigirse a los seres humanos de las distintas épocas y culturas, el mensaje cristiano se debe expresar continua y realmente de manera nueva».

Mi declaración de 1970 contenía en esencia el libro que había de llevar el título, novedosamente sencillo, *Ser cristiano*¹, libro que yo estaba preparando ya y que apareció en 1974. Pronto llegó a ser el número uno de la lista de *bestsellers* del *Spiegel*, se mantuvo allí durante semanas, junto con el *Archipiélago Gulag* de Solschenizyn, y en poco tiempo alcanzó una edición de 160.000 ejemplares. Con frecuencia, solo la visión retrospectiva permite darse cuenta de la importancia histórica de un acontecimiento.

Lo indiscutible es, en todo caso, que innumerables personas han cobrado aliento para ser cristianas gracias al libro *Ser cristiano*. El autor sabe esto por incontables reseñas, cartas y conversaciones. Pues muchas personas que están alejadas debido a la actuación y la predicación de algunas grandes Iglesias cristianas buscan caminos para seguir siendo cristianas de manera creíble, buscan una teología que les explique, no de manera abstracta y ajena al mundo, sino concreta y cercana

¹ Cristiandad, Madrid 1977; reedición: Trotta, Madrid 1996, *2008; orig. alemán: *Christ sein*, Piper, Múnich 1974.

a la vida, en qué consiste en lo esencial ser cristiano. Desde hace casi cuarenta años, este libro es una ayuda importante para conseguirlo.

Esto se ha entendido también más allá del ámbito de la lengua alemana, pues, a lo largo de los años transcurridos desde su aparición, este libro se ha publicado en edición holandesa, italiana, portuguesa, española, inglesa, estadounidense, francesa, rusa, croata y china. Además se han editado resúmenes con el título *El desafío cristiano*² en alemán, inglés, español, sueco, noruego, islandés, coreano y árabe. Finalmente, han aparecido las *20 tesis sobre ser cristiano*³ en finés, checo y húngaro, entre otras lenguas.

2. Un listón alto para una teología contemporánea

El libro *Ser cristiano* no pretendía «seducir» con retórica a la gente, ni pillarla por sorpresa con un tono de sermón. No pretendía simplemente proclamar, declamar y declarar a la manera teológica. Pretendía sentar bases: qué, por qué y cómo una persona crítica de hoy puede también asumir la responsabilidad de ser cristiano ante su razón y su entorno social.

Con ello no se trataba de realizar una simple acomodación al espíritu de la época. Ciertamente: sobre cuestiones controvertidas como los milagros, el nacimiento virginal y la tumba vacía, la ascensión al cielo y el descenso a los infiernos, la praxis eclesial y el papado, se debía decir algo con sentido crítico. Pero no para seguir una fácil tendencia de hostilidad frente a la Iglesia o de crítica universal, sino para purificar de toda ideología religiosa y presentar de manera creíble, desde el modelo del Nuevo Testamento mismo, la esencia de ser cristiano.

La originalidad de este libro, por tanto, no radica en los pasajes críticos. Se encuentra en otro sitio, y allí establecía criterios que planteaban exigencias para muchos colegas teólogos y teólogas. Pues en este libro intenté:

² Cristiandad, Madrid 1982; orig. alemán: *Die christliche Herausforderung (Kurzfassung von »Christ sein«)*, Piper, Múnich 1980.

³ Cristiandad, Madrid 1977; orig. alemán: *20 Thesen zum Christsein*, Serie Piper 100, Múnich 1975.

– no solo abordar distintas cuestiones y ámbitos de la teología, sino exponer la totalidad del mensaje cristiano sobre el horizonte de las ideologías y religiones actuales: en una síntesis completa y sistemática, coherente y elaborada unitariamente hasta en sus más pequeños detalles, tal como se debe intentar precisamente ante la especialización de las disciplinas teológicas;

– decir la verdad de manera insobornable, sin consideraciones de política eclesiástica y sin preocuparme de posturas y modas en el ámbito de la teología: según el estado más reciente de la investigación científica y con una argumentación intelectualmente honrada, haciendo una crítica teológica sin cortapisas, unida a una confianza inquebrantable en la causa cristiana;

– por consiguiente, no partir de planteamientos teológicos del pasado, sino de las cuestiones vastas y complejas del ser humano de hoy, y desde ahí, con toda esa abundancia de información, avanzar hasta el centro de la fe cristiana con concentración continuamente renovada: de manera que lo humano, lo religioso en general, lo exterior a la Iglesia se tome en serio con más fundamento que de costumbre, y, sin embargo, al mismo tiempo se concrete más claramente que de costumbre lo distintivamente cristiano, y se separe lo esencial de lo no esencial;

– hablar en el lenguaje del ser humano actual sin arcaísmos bíblicos ni dogmatismos escolásticos, pero también sin jerga teológica moderna: con el mayor esfuerzo verbal posible, hacer formulaciones de manera sencilla, comprensible para los contemporáneos sin formación teológica y, no obstante, al mismo tiempo, de manera precisa, detallada y atractiva;

– tomando como base el trabajo personal de investigación en los distintos ámbitos, desde la doctrina de la justificación hasta la cristología o la eclesiología, integrar también las diferencias confesionales, y así poner de relieve lo común a las confesiones cristianas, también, en última instancia, como un llamamiento renovado a un acuerdo práctico-organizativo: nada de nuevas teorías al lado de las otras, sino el consenso fundamental que es posible hoy, no solo entre las Iglesias cristianas, sino también entre las corrientes teológicas más importantes;

– poner de manifiesto la unidad, a menudo apenas constatable, de la teología –sobre la base de la investigación exegética e histórica, desde la teología fundamental hasta la teología práctica, pasando por la teología dogmática y la ética– de tal manera que, desde la cuestión de Dios hasta la cuestión de la Iglesia, no se pueda ya pasar por alto la indisoluble conexión existente entre una teoría creíble y una práctica realizable en la vida, entre lo individual y lo social, entre la crítica de la época y la crítica de la Iglesia, entre la piedad personal y la reforma de las instituciones.

3. Una oportunidad perdida

Al libro *Ser cristiano* no le faltó reconocimiento oficial. Mis esfuerzos por escribir no solo con exactitud en cuanto a los contenidos, sino también con refinamiento desde el punto de vista literario, se vieron recompensados con el ingreso en el Centro PEN (= de Poetas, Ensayistas y Novelistas) de la República Federal de Alemania. Igualmente fui aceptado en la sección estadounidense del PEN. Para mí supuso también una gran alegría el hecho de que el libro mereciera un artículo propio en el tomo IX de la monumental obra en veinte volúmenes *Kindlers Neues Literaturlexicon*.

Este libro era además una oportunidad para las Iglesias, y también en ellas encontró igualmente mucha aprobación. Pero hay algo que resulta innegable: los jerarcas alemanes y romanos hicieron todo lo posible para frustrar dicha oportunidad. Ante el éxito de este libro también entre el clero, no se arredraron de poner públicamente en duda la ortodoxia del autor de *Ser cristiano*, y hasta de difamarlo. De nada le sirvió al autor aclarar con amplitud una vez más su fe en Cristo en el libro *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (1978), que apareció cuatro años después de *Ser cristiano*. La jerarquía romana y alemana aprovechó la cristología ahí expuesta como pretexto para apoyar teológicamente la retirada de la «*missio canonica*» al autor inmediatamente antes de la Navidad de 1979, aunque nunca se llevó a cabo un proceso doctrinal contra *Ser cristiano* y *¿Existe Dios?* De esta manera se intentaba trasladar la discusión, de la delicada cuestión de la infalibilidad, a la

cuestión cristológica, entre otras cosas para ganarse a los cristianos evangélicos. Además, para los jerarcas reacios a las reformas, las exigencias de reformas intraeclesiales que también se expresaban en este libro resultaban molestas.

Así, la jerarquía alemana apoyó el rumbo entonces incipiente de restauración del Papa polaco y tuvo que pagar por ello un alto precio: con pérdida de credibilidad en la esfera pública y con animosidad antieclesiástica en la opinión pública. En Alemania, cada vez más parroquias católicas están sin sacerdote, y cada vez más iglesias están sin feligreses que asistan al culto. Incluso en los miembros fieles de la Iglesia se puede observar un espectacular descenso de la aceptación de los artículos tradicionales de la fe. Hasta el archiconservador cardenal de Colonia, Joachim Meisner, dijo treinta años después de *Ser cristiano* (en septiembre de 2004): «La Iglesia católica en Alemania nunca ha tenido tanto dinero como en los últimos cincuenta años, y sin embargo nunca ha perdido tanta sustancia de la fe como en las últimas décadas».

Con toda modestia: algo distintas habrían sido seguramente las cosas en la predicación y la cura de almas de la Iglesia si no se hubiera rechazado el ofrecimiento de *Ser cristiano*. Pero, en cualquier caso, para mí personalmente, *Ser cristiano* fue el punto de partida de una nueva evolución teológica y de una espiritualidad que, pese a todas las dificultades actuales, podría hacer suyo el futuro.

4. Espiritualidad cristiana

Como otros innumerables católicos antes del Vaticano II, yo fui criado con la imagen tradicional de Cristo del credo, de los concilios helenísticos y de los mosaicos bizantinos: Jesucristo como entronizado «Hijo de Dios», «Salvador» filantrópico y, antes para la juventud, «Cristo Rey». En la lección de catecismo aprendíamos fórmulas dogmáticas sin entenderlas: que Jesucristo es la «segunda persona de la Santísima Trinidad», que es «una persona divina en dos naturalezas», una humana y otra divina. Acerca de ello asistí luego en Roma durante todo un semestre a un curso sobre «Cristología», con todas las herejías contra las que los concilios habían

procedido, y con todas las respuestas a las dificultades ya entonces, y todavía hoy, planteadas. Verdad es que aprobé sin problemas todos los exámenes, no tan sencillos, en latín; pero, ¿y mi espiritualidad? Esto era otra cosa que quedó insatisfecha. Durante largo tiempo, lo que más me interesó fue la vivaz teología paulina; los evangelios, por el contrario, me parecían demasiado conocidos y más bien aburridos. La figura de Cristo solo llegó a ser verdaderamente interesante para mí cuando, tras mis años romanos, y gracias a la moderna ciencia bíblica, pude conocerlo como una figura real de la Historia. El estudio minucioso de la bibliografía exegética tanto católica como evangélica relacionada con mis cursos, seminarios y publicaciones estaba espoleado por mi enorme afán de saber de este «Jesús desconocido».

Pues la esencia del cristianismo no es nada abstractamente dogmático, ni una doctrina común, sino que desde el principio es una *figura histórica* viva: Jesús de Nazaret. Así, a lo largo de los años me he ido elaborando el perfil único del Nazareno gracias a la riquísima investigación bíblica de los últimos doscientos años; todo lo he reflexionado con interés apasionado, lo he justificado con precisión y lo he presentado de manera sistemática. Sí, incluso he predicado sobre el evangelio entero de Marcos, desde el primer versículo hasta el último, y a continuación también sobre el sermón de la montaña.

Desde *Ser cristiano* sé de qué hablo cuando digo de manera totalmente elemental: el *modelo de vida* cristiano es sencillamente este Jesús de Nazaret como Mesías, Christós, Ungido y Enviado. *Jesucristo* es el fundamento de una auténtica espiritualidad cristiana. Un exigente modelo de vida para nuestra relación con el prójimo y también con Dios mismo, un modelo que para millones de personas de todo el mundo ha llegado a ser orientación y norma.

¿Quién es, por tanto, un cristiano? No aquel que solo dice «Señor, Señor» y se entrega a un «fundamentalismo» –sea este de cuño protestante-biblicista, católico-romano-autoritario u ortodoxo-oriental-tradicionalista–. Cristiano es más bien quien en el camino totalmente personal de su vida (y cada persona tiene el suyo propio) se esfuerza en la práctica por tomar como norte a este Jesucristo. No se requiere más.

Mi propia vida y muchas otras, con sus altos y bajos, y también mi *lealtad a la Iglesia* y mi *crítica de la Iglesia*, solo se pueden entender desde ahí. Mi crítica de la Iglesia nace, como la de tantos cristianos, del sufrimiento por la discrepancia entre lo que este Jesús histórico fue, anunció, vivió, luchó, padeció, y lo que hoy en día representa la Iglesia institucional con su jerarquía. Dicha discrepancia ha llegado a ser con frecuencia insoportablemente grande. ¿Jesús en la Misa de pontifical en la Basílica de San Pedro? ¿O en oración con el presidente George W. Bush y el Papa en la Casa Blanca? Impensable. Con el Gran Inquisidor de Dostoievski se le preguntaría probablemente: «¿Por qué vienes a molestarnos?».

Para nuestra espiritualidad cristiana es, por consiguiente, sumamente urgente y liberador que para ser cristianos, en lo teológico y en lo práctico, no nos orientemos tanto por formulaciones dogmáticas tradicionales y reglamentaciones eclesiásticas, como más bien por la figura única que dio su nombre al cristianismo.

5. Horizontes teológicos más amplios

El libro *Ser cristiano* sentó para mí las bases teológicas para la exploración de campos de trabajo teológico más vastos, a los que en las últimas cuatro décadas he podido dedicarme con toda pasión teológica. Lo que este libro tan solo insinúa ha recibido desde entonces ulteriores desarrollos: el diálogo con las religiones del mundo, que en *Ser cristiano* constituyen aún el «horizonte»; la discusión con la crítica moderna de las religiones, que en *Ser cristiano* tuvo que quedar sensiblemente recortada por razones de espacio; el diálogo con la literatura moderna, que en este libro fue recogida para abordar el problema de Jesús; y además un análisis teológico de la situación presente, que luego pude llevar a cabo de manera mucho más minuciosa con ayuda de la teoría de los paradigmas.

Para entender *Ser cristiano* sigue siendo importante tener presente que en él no se pretendía ya hacer una teología confesional, sino una teología para todos los cristianos, una teología verdaderamente ecuménica. Es verdad que al autor se le podrá aún notar su procedencia católica y su vinculación a la comunidad católica de fe, pero

de manera que su modo de ser cristiano podrá también ser entendido y comprendido desde dentro por todos los demás. Así, este libro también es para mí, en el mejor de los sentidos, una obra de teología ecuménica aplicada, tal como yo pude tan solo esbozarla en mis estudios de los años sesenta sobre cuestiones de eclesiología. En esta obra se pone de relieve lo común a todos los cristianos, Jesús en persona como Cristo. Y con esta base cristiana sólidamente fundamentada, que me proporcionó una identidad espiritual como cristiano, pude atreverme a acometer la aventura espiritual del diálogo con no cristianos de todas clases. La fórmula básica con que termina este libro me ha acompañado a lo largo de las décadas y expresa con toda brevedad también hoy, y espero que hasta el fin de mis días, mi «credo»:

En el seguimiento de Jesucristo,
el ser humano en el mundo de hoy puede
vivir, actuar, padecer y morir de manera verdaderamente humana:
en la dicha y la desdicha, en la vida y en la muerte, sostenidos por
Dios y al servicio de los demás.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

¿QUÉ MARCA DIFERENCIALMENTE AL CRISTIANISMO?

Durante una cena, hace unos pocos años, un amigo, que es profesor de sociología de la religión, me hizo una pregunta que le había planteado su hijo adolescente: «¿Por qué ser cristiano? ¿Qué sentido tiene?». Al principio, me quedé sorprendido. Si el cristianismo es verdadero, entonces no puede tener otro sentido que Dios. No veneramos a Dios porque recibamos algo en correspondencia. Meister Eckhart pensaba que esto sería tratar a Dios como una vaca: «Algunos quieren amar a Dios como aman a una vaca. Amas a una vaca por su leche y su queso y el beneficio que te aporta. Esto es lo que hacen todos los que aman a Dios para recibir recompensas, riquezas o algún con-

* TIMOTHY RADCLIFFE, O.P., ingresó en el orden de los Dominicos en 1965. Estudió en Oxford y París. Enseñó Sagrada Escritura en Oxford y se comprometió con el movimiento pacifista y con el servicio a las personas que sufrían el sida. Ha sido el prior de la comunidad de Oxford (1982-1988), el padre provincial de Inglaterra (1988-1992) y el maestro de novicios de la Orden de Predicadores (1992-2001). Es un predicador y un profesor itinerante. Es miembro del consejo de CAFOD (siglas en inglés de la Agencia Católica para el Desarrollo) y de la comisión teológica de Caritas Internacional. Ha recibido el doctorado honoris causa de Oxford y de universidades de Francia, Italia y los Estados Unidos.

Entre sus obras destacamos las siguientes: *Sing a New Song; I Call You Friends; Las siete últimas palabras; ¿Qué sentido tiene ser cristiano? y ¿Por qué hay que ir a la iglesia?: el drama de la eucaristía*. Recibió el premio Michael Ramsey por su obra teológica en 2007 y es canónigo de la Catedral de Salisbury.

Dirección: Blackfriars, St Giles, Oxford OX1 3LY (Inglaterra). Correo electrónico: timothy.radcliffe@english.op.org

suelo interior; y, en realidad, no aman verdaderamente a Dios, sino su propio provecho»¹. Por tanto, sería una blasfemia amar a Dios por cualquier beneficio que pudiéramos obtener de él.

Pero este amigo insistía en la pregunta: «¿Qué sacas de él? ¿Qué efecto significativo produce ser cristiano?». Si Jesús vino para que tuviéramos vida y vida en abundancia (Juan 10,10), entonces esta convicción debe mostrarse de algún modo en nuestra vida cristiana. Debe haber alguna cualidad desconcertante de nuestra vida que intrigue a la gente y que remita a nuestra participación en la muerte y la resurrección de Cristo. El cardenal Suhard, arzobispo de París en la década de 1940, escribió: «Ser un testigo no consiste en dedicarse a la propaganda ni en agitar a la gente, sino en ser un misterio viviente. Significa vivir de tal modo que la propia vida no tendría sentido si Dios no existiera»². Es evidente que esto no implica que los cristianos sean mejores que los demás. Esta afirmación resultaría repugnante. Con toda seguridad, porque es esto lo que pensamos frecuentemente es por lo que el mundo disfruta tanto sacando a relucir nuestros pecados. Pero Jesús dijo que no había venido a llamar a los justos, sino a los pecadores (Marcos 3,17), y sigue haciéndolo. Por tanto, ¿en qué se distingue la vida cristiana? Investigo esta cuestión en mi libro titulado *¿Qué sentido tiene ser cristiano?*³ En él examino, al igual que las cuestiones estudiadas en este artículo –la esperanza, la alegría, la libertad, la valentía y la corporeidad–, cómo nuestra fe afecta a nuestra forma de entender la verdad, la comunidad y el descanso.

Estar vivo es más que una condición biológica. Creemos al dirigarnos a Dios como aquel en quien encontramos la plenitud, la felicidad y la libertad. Así pues, estar vivo es extendernos hacia

¹ Sermón 16b, en Maestro Eckhart, *Sermons and Treatises*, 3 vols., Element Books, Shaftesbury, vol. I, p. 127.

² *Growth or Decline*, Notre Dame 1951, citado por S. Hauerwas, *Sanctify the Time*, Edimburgo 1998, p. 38.

³ Desclée de Brouwer, Bilbao 2007; orig. inglés *What is the point of being a Christian?*, Londres y Nueva York 2005. Se ha traducido al francés, español, italiano, neerlandés, sueco, polaco, indonesio, croata, árabe, chino, vietnamita, portugués y alemán.

delante, hacia el futuro. De no esperar esto, podríamos decir que, en cierto sentido, no vivimos humanamente. Estamos llenos de «ansias de inmortalidad»⁴, de hambre por lo trascendente, que encontrará su satisfacción porque Dios no crea nada que esté condenado a la frustración eterna.

La sociedad occidental se ha apoyado durante los últimos siglos en el optimismo de la Ilustración, posteriormente estimulado por los logros de la Revolución industrial. Parecía que éramos llevados hacia delante por una ola de progreso inevitable. Esta fue la confianza que se vio resquebrajada por las dos guerras mundiales del siglo xx, el horror del holocausto y la aberración de las bombas atómicas que mataron a cientos de miles de ciudadanos inocentes en Nagasaki e Hiroshima. Se produjo un florecimiento desafiante en los acelerados años sesenta, pero actualmente nuestros jóvenes se sienten inseguros ante el futuro, al contemplar las consecuencias potencialmente catastróficas del cambio climático y el surgimiento de la violencia fundamentalista en todos los continentes del planeta.

Tal vez desde la peste negra en Europa, no ha existido una sociedad que necesite tanto la esperanza. La Ilustración fue sostenida por la confianza en un futuro que podíamos crear, pero este desembocó en la brutalidad de los regímenes del siglo xx que doblegaron a los seres humanos a su voluntad. En esta perspectiva, escribió Hugh Rayment-Pickard: «Una vez que hay un plan, hay que desarrollarlo y sus recursos deben controlarse y gestionarse. Quienes no están de acuerdo con el plan o no cooperan con él también deben ser “gestionados”. El proyecto global de llevar a cabo el futuro planificado exige la imposición de lo que Adorno y Horkheimer llaman la “razón instrumental”: una racionalidad que controla y presiona todo cuanto existe en la naturaleza para ponerlo al servicio de las metas elegidas»⁵.

A menudo, la esperanza cristiana se descubre cuando se pierde el plan y no vemos cómo seguir adelante. El viaje de Dante al Paraíso

⁴ William Shakespeare, *Marco Antonio y Cleopatra*, acto 5º, 2ª escena.

⁵ Hugh Rayment-Pickard, *The Myths of Time: From St Augustine to American Beauty*, Darton Longman & Todd, Londres 2004, p. 119.

comenzó cuando «la senda derecha ya [estaba] perdida»⁶. Desperté a este sentido de la esperanza al final de un día en Ruanda, al comienzo del genocidio, después de un día espantoso de viaje por el país, visitando campos de refugiados, y, sobre todo, al enfrentarme en un hospital con un pabellón atestado de niños mutilados por las minas. Cuando nos reunimos con nuestras hermanas dominicas por la tarde, ¿qué podía decir?, ¿qué palabras de esperanza podían expresarse? Pero había algo que podía hacerse. Podíamos recordar lo que dijo Jesús la noche antes de morir, cuando parecía que no tenía más futuro que el Gólgota. Realizó un acto que se dirigía a una esperanza que no podía por entonces comprenderse con palabras, sino solamente indicarse mediante gestos: «Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros».

Nuestro desafío consiste en hacer gestos creativos, que no solo hablen de nuestra esperanza, sino que sean signos de que aquello que anhelamos está ya seminalmente viviendo en nosotros. Uno de estos gestos, que aún recuerdo, tuvo lugar la Nochebuena de 1996, en la que participé con Pedro Meca (O.P.), que es el capellán de los sin techo de París. Cada Navidad levanta una enorme tienda de campaña en el centro de París en la que celebra la misa de Nochebuena para unas 1.000 personas sobre un altar hecho con los cartones de quienes los usan porque no tienen otro refugio. La alegría de aquella fiesta fue pregonar el futuro, el Reino en el que nadie será humillado, ni tendrá hambre, ni sufrirá, porque todos estaremos en nuestro hogar, en Dios. Necesitamos la imaginación y la valentía para hacer estos gestos que remiten a lo que esperamos, más allá de nuestras palabras.

La alegría de aquella Nochebuena no fue solamente una emoción agradable. Estar alegre es sencillamente estar humanamente vivo. La palabra española *alegría* procede de un vocablo latino que parece que al principio se aplicaba a los animales, especialmente a los caballos. *Alacer equus* era un caballo vivaz, enérgico, estimulado, un caballo que está rebosante de vida, que da brincos y coces. Y nuestra alegría cristiana es el comienzo de nuestra participación en la vida de Dios. La alegría de Dios no es una emoción divina, sino que

⁶ *Infierno*, Canto 1.

es Dios en cuanto Dios, el «Yo soy» con quien Moisés se encontró en el desierto. De hecho, Eckhart describe la alegría de Dios como la euforia con que un caballo galopa libremente por la pradera. Esta alegría debería revolucionar nuestras celebraciones, como cuando David bailó ante el arca:

Alabadlo al son de trompetas, alabadlo con arpas y cítaras,
alabadlo con danzas y tambores,
alabadlo con laúdes y flautas,
alabadlo con címbalos sonoros,
alabadlo con címbalos vibrantes.
¡Que todo viviente alabe al Señor! (Salmo 150).

Por desgracia, a la celebración habitual de la eucaristía dominical le falta entusiasmo. A diferencia de en la Edad Media, los obispos ya no bailan con el clero en sus catedrales el domingo de Pascua. Esta índole festiva fue el comienzo de la predicación de Jesús, cuando convirtió el agua en vino. Su alegría era su autoridad, incluso cuando escandalizaba a la gente por comer con pecadores. También él es nuestra autoridad primera y fundamental.

No sorprende que los primeros dominicos fueran conocidos por su alegría y que su metáfora principal para referirse al evangelio fuera «el vino nuevo que te embriaga». Santa Catalina de Siena escribió lo siguiente a Fray Bartolomeo: «Compórtate como alguien que bebe mucho y que llega a embriagarse y a perderse hasta el punto de que no llega a verse»⁷. Y en otra carta: «Comportémonos como el borracho que no piensa en sí mismo, sino solamente en el vino que ha bebido y en el que aún le queda por beber»⁸. Parece que la alegría que los frailes sentían gracias al vino no era siempre una metáfora.

La alegría cristiana puede resultar opresiva si es una jovialidad forzada. Nada puede ser más deprimente que alguien te diga: «Sé feliz porque Jesús te ama». De hecho, en una investigación realizada

⁷ Carta 208, en P. Misciattelli (ed.), *Lettere di santa Caterina da Siena*, vol. III, Florencia 1940, p. 212; citado por Paul Murray en *A Drink called Happiness: The New Wine of Dominican Spirituality*, Londres 2005, p. 159.

⁸ Carta 29, p. 108; Murray, o. c., p. 157.

para la Iglesia de Inglaterra se decía que muchos jóvenes se sienten obligados a ser felices, experimentando así los momentos de tristeza como un fracaso o un signo de su incompetencia. «La tristeza no se reconoce fácilmente en el rostro de la felicidad que “puede conseguirse”. Por esta razón, la tristeza puede ser una causa importante de vergüenza y de soledad que los jóvenes tratan de ocultar»⁹. Es una de las razones de la epidemia de suicidios que encontramos por todo el mundo.

Pero, en los evangelios, el antónimo de la alegría no es la tristeza. En las bienaventuranzas se nos dice: «dichosos los que están tristes, porque serán consolados» (Mateo 5,4). El antónimo de la alegría es la dureza de corazón, que nos aísla de la alegría o del sufrimiento de los demás. Pedimos que se nos quite el corazón de piedra y que se nos dé un corazón de carne. La tristeza entenece el corazón, ahuecando el espacio necesario para la alegría. Por esta razón, los santos más alegres, Domingo y Francisco, eran también los más tristes. En caso contrario, toda felicidad que podamos conseguir es una huida egoísta de nuestra carne y sangre.

Según los evangelios sinópticos, la última cena fue un banquete pascual, la celebración conmemorativa de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto. Se ha comentado que Judas traicionó a Jesús porque estaba desilusionado. No parecía que Jesús realizara la liberación prometida de la opresión romana, y Judas se sintió traicionado. Pero las últimas palabras que Jesús dijo a Judas fueron las siguientes: «Amigo, ¿por qué estás aquí?». Tal vez sean estas palabras el ofrecimiento de una libertad más profunda, incluso de nuestros fracasos más enormes.

El estudio sobre los valores en Europa que se publica cada diez años muestra, por lo general, que la libertad es el valor más apreciado de la sociedad occidental, y, sin embargo, muchas personas se sienten atrapadas por la pobreza, por la herencia genética, por la educación, por los sistemas políticos, que les hacen sentirse impotentes, o por fracasos personales. Incluso el denominado «Mundo

⁹ Sara Savage, Sylvia Collins-Mayo, Bob May y Graham Cray, *Making Sense of Generation Y: The World view of 15 – 25 years-olds*, Londres 2006, p. 48.

Libre» está caracterizado por un sentimiento generalizado de victimización. Y la libertad de la que estamos sedientos se entiende, con frecuencia, exiguamente como libertad de consumo, la falsa libertad de elegir entre productos casi idénticos. Por tanto, el cristianismo debería encarnar la libertad inmensamente atractiva de Cristo, pues esta es la que realmente anhela.

La libertad de Jesús irrumpía en su espontaneidad. En el evangelio de Marcos encontramos asociada con Jesús la palabra *euthus*, «inmediatamente». Jesús actúa sin vacilar. Espontáneamente no significa hacer lo que primero te viene a la cabeza. Actúa desde el centro de su ser. Sus acciones surgen de su identidad. Como ocurre con alegría, se trata de una libertad paradójica que incluye lo que parece ser su opuesto. Es libre porque hace espontáneamente la voluntad de su Padre. Es la libertad profunda para hacer lo que *debe* hacer. «Y empecé a enseñarles que el Hijo del hombre debía padecer mucho, que sería rechazado por los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la Ley; que lo matarían, y a los tres días resucitaría» (Marcos 8,31). En definitiva, se trata de la libertad para aceptar su destino.

Cornelius Ernst (O.P.) escribió lo siguiente: «Lo que tenemos sobre todo que entender, primero en Jesús y después en nosotros, es que el destino que Dios tiene para el ser humano implica un paso, una subida, una entrada en lo más profundo de la finalidad de Dios, y, así, su cumplimiento. Solo se aprecia adecuadamente la libertad humana en esta dimensión de destino, en la que verdaderamente se realiza. A lo largo de nuestra vida cotidiana se nos hacen opciones para que ejerzamos nuestra libertad, pero el sentido fundamental de estas solo puede valorarse cuando se evalúan según los criterios de nuestro destino definitivo. En efecto, las opciones esenciales son aquellas en las que nuestro destino adquiere un nuevo sentido precisamente gracias a la opción, pues nuestro destino no es un fátum que se nos impone por un poder extraño e inescrutable. El destino es la llamada y la invitación que nos hace el Dios de amor, al que deberíamos responder con un consentimiento amoroso y creativo»¹⁰.

¹⁰ *The Theology of Grace*, Dublín 1974, p. 81.

A menos que nos veamos tocados por esta misma libertad, nuestras palabras carecerán del contexto necesario para que tengan sentido. Pero la Iglesia es considerada, por lo general, como un lugar de temor huraño, que impone límites estrictos, y, en esta perspectiva, nuestra moral es vista como algo impuesto, como el sometimiento a un control exterior, en lugar de verse como algo que nos libera para ser nosotros mismos en Cristo, disfrutando de la libertad de los hijos de Dios. Al principio, cuando Pedro es liberado de la cárcel por un ángel (Hechos 12), piensa que es una ilusión. También a nosotros se nos han quitado los grilletes de nuestras muñecas, pero ¿nos lo creemos? De no ser así, ¿por qué deberíamos esperar que lo hagan quienes nos escuchan?

La valentía es una virtud que se respeta universalmente y la cobardía, en palabras de C. S. Lewis, en su novela *Cartas del diablo*, «es horrible de prever, horrible de sentir y horrible de recordar»¹¹. Cabe la posibilidad de pensar que la Roma pagana se convirtió por la valentía de los mártires. El modo en que afrontaban la muerte era el contexto necesario para que sus palabras sobre el reinado de Cristo o la resurrección tuvieran un significado. El lugar central que los mártires tenían en la Iglesia antigua puede parecernos algo malsano y contrario a la vida, pero, como dijo G. K. Chesterton, esa «valentía es casi un contrasentido. Significa un deseo intenso por vivir que toma la forma de una disposición a morir»¹². Huir del martirio habría sido una negación de su esperanza, la extinción de su alegría y la renuncia a su libertad. En el modo como afrontaron la muerte expresaron visiblemente lo que significa estar plenamente vivo.

Para Aristóteles el ejemplo principal de valentía se encuentra en el soldado intrépido. Para Tomás de Aquino, la valentía se muestra, sobre todo, en el aguante, incluso con alegría¹³. Esta es la valentía que necesitamos hoy día. La Iglesia está avergonzada por el descubrimiento de los abusos sexuales cometidos por sacerdotes y religiosos; los obispos han estado encubriendo vergonzosamente este escándalo; en Occidente muchas personas están renunciando a su

¹¹ *Screwtape Letters*, Londres 1942, p. 148 (trad. esp. Madrid 2010).

¹² *Orthodoxy*, Londres 1996, p. 134 (trad. esp. *Ortodoxia*, Barcelona 2005).

¹³ *STh* II II 136 4 ad 2.

bautismo; las congregaciones religiosas experimentan una caída brusca de vocaciones y la Iglesia parece estar tambaleándose. Aún no hay ningún signo que nos indique que ha pasado esta crisis. Puede que dure años. Necesitamos la valentía cristiana para aferrarnos a Cristo, para esperarlo. El cardenal Newman decía que «el cristiano es aquel que espera a Cristo»¹⁴. Esta espera no consiste en una pasividad inútil. El ritmo del año litúrgico nos enseña a esperar activamente, a desplegar todos nuestros sentidos para encontrar la presencia de Cristo entre nosotros y para pregonar un poco la victoria definitiva.

La valentía, como la cobardía, es contagiosa. Compartimos lo que hemos elegido. Nelson Mandela y sus amigos de la cárcel en Robben Island mantuvieron su valentía viva dejándose mensajes ocultos unos a otros bajo los bordes de los retretes o escondiéndolos entre los matorrales. La palabra *confianza* viene de *confidens*, es decir, de creer unos en otros. En efecto, necesitamos la valentía para mirar con ojos imperturbables los fallos de la Iglesia, pero también nos apoyamos unos a otros al compartir la buena noticia de los otros miembros del cuerpo de Cristo que sufren la persecución por su fe actualmente, y que, voluntariamente, comparten la vida de los más pobres de entre los pobres, dando testimonio de su esperanza en los lugares más tenebrosos. A menudo, no aparecen en la prensa. Nos apoyamos unos a otros para ser valientes, no por un ciego optimismo, sino porque compartimos los signos de la esperanza.

La valentía exige también que aceptemos que somos seres mortales vulnerables. Todos seremos heridos de vez en cuando y es totalmente seguro que moriremos. Vivimos en cuerpos inhabitados por el alma. Por eso, nuestra fe cristiana exige la encarnación. Los paganos de Roma no solo estaban sorprendidos por el martirio de los cristianos, sino también por el cuidado que prestaban a los cuerpos de los enfermos de cualquier religión. El cuerpo ocupa un lugar central en la mayoría de nuestras grandes doctrinas: la creación, la encarnación, la resurrección, la humanidad y la divinidad de Cristo, la presencia real de Cristo en la eucaristía. Casi todos los sacramen-

¹⁴ *Parochial and Plain Sermons*, III, 25, Londres 1885, pp. 367ss (trad. esp. *Sermones parroquiales*, Madrid 2008).

tos están dedicados a santificar los momentos clave de nuestra vida corporal: el nacimiento y la muerte, la comida y la bebida, la enfermedad y la sexualidad. Nuestra redención se forja en nuestra vida corporal. En la película *Billy Eliot*, la historia de un joven de clase trabajadora que quiere ser bailarín, se le pregunta al protagonista qué siente cuando baila, a lo que él responde: «Como electricidad». La gracia electrifica nuestros cuerpos. Así que oremos con nuestros cuerpos: de pie o sentados, inclinándonos o arrodillándonos, bailando o participando en una procesión. Etty Hillesum, una judía holandesa, murió en Auschwitz en 1943. Parte del viaje de su vida lo dedicó a aprender a arrodillarse: «A veces me latía por todo el cuerpo un deseo de arrodillarme, o, más bien, era como si mi cuerpo hubiera sido concebido y hecho para arrodillarse»¹⁵. Los nueve modos de orar de santo Domingo estaban, todos ellos, relacionados con los gestos corporales, que encajaban perfectamente con aquel cuya misión era combatir las creencias de los albigenses que negaban el valor del cuerpo.

El dualismo ha sido la tentación con la que el cristianismo ha tenido que luchar desde el comienzo, y que aún persiste. La trivialización contemporánea de la sexualidad se enraíza en una especie de desprecio del cuerpo. Aunque, en contra de la opinión pública, las cuestiones de ética sexual no constituyen la preocupación principal de la vida moral cristiana, una visión del significado de nuestra sexualidad revela de qué modo amamos y apreciamos nuestros cuerpos. Yo creo que lo esencial de la ética cristiana se enraíza en aquel gesto esperanzador de Jesús: «Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros». La ética sexual correcta es la que hace realidad la generosidad, la vulnerabilidad y la fidelidad de la donación que Jesús hace de sí mismo.

Una sociedad que tiene miedo a aceptar nuestra corporeidad también huirá de la muerte. Saul Bellow dijo que «el desconocimiento de la muerte nos está destruyendo»¹⁶. Es el respaldo oscuro

¹⁵ *An Interrupted Life. The Diaries of Etty Hillesum 1941-1943*, trad. de A. J. Pomerans, Londres 1996, p. 129 (trad. esp. *Una vida conmovida: diario, 1941-1943*, Rubí 2007).

¹⁶ Gloria Cronin y Ben Siegel (eds.), *Conversation with Saul Bellow*, p. 278.

que un espejo necesita antes de que podamos vernos claramente en él. La valentía no implica la carencia de miedos, sino no ser prisionero de los propios miedos. Cuando el duque de Norfolk le dijo a santo Tomás Moro que debía tener cuidado, «pues Lord Moro, la ira del príncipe es la muerte», el santo replicó: «¿Eso es todo, Lord? Entonces, de buena fe, señor mío, no hay más diferencia entre su excelencia y un servidor, solo que yo moriré hoy y usted mañana»¹⁷.

Así que, en efecto, ser cristiano debería producir un efecto significativo. Nuestras palabras no tendrán sentido alguno si no se encarnan en modos específicos de vida. Tenemos una esperanza extraña, que se revela precisamente cuando parece que no hay futuro, una alegría suficientemente grande para dar cabida a la tristeza y una libertad que alcanza su cima en la donación de nuestra vida. Esto nos exige la valentía, que implica que amamos tanto la vida que estamos dispuestos a morir, y el aprecio a nuestra existencia corporal. A menos que la gente se encuentre con esta fe viva, esperanzadora y libre, todos nuestros intentos de evangelización serán una pérdida de tiempo. Nuestras palabras estarían vacías.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁷ *Ibid.*, p. 227.

«TEN PASIÓN POR LA UNIDAD
DEL CUERPO DE CRISTO»¹

El camino de comunión
que se sigue en Taizé

El Cristo de comunión

Si se hubiese preguntado al hermano Roger cuál es el centro focal de la fe cristiana, es posible que hubiese hecho referencia a su madre: ella decía que las palabras de san Juan «Dios es amor»² le eran suficientes. También para él, el corazón del evangelio estaba allí. La visión de Dios como juez severo había hecho estragos en la conciencia de muchos. Él dijo lo contrario al afirmar: Dios no puede más que amar.

Solía decir a los jóvenes reunidos en Taizé: «Si Cristo no hubiese resucitado, nosotros no estaríamos aquí». La resurrección está en el centro de la fe, es el signo de que Dios ama sin límites. Ella reunió a los discípulos que el viernes santo se habían dispersado y es la que sigue reuniendo a los cristianos: su primer fruto es la nueva comunión nacida de su misterio.

* El Hermano ALOIS DE TAIZÉ nació en Alemania el 11 de junio de 1954. Sus padres procedían de lo que entonces se llamaba Checoslovaquia. Ingresó en la comunidad de Taizé en 1974. Ha dedicado mucho tiempo a la escucha y al acompañamiento de los jóvenes. Elegido como sucesor por el hermano Roger, se convirtió en el prior de la comunidad tras su muerte el 16 de agosto de 2005.

Dirección: Br. Alois, Comunità di Taizé, 71250 Taizé (Francia). Correo electrónico: community@taize.fr

¹ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Herder, Barcelona 1968, pp. 16-17.

² 1 Juan 4,16.

El *unum necessarium* por el cual todo se sostiene y sin el cual todo se desploma es Cristo, el Resucitado, presente en medio de nosotros: Cristo Resucitado que tiene un vínculo personal de amor con nosotros y que nos reúne. El hermano Roger lo llamaba «el Cristo de la comunión».

Así pues, quisiera mostrar cómo la comunidad de Taizé ha sido llevada a vivir «la pasión por la unidad del cuerpo de Cristo». Más allá de nuestra comunidad, ¿puede esta experiencia ayudar a otros a avanzar hacia la reconciliación?

La comunión recibida como un don

En su último libro, aparecido unas semanas antes de su muerte, el hermano Roger escribió: «Cristo es comunión... No ha venido a la tierra para crear una religión más, sino para ofrecer a todos una comunión en Dios... “Comunión” es uno de los nombres más bellos de la Iglesia»³.

A modo de epígrafe sobre la vida del hermano Roger y de nuestra comunidad se encuentran las palabras de Cristo: «Te pido que todos sean uno. Padre, lo mismo que tú estás en mí y yo en ti, que también ellos estén unidos a nosotros; de ese modo, el mundo podrá creer que tú me has enviado»⁴.

Las palabras «que todos sean uno» son interpretadas a menudo como una exigencia que hay que poner en práctica. Pero ellas expresan antes que nada el don que Cristo hace a la humanidad: él nos lleva en sí, nos hace entrar con él en la comunión de la Santí-

³ *Pressens-tu un bonheur?*, pp. 107 y 111 (trad. esp. *¿Presientes una felicidad?*, PPC, Madrid 2007). Antes que él lo había dicho ya Dietrich Bonhoeffer en 1928: «Cristo no es aquel que trae una nueva religión, sino aquel que trae a Dios» (DBW 10, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, ed. Reinhart Staats y Hans Christoph von Hase, Chr. Kaiser Verlagshaus, Múnich 1991, p. 321) y en 1944: «Jesús no invita a una nueva religión, sino a la vida» (DBW 8, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. Christian Gremmels, Eberhard Bethge y Renate Bethge, Gütersloh 1998, p. 537).

⁴ Juan 17,21.

sima Trinidad, nos hace «partícipes de la naturaleza divina»⁵. No solamente ora para que todos sean uno, sino para que sean uno «en nosotros». Podemos estar infinitamente agradecidos a la teología ortodoxa por poner de relieve esto mismo de manera tan profunda.

Pide que «todos» sean uno: este don no está reservado a algunos, sino que se ofrece a todos aquellos que llevan el nombre de Cristo, y está destinado a todos los seres humanos.

La redención contiene el don de la unidad: unidad del hombre con Dios, unidad interior como curación de cada persona, unidad de toda la familia humana y de toda la creación. No podemos recibir la unidad con Dios sin recibir la unidad entre los hombres. La razón de ser de la Iglesia es ser el signo visible, el sacramento de esa unidad. «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»⁶.

El ecumenismo y la comunión en Dios

Si la comunión es un don de Dios, el ecumenismo no puede ser simplemente un esfuerzo humano por armonizar diferentes tradiciones. Él nos debe situar en la verdad de la redención de Cristo, que oró diciendo: «Padre, yo deseo que todos estos que tú me has dado puedan estar conmigo donde esté yo»⁷. El apóstol Pablo decía: «Nuestra vida está escondida con Cristo en Dios»⁸.

El primer esfuerzo ecuménico es procurar vivir la comunión con Dios en Cristo por el Espíritu Santo⁹. Es verdad que las Iglesias y

⁵ 2 Pedro 1,4.

⁶ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 1. Esta visión de la redención como don de la unidad está fundada en la Escritura, en los escritos joánicos como también en los de san Pablo, especialmente en la Carta a los Efesios. Ireneo de Lyon ha desarrollado hermosamente este pensamiento.

⁷ Juan 17,24.

⁸ Colosenses 3,3.

⁹ Maurice Zundel ha explicado de manera admirable que «es en la unión mística con Cristo donde el ecumenismo puede alcanzar su fin», y que, de lo

comunidades eclesiales muestran a veces caminos diferentes para realizar esta comunión. Sin embargo, cuanto más profunda es la pertenencia de cada uno a Cristo, más se nos da una mirada acertada sobre los otros: se los ve como hermanas y hermanos¹⁰. Y hay que ir más lejos aún: reconocer en los otros a hermanas y hermanos es el signo de una auténtica pertenencia a Cristo.

Esto supone una purificación de nuestra manera de creer, una «conversión» siempre renovada en una *Ecclesia semper reformanda*.

Uno de los documentos del Grupo de Dombes ha aportado una base sólida para esta visión llamando a dar prioridad a la identidad bautismal respecto de la identidad confesional. Este documento distingue, por orden de prioridad decreciente, la identidad cristiana (bautismal), eclesial y confesional. El confesionalismo ha «invertido el orden de las prioridades»: hoy en día «la identidad cristiana se reduce a identidad eclesial y esta a su vez a la identidad confesional». Así, la identidad confesional ha sido puesta en primer lugar. El documento llama a las Iglesias a entrar en un «dinamismo de conversión»¹¹.

La reconciliación, un intercambio de dones

A lo largo de los siglos los cristianos terminaron por habituarse a estar divididos, como si esto fuese normal¹². Para preparar una

contrario, «el ecumenismo no es más que palabrería» (1974, en: Marc Donzé, *L'humble présence. Inédits de Maurice Zundel*, tomo I, Tricornet, Ginebra 1985, p. 103).

¹⁰ Doroteo de Gaza describió en el siglo VI esta realidad por medio de una imagen: si Dios está en el centro de un círculo, cuanto más se acercan los rayos al centro, más se acercan también unos a otros (*Œuvres Spirituelles [Sources Chrétiennes 92]* Cerf, París 1963, pp. 285-287).

¹¹ Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises*, Centurion, París 1991, pp. 11-12.

¹² «Una aceptación fácil de la división es una amenaza tan grande a la integridad de nuestras Iglesias como la división misma» (*In One Body through the Cross: The Princeton Proposal for Christian Unity*, ed. Carl E. Braaten-Robert W. Jenson, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2003, n. 10).

reconciliación, el hermano Roger nos ha enseñado a los hermanos a valorar lo mejor de las diferentes tradiciones. Entonces se puede dar un intercambio de dones: compartir con los otros lo que hemos recibido de Dios y ver también los dones que Dios ha depositado en los otros¹³. Sin reunir de ese modo los dones del Espíritu Santo ¿cómo podrían los cristianos ser testigos de la unidad y de la paz en la familia humana?

Se ha iniciado un intercambio de dones, una estima mutua se ha profundizado. Muchos han comprendido que ciertos aspectos del misterio de la fe son mejor valorados por otra tradición que por la propia. ¿Cómo ir más lejos en el compartir esos tesoros? Y ¿cuáles son esos tesoros?

Los cristianos de Oriente han puesto el acento en la resurrección de Cristo que ya transfigura el mundo. ¿No es gracias a ello que muchos de ellos han sabido atravesar décadas de sufrimiento en los siglos pasados? Oriente ha conservado la enseñanza de los padres de la Iglesia con una gran fidelidad. El monacato que él ha dado a Occidente ha inspirado en toda la Iglesia un camino de contemplación. ¿Podrían los cristianos de Occidente abrirse más a estos tesoros?

Los cristianos de la Reforma han subrayado ciertas realidades del Evangelio: Dios ofrece su amor de forma gratuita; por su palabra él sale al encuentro de quien la escucha y la pone en práctica; la simple confianza de la fe lleva a la libertad de los hijos de Dios, a la inmediatez de una vida con Dios en el presente; cantar juntos interioriza la palabra de Dios. Estos valores a los que están apegados los cristianos de la Reforma, ¿no son esenciales para todos?

La Iglesia católica ha conservado de forma visible a través de la historia la universalidad de la comunión en Cristo. Ella ha buscado sin cesar un equilibrio entre la Iglesia local y la Iglesia universal. Una no puede existir sin la otra. Un ministerio de comunión a todos los niveles ha ayudado a mantener una unanimidad en la fe. ¿No podrían todos los bautizados ir más lejos en una comprensión progresiva de ese ministerio?

¹³ Un intercambio de dones: esta expresión fue utilizada muchas veces por Juan Pablo II.

El camino del hermano Roger

¿Es el hecho de que el hermano Roger fuese consecuente hasta el final con esta visión de la Iglesia que reúne a todos los bautizados, la razón por la que ha sido reconocido por diferentes responsables de Iglesias como un hermano que comparte la comunión en Cristo? «Que su testimonio de un ecumenismo de la santidad nos inspire en nuestro camino hacia la unidad», escribía el papa Benedicto XVI cinco años después de su muerte. El patriarca Bartolomé de Constantinopla agregaba: «Esta búsqueda de la unidad, en la alegría, la humildad, el amor y la verdad, tanto en la relación con el otro, “sacramento del hermano”, como en la relación con Dios, “sacramento del altar”, resume la esencia del camino de Taizé». «Conjugar la fidelidad a la enseñanza de los santos padres con una actualización creativa en el ministerio misionero entre los jóvenes de hoy caracteriza el camino del hermano Roger como el de la comunidad por él fundada», comentaba el patriarca Kiril de Moscú. Y el secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, Olav Fykse Tveit, recordaba que lo realizado por el hermano Roger «ha inspirado a las Iglesias del mundo entero»¹⁴.

El hermano Roger vivía en Cristo. ¿Es esto lo que le ha dado el poder discernir la presencia de Cristo en los otros? No se dejó detener por las discrepancias entre diferentes tendencias. Por ejemplo, en el concilio Vaticano, en el que estuvo presente como observador, muchos se admiraban de que hubiese podido establecer lazos fraternales tanto con el cardenal Ottaviani como con Dom Hélder Câmara. Él descubría a Cristo en los bautizados de todas las confesiones. Veía incluso como «portadores de Cristo» a mujeres y hombres que, sin profesar una fe explícita, eran testigos de caridad y de paz: algunos de ellos, escribía, «nos llevan la delantera en el Reino»¹⁵.

A lo largo de su caminar no temió nunca perder su identidad. Veía la identidad de un cristiano ante todo en la comunión con Cristo desplegada en la comunión entre todos los que están en

¹⁴ El texto completo de estos mensajes se encuentra en el sitio de Taizé: www.taize.fr.

¹⁵ Cita de Mateo 21,31 en *Dynamique du provisoire*, Les Presses de Taizé, Taizé 1965, p. 55.

Cristo. Él vivió un proceso que no tiene precedentes desde la Reforma y llegó a decir: «He encontrado mi propia identidad de cristiano reconciliando en mí mismo la fe de mis orígenes con el misterio de la fe católica, sin ruptura de comunión con nadie». A veces podía agregar: «... y con la fe ortodoxa». Tan cerca se sentía de las Iglesias ortodoxas.

Entrar en una comunión con los otros sin ruptura con sus orígenes: como este itinerario era totalmente nuevo, era fácil que se lo malinterpretara y que no se viera su alcance.

La comunidad, parábola de comunión

Siendo muy joven, el hermano Roger tuvo la intuición de que una vida de comunidad vivida por hombres que buscaran siempre reconciliarse podía convertirse en signo: es la vocación primera de Taizé, constituir lo que él llamó «una parábola de comunión».

Pero la vida monástica había desaparecido de las Iglesias de la Reforma. Entonces, sin renegar de sus orígenes, creó una comunidad que hundía sus raíces en la Iglesia indivisa, más allá del protestantismo, y que, por su misma existencia, se vinculaba de manera indisoluble a la tradición católica y ortodoxa.

Estaba convencido de que una comunidad tal podía dar una visibilidad a la unidad del cuerpo de Cristo, que no está ante nosotros solamente como una meta, sino que ya se da en Dios. La Iglesia está dividida, pero en su hondura es indivisa. En el corazón de Dios, es una. Así pues, nuestra tarea es crear lugares donde esa unidad pueda emerger y hacerse manifiesta.

En un libro sobre nuestra comunidad, el teólogo ortodoxo Olivier Clément ha escrito algunas líneas que nos han ayudado a nosotros mismos a comprender mejor nuestra vida: «Hay una sola Iglesia, secreto basamento de todas, y, por tanto, la unidad no es algo que haya que construir, sino descubrir: resurgimiento de la Iglesia indivisa que, a pesar de tantas crispaciones con la identidad, es sin duda el fenómeno decisivo de nuestro tiempo». Clément aplica después este pensamiento a nuestra comunidad: «La parábola de Taizé

consiste en recordar que la Iglesia desgarrada sigue siendo la Iglesia una. Los hombres crucifican el cuerpo de Cristo intentando desgarrarlo, pero no pueden desgarrarlo: en la hondura, la Iglesia es una»¹⁶.

El hermano Roger respiraba de tal modo en la Iglesia indivisa que, nacido en una Iglesia de la Reforma, quería que la comunidad que había creado anticipara la comunión con la Iglesia católica y con las Iglesias ortodoxas.

Nuestra comunidad ha buscado desde muy temprano expresar una comunión con la Iglesia ortodoxa. En 1965 el patriarca Atenágoras envió monjes a Taizé para que compartieran durante varios años la vida monástica con nosotros. Lazos de amistad, de confianza con las Iglesias ortodoxas se han profundizado hasta el día de hoy.

Dentro mismo de nuestra comunidad, como está compuesta de hermanos católicos y protestantes, era acuciante la pregunta: ¿cómo superar el obstáculo de la separación entre esas dos tradiciones?

Para el hermano Roger en su vida personal, entrar progresivamente en una comunión plena con la Iglesia católica se concretizó en dos puntos: recibir la eucaristía y reconocer la necesidad de un ministerio de unidad ejercido por el obispo de Roma. Él no veía en ello la expresión de un «ecumenismo del retorno», porque, según él, a partir de Juan XXIII y del concilio Vaticano II, la Iglesia católica había acogido las grandes demandas de la Reforma: la prioridad de la gracia de Dios, la libertad de conciencia, la fe centrada en Cristo, el lugar dado a la Biblia. Y le hubiese gustado enterarse, en 2008, de que el sínodo de los obispos en Roma, dedicado a la palabra de Dios, recordó que dos realidades unen ya a todos los cristianos: el bautismo y la palabra de Dios.

El camino del hermano Roger es delicado, exigente, y no hemos terminado aún de explorarlo: en su seguimiento queríamos anticipar la reconciliación a través de nuestras vidas, vivir ya reconciliados, y esta experiencia prepara por cierto un avance teológico. ¿No

¹⁶ *Taizé, un sens à la vie*, Bayard, París 1997, pp. 14 y 44 (trad. esp. *Taizé: un sentido a la vida*, Narcea, Madrid 2000).

ha precedido siempre en la historia de la Iglesia la fe vivida a la expresión teológica? Nuestra comunidad ha dado de este modo dos pasos:

– Desde 1973, con el acuerdo y el aliento del obispo de Autun, diócesis donde se encuentra Taizé, todos recibimos la comunión de la Iglesia católica. Era la única posibilidad que se nos daba de comulgar juntos. La búsqueda de la teología ecuménica, en especial la de nuestro hermano Max sobre el sentido del memorial, nos ha permitido adquirir una misma comprensión de la eucaristía.

– Varios años antes, durante el consejo anual de 1969, los hermanos habían constatado que la simple presencia de hermanos católicos en la comunidad los llevaba «a vivir cada vez más una anticipación de la unidad manteniéndonos en comunión con aquel que tiene el ministerio de siervo de los siervos de Dios»¹⁷. El hermano Roger hablaba en aquella época a menudo del papel del pastor universal con vistas a la unidad de los cristianos y citaba a veces el llamamiento del joven Lutero invitando a aquellos que se habían separado de la Iglesia romana a «acudir, no a huir, para llorar, exhortar, persuadir y poner todo en movimiento»¹⁸. Nuestra comunidad había adquirido la certeza de que la reconciliación de los no católicos con la Iglesia de Roma no se realizaría poniéndole condiciones indefinidamente, sino ayudándola desde el interior a evolucionar. El siglo xx ha mostrado cómo el ministerio petrino era capaz de modificarse. Juan Pablo II llamó él mismo a los no católicos a ayudarlo en esta evolución¹⁹.

Los hermanos de nuestra comunidad que provienen de una familia protestante asumieron estos dos pasos sin renegar en nada de su

¹⁷ Consejo de la comunidad, *La unanimidad de nuestra fe*, septiembre de 1969.

¹⁸ «(...) auch wenn du am äussersten Ende des Meeres wärest, herbeieilen, weinen, zu bewegen, zu überführen suchen, ja alles tun»[«aun cuando estuvieses en el confin más lejano del mar, acudir presuroso, llorar, para procurar mover, persuadir, más aún, hacerlo todo»] (*D. Martin-Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*; Weimar 1883ss; WA II, p. 605), citado por el hermano Roger en *Dynamique du provisoire*, Les Presses de Taizé, Taizé 1965, p. 84.

¹⁹ Juan Pablo II, encíclica *Ut unum sint*, 1995, nn. 95 y 96.

origen sino como una ampliación de su fe. Los hermanos que provienen de una familia católica hallan un enriquecimiento en abrirse en la línea del Vaticano II a los cuestionamientos y a los dones de las Iglesias de la Reforma. Esto se nos ha hecho muy natural. Si estos pasos implican a veces limitaciones y renunciaciones –¿puede haber reconciliación sin renunciaciones?–, la ampliación de una vida de comunión es incomparablemente más importante.

Un período transitorio hacia la reconciliación

Semana tras semana acogemos en Taizé a jóvenes de todos los países de Europa y también de otros continentes, con toda su diversidad. La oración realizada tres veces al día nos pone juntos en presencia de Cristo y, en la oración común, el Espíritu Santo ya nos une. La enseñanza bíblica que se da diariamente a los jóvenes permite ir a la fuente común a todos. Y reflexionamos con ellos sobre la manera de continuar esta búsqueda en su vida cotidiana²⁰.

Intentamos ayudar a los jóvenes a presentir a «la única Iglesia de Cristo»²¹ en su visibilidad respetando las tradiciones de las diferentes Iglesias, lo que implica forzosamente una tensión²². Constatamos que los numerosos jóvenes, después de haber estado en Taizé, se comprometen de forma más activa en su Iglesia de

²⁰ Estos jóvenes crecen en una sociedad fragmentada, que no ofrece referencias sólidas. Una vez que regresan a sus casas, se ven confrontados con opciones de vida a menudo difíciles. También en el ámbito ético las divisiones entre cristianos no ayudan a los jóvenes a encontrar cómo concretizar el evangelio en su existencia personal. Respecto de este ámbito delicado, más que definir posiciones que demasiado pronto se ven contrastadas y que se alejan unas de otras, ¿no podrían los cristianos tomarse más tiempo para dialogar y favorecer un caminar en común?

²¹ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 8.

²² Con relación a la eucaristía, procuramos que los jóvenes tengan la posibilidad de comulgar en su propia tradición. La misa católica se celebra todos los días. La liturgia ortodoxa tiene lugar cuando hay participantes ortodoxos que han venido con sacerdotes. Cuando hay grupos anglicanos, luteranos o presbiterianos, son invitados a celebrar una eucaristía según su propia tradición.

origen, habiendo adquirido un sentido más agudo de la Iglesia universal²³.

No pretendemos haber encontrado la solución. Nuestras maneras de actuar son imperfectas. Sabemos que nuestra situación es provisional en la espera de la unidad plenamente realizada. La visibilidad de la unidad que procuramos vivir no resuelve todas las preguntas. Pero intentamos entrar en una dinámica de la reconciliación. Quiéramos que esa dinámica arrastrase a cristianos alejados a aprender a pertenecer unos a otros, a purificar sus respectivas tradiciones, a distinguir entre la Tradición y las tradiciones que no son más que costumbres, y a avanzar en un ecumenismo que no se contenta con mantener a los cristianos en sus vías paralelas. Así podría abrirse un *período transitorio hacia la reconciliación*.

Eucaristía y servicio

La comunión ofrecida por Cristo hace de sus discípulos hombres abiertos a la universalidad. Ella estimula a ir hacia los otros, a estar atentos a los más débiles, a aquellos que son más pobres que nosotros y también a los buscadores de Dios que pertenecen a otra religión o a aquellos que no tienen referencia alguna a Dios. En muchos lugares, los cristianos de diversas confesiones viven esta apertura juntos.

Es un hecho feliz que la liturgia del jueves santo nos invite a conmemorar al mismo tiempo la institución de la eucaristía y el lavatorio de los pies. Un estrecho vínculo une esos dos gestos. A través de ellos, tal vez mejor que de palabras, Jesús muestra lo que está en el centro del evangelio: «... habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo»²⁴. La celebración de la

²³ Durante su visita a Taizé en 1986, el papa Juan Pablo II hizo alusión a ello cuando nos dijo: «Queriendo ser vosotros mismos una “parábola de comunión”, ayudaréis a todos los que encontréis a ser fieles a su pertenencia eclesial, que es el fruto de su educación y de su elección en conciencia, pero también a entrar cada vez más profundamente en el misterio de comunión que es la Iglesia en el designio de Dios».

²⁴ Juan 13,1.

eucaristía invita al lavatorio de los pies: ir como Jesús hasta el extremo del servicio de los otros, amar como él amó.

El hermano Roger repetía a menudo: «Dios está unido a cada ser humano, sin excepción». Tenía en su corazón a todos los hombres, de todas las naciones, en particular a los más pobres, a los jóvenes, a los niños. Esta visión de una comunión universal nos ha llevado a crear fraternidades de algunos hermanos que comparten la vida de los más necesitados en África, en Asia, en Latinoamérica, y que procuran establecer también lazos entre culturas y pueblos.

Estos hermanos están desprovistos de medios para modificar las innumerables situaciones de desamparo. Pero, para algunos de ellos, permanecer cada día frente a la eucaristía es como una fuente de vida que les permite, por su simple presencia, «lavar los pies» de la gente de su barrio. Y poco a poco nacen pequeñas iniciativas de solidaridad. No son más que signos, pero pueden abrir un camino a Cristo que transfigura la humanidad y despejar, en el corazón del mundo, un horizonte de esperanza.

* * *

Como Cristo ha venido «para conseguir la unión de todos los hijos de Dios que estaban dispersos»²⁵, lo *unum necessarium* a nuestros ojos es ser uno en él. Cristo es el Buen Pastor de todos. Él es también la Puerta hacia el Padre y hacia los otros. ¿Entraremos por esa puerta en la morada del Padre para reencontrarnos todos? Una nueva dinámica impulsaría a nuestras Iglesias, llenas de la alegría de Cristo y de la confianza de que el Espíritu Santo nos mostrará el futuro paso a paso.

(Traducido del francés por Roberto H. Bernet)

²⁵ Juan 11,52.

SER CRISTIANO
EN UNA SOCIEDAD SIN RELIGIÓN

Francia posee una forma de laicidad particular, que no solo está caracterizada por una separación entre el Estado y la Iglesia (a partir de 1905), sino también por la opción de relegar las religiones al ámbito de lo privado¹. La neutralidad del espacio público significa, en este modelo, la ausencia de toda función atribuida a las religiones². Esta opción se explica

* ÉLISABETH PARMENTIER es una pastora luterana y profesora de Teología Práctica. Sus áreas de investigación son el ecumenismo, el feminismo, la homilética y la hermenéutica bíblica.

Ha publicado varios libros; entre ellos destacamos *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX^e siècle*, Mame-Desclée, coll. Jésus et Jésus-Christ 96, 2009; (dir.), *La théologie pratique. Analyses et perspectives*, Presses universitaires de Strasbourg, 2008; (con Michel Deneken), *Pourquoi prêcher. Plaidoyers catholique et protestant pour la prédication*, Labor et Fides, coll. Pratiques N°25, Ginebra 2010; *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Labor et Fides, Ginebra 2004; *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes*, Labor et Fides, Ginebra 1998.

Dirección: Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg, BP 90020, 9 place de l'Université, 67084 Strasbourg Cédex (Francia). Correo electrónico: parment@unistra.fr. Internet: <http://www.premiumorange.com/theologie.protestante/enseignants/parmentier.php>.

¹ Esta ley de separación entre la Iglesia y el Estado no se aplica en los tres departamentos de Moselle, el Bajo Rin y el Alto Rin (Alsacia-Moselle), que fueron territorios alemanes entre 1870 y 1918. El Concordato y los artículos orgánicos siguen en vigor en estos lugares incluso después de volver la soberanía francesa.

² Jean Baubérot, *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Labor et Fides, Ginebra 1990.

especialmente si tenemos en cuenta la historia de Francia, que está marcada por la lucha contra dos poderes: el poder de la monarquía y el poder de la Iglesia católica.

En la actualidad, la segunda religión de Francia es la no religión³. Marcado por la cultura católica, el país apenas conoce las otras iglesias cristianas: las iglesias protestantes son muy minoritarias y se encuentran muy diseminadas, con una gama de diferencias que abarcan todas las sensibilidades, desde las iglesias reformadas históricas hasta los movimientos pentecostales. Lo mismo cabe decir de las iglesias ortodoxas. El cristianismo es débil e insignificante. Si los medios de comunicación deben informar por igual a la opinión pública sobre los ritos y las prácticas de las religiones, ya no parecen interesarse por el cristianismo: todo colegial francés sabe qué es el ramadán, pero no sabe qué es la cuaresma o el adviento. El mismo lenguaje religioso se está perdiendo: la «pasión», la «resurrección», el «pecado» o la «penitencia» son conceptos que actualmente se han desplazado, como préstamos, al mundo del deporte, de la política o de la publicidad.

Se teme dar testimonio cristiano en la sociedad francesa porque puede parecer proselitismo o algo obsoleto. El éxito que en los medios de comunicación tiene el nuevo ateísmo virulento, que, sin embargo, recurre a los clásicos tópicos pasados de moda, manifiesta que el anticristianismo sigue estando latente⁴. Pero, por lo general, el eco que el cristianismo provoca en Francia se limita a la indiferencia o la incomprensión. ¿Qué «plus» aportaría el hecho de ser cristiano a una vida que puede arreglárselas perfectamente con la ayuda de su «psico» y de su entrenador, y mediante el hedonismo, el trabajo desahogado y las buenas elecciones en el ámbito amoroso?

³ Un sondeo realizado por el CSA en enero de 2007, con el título *Le Monde des Religions*, daba los siguientes resultados: 51% de católicos (frente al 67% en 1994), 3% de protestantes (un porcentaje que se mantiene estable y que resulta más elevado que la realidad), 1% de judíos (porcentaje estable), 4% de musulmanes (2% en 1994) y 31% sin religión (frente al 23% de 1994).

⁴ Como lo pone de manifiesto el éxito del *Tratado de ateología* del filósofo Michel Onfray, del que se vendieron 300.000 ejemplares en 2005.

Este artículo quiere mostrar que la aportación cristiana específica, aquella que la distingue de otras sabidurías o religiones, reside en la reconciliación, que encuentra su expresión plena al realizarse en tres formas concretas: la reconciliación con Dios, con uno mismo y con los demás. Veremos cómo estos tres aspectos responden precisamente a una búsqueda profunda que atormenta a los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Las necesidades espirituales

La necesidad humana se centra en las cosas de este mundo y de la vida cotidiana: ¿cómo gozar de una vida «de éxito»? Si la búsqueda no es religiosa, puede ser espiritual, porque no se satisface con la riqueza, la salud y el éxito, sino que aspira a encontrar una razón por la que vivir. Esta búsqueda se expresa en cuestiones tales como ¿por qué vivir?, ¿de dónde viene el cosmos y a dónde se dirige?, ¿qué me puede aportar la vida?, ¿existe un «destino» o un «fátum»?

El hombre posmoderno no ha renunciado en absoluto a la búsqueda del «misterio» de sus orígenes y de su destino, a la búsqueda de una justicia para su vida y para el mundo, ni tampoco a un compromiso creíble, que son tres necesidades fundamentales.

La búsqueda de una experiencia trascendente

La existencia de Dios, que en otro tiempo ponían en cuestión las ciencias, está actualmente menos sometida a crítica. Ante la organización maravillosa del cosmos, la idea de un Dios-energía no parece absurda. La cuestión que se plantea actualmente es la siguiente: de existir un Dios así, ¿cómo se vería afectado por las preocupaciones humanas? Un abismo enorme separa el principio creador de la afirmación judeocristiana de un Dios que «cuenta nuestros cabellos» (Mt 10,10) o que «recoge mis lágrimas en su odre» (Sal 56,9).

Por consiguiente, no puede pensarse que pueda producirse un acercamiento a Dios si no se ha tenido «experiencia» de él, con el cuerpo y los sentidos, con las emociones y el pensamiento. Algunos

esperan tener experiencias de tipo sobrenatural, como lo ponen de manifiesto el éxito de las evangelizaciones que se apoyan en los milagros, las sanaciones o los éxtasis, o, por el contrario, en el espiritismo, o, más prosaicamente, en el consumo excesivo de sexualidad o de alcohol. El regreso de las creencias supersticiosas muestra que nuestra época tan racionalista no se ha vaciado de la expectativa por lo trascendente. Pero el ser humano busca una trascendencia que esté a su servicio, unas fuerzas sobrenaturales que vengan a ayudarlo. Una prueba de este hecho se encuentra en el entusiasmo que la gente siente por obras que explican cómo entrar en relación con su ángel de la guardia o cómo utilizar los servicios especiales de las fuerzas angélicas. Un cielo sin Dios se ve ahora lleno de criaturas intermedias que se suponen que son más útiles.

En todo esto se busca una respuesta a la soledad enorme que el ser humano siente en el universo y en el cosmos: ¿quién responderá a la punzante pregunta «por qué y para qué vivir?»

La búsqueda de un sentido y de una justicia para uno mismo y para el mundo

La vida personal y sus entresijos deben tener un sentido, dar la sensación de que existe «una justicia», un sentido último que permite superar las contingencias. Más allá del egocentrismo individualista, la necesidad humana se preocupa también por luchar contra las injusticias y las desigualdades. ¿Cómo seguir viviendo con la maleta llena de sufrimientos, fracasos, dificultades de la vida diaria, a los que se añaden las catástrofes más diversas? En un mundo en el que todo se reduce a «ganarse la vida», las luchas por conseguir el mejor lugar en la sociedad destruyen el discurso cristiano centrado en el amor, el compartir y la confianza. Entre el egocentrismo, el narcisismo, la aversión hacia uno mismo y la desesperación de vivir, ¿cómo puede encontrar el individuo las palabras que lo pongan en pie? La mayoría de nuestros contemporáneos siente la necesidad de ser reconocidos, aceptados y valorados personalmente: ¿tiene mi existencia alguna importancia para alguien? Incluso respondiendo afirmativamente, ¿responderá esa palabra de reconocimiento a la

enorme soledad del ser humano que está sometido a las contingencias de su condición?

La búsqueda de un compromiso creíble por el que merezca la pena vivir

El ser humano tiene necesidad de mostrar su humanidad, de exhibir sus capacidades creadoras y de perseguir un ideal altruista. Un elevado número de personas están comprometidas en acciones humanitarias que no tienen nada que envidiar a las organizaciones cristianas. De este modo se expresa la necesidad profunda de encontrar una posible comunión entre los seres humanos, un proyecto que rebase a los individuos y por el que merezca la pena comprometerse para construir un futuro común. La necesidad de pertenecer a una «familia» de acción o de pensamiento responde a la gran soledad del individuo posmoderno.

Una triple especificidad cristiana

La tesis que defendemos en nuestro artículo es que la especificidad cristiana se encuentra en la aportación que hace a la *reconciliación*. La convicción cristiana es que la reconciliación es lo mejor que Dios quiere para el ser humano. Pero esta reconciliación se presenta de forma inesperada, en contra de todo cuanto cabría esperar. El apóstol Pablo expresa esta especificidad con las siguientes palabras: «Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo, sin tener en cuenta los pecados de los hombres, y el que nos hacía depositarios del mensaje de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, y es como si Dios mismo os exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos que os dejéis reconciliar con Dios» (2 Corintios 5,19-20).

El mensaje cristiano pone de revés el mundo, pues ya no se trata de un Dios que reclama algo, de un Dios que exige que se le suplique, sino que él mismo es quien se reconcilia, es un Dios ¡que viene a suplicar al hombre! Un Dios que viene como un hombre, hasta la muerte. No obstante esta novedad, es necesario verificar

por qué constituye un beneficio para los seres humanos de nuestro tiempo.

Mi tradición de la Reforma luterana ha formulado esta reconciliación realizada por Dios en Cristo con la frase «la justificación por la fe», esencia nuclear de la fe cristiana. No se trata de hacer ahora la apología de una herencia, sino, más bien, de reconocer su validez permanente expresándolo de otro modo.

Por esta razón, me limitaré a las reflexiones de un solo teólogo protestante contemporáneo que ha buscado, precisamente, el diálogo con el ateísmo, habiendo nacido él en una cultura atea, concretamente en Alemania oriental. Me refiero a Eberhard Jüngel⁵. A partir de las tres grandes necesidades humanas que hemos definido anteriormente, probaré cómo este autor puede aportar una respuesta convincente.

La respuesta cristiana a la búsqueda de una experiencia de lo trascendente: la reconciliación con Dios

Eberhard Jüngel inicia su búsqueda a partir de una experiencia de carácter fundacional que resulta sugerente para nuestros contemporáneos: cuando contemplamos el universo se nos impone la experiencia de la vida que ha surgido de la nada y nos preguntamos «¿por qué existe algo más bien que nada?». Tal es la pregunta que se hace el individuo que tiene la osadía de afrontar la inmensidad del cosmos. ¿Por qué existe el mundo? ¿Quién ha permitido que yo exista entre tantas improbabilidades? ¿Cuántas casualidades han hecho falta para que «yo» exista?

Esta toma de consciencia de la vida frágil rodeada por el potencial de la nada puede provocar dos reacciones. Puede provocar la angustia, y para superarla optamos por la diversión, o bien, por el contrario, puede desembocar en el reconocimiento del ser humano que se descubre «dado a sí mismo». Allí donde es posible admirarse por la existencia como algo que es resultado de un don increíble, se produce un «milagro»: «En efecto, es una experiencia absoluta-

⁵ Teólogo protestante que nació en 1934; ha sido profesor de Teología Sistemática en Tübinga desde 1969 hasta 2003.

mente maravillosa, no deducible a partir de las experiencias empíricas, cuando se descubre al ser humano su propia existencia [...] como un ser surgido de la nada y salvaguardado de la nada»⁶.

Este sentimiento de la vida donada no es en absoluto evidente en un mundo sin Dios –así que ¿a quién debemos dar las gracias por este don? Además, Dios no es necesario para vivir bien y con dignidad. Pero Jünger contraataca diciendo: ciertamente, Dios no es necesario, sino que es ¡«más que necesario»! (I, 35). Es esto lo quiere demostrar: lo «más que necesario» que debemos descubrir es que Dios es el amor, el verdadero «misterio del mundo», en lugar del misterio del sinsentido.

Ahora bien, para probar este amor que es Dios es necesario eliminar su imagen estática: allí donde el ser humano busca a un Dios que esté a su servicio, o según su imagen, un Dios que lo salve de las situaciones de peligro o un Dios como principio explicativo del mundo, un Dios al que hay que engatusar y suplicar, la revelación bíblica anuncia a un Dios que ya «se ha acercado» al ser humano, un Dios vinculado a la historia, es decir, a la carne, a la finitud y a la muerte.

Lo increíble del cristianismo se encuentra en la proximidad inédita entre Dios y el hombre: «Se trata, más bien, de hablar de Dios como hablamos de un ser humano, de tal modo que *este* ser humano, cuyo nombre es *Jesús*, puede ser nombrado, conocido e invocado como *Dios*. Si es verdad que en las parábolas de Jesús, Dios, mediante ellas, se aproxima a los destinatarios humanos mucho más de lo que ellos lo están con respecto a sí mismos, de igual modo es verdad que en Jesús, como parábola de Dios, Dios se ha aproximado a la *humanidad* más íntimamente de lo que ella puede estarlo consigo misma. Por tanto, lleva a la humanidad a una nueva relación consigo misma que tiene como imagen la comunidad ecuménica de Jesucristo» (II, 118).

⁶ Seguiremos aquí algunas partes de su obra principal titulada *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, 2 vols., Cerf, París 1983 (orig. alemán *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen 1977; trad. esp. *Dios, misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984), cf. para estas reflexiones, véase vol. I, p. 29.

Ninguna religión se hubiera atrevido a vincular a Dios con la finitud humana, hasta la muerte.

Además, desde el principio, el apóstol Pablo vio en ello una provocación total: «Porque mientras los judíos piden milagros y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los paganos. Mas para los que han sido llamados (...), se trata de un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,22-24).

Así pues, Jüngel nos dirige a una «experiencia» de la trascendencia que se encuentra en las antípodas de nuestras expectativas: al mirar al hombre Jesús, entregado a la violencia de sus contemporáneos y a la muerte, podemos volver a encontrarnos con un Dios que nos abre a una relación personal, pero no con un Dios sobrenatural y creador todopoderoso. No es una experiencia que genere entusiasmo, pero sí es inédita, y, además, no se tiene fuera de las realidades sencillas y triviales de la vida cotidiana.

Más aún, el mensaje cristiano no es una filosofía o una especulación, sino una historia que ya ha acontecido y que es exterior e independiente de los deseos humanos. Allí donde Dios ha tomado rostro y cuerpo resulta que no coincide con las ideas de grandeza que el ser humano le atribuye. Y, como especifican los evangelistas, no podemos acceder a Dios si no es a través del Hijo: «A Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Solo por él, la fe cristiana se atreve a creer que se trata de un Dios que tiene debilidad por los «pequeños» y que da radicalmente la vuelta a los valores del mundo. Dios es solamente perceptible a través de Jesús de Nazaret: por el modo en que vivió, habló y se comprometió con un amor radical hasta aceptar la muerte.

En este sentido, Jüngel afirma que se puede hablar de Dios como de un ser humano, más concretamente como del ser humano Jesús, como de una persona que ama, o, dicho con más precisión, como del mismo amor (II, 119). Dios no se identifica totalmente con el ser humano, sino con este ser humano concreto que fue Jesús de Nazaret, el crucificado. El objetivo, por tanto, no consiste en insistir en la divinidad del ser humano, sino en la humanidad de Dios.

A la necesidad de una experiencia sobrenatural, la fe cristiana opone, por tanto, una experiencia muy sencilla: solo puede conocerse a Dios en los rasgos de lo humano, pero en tanto que él es quien viene a implorar al ser humano que lo reconozca. Es un Dios que habla humanamente y que llega a dar una respuesta a la soledad del individuo, al que no le pide sacrificios ni admiración, sino que «se deje reconciliar» con él, es decir, que se abra a un amor confiado.

La respuesta cristiana a la búsqueda de sentido y de la justicia: la reconciliación con uno mismo

Incluso antes de exhortar al compromiso con los demás, la fe cristiana quiere que cada individuo se reconcilie consigo mismo: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Más que cualquier otra religión, el cristianismo ha valorado la categoría de «individuo»: cada ser humano es único y no se entiende como alguien que está en función del servicio que presta a la sociedad, sino como un destino en sí mismo, y, por consiguiente, como un acontecimiento que no puede reproducirse.

Pero, ¿cómo puede el ser humano aceptarse ante el fracaso, las angustias, las culpas y las pérdidas que jalonan su existencia? Podría pensarse que en este caso la fe cristiana presenta una respuesta fuerte: la resurrección como esperanza más allá de cualquier forma de muerte. Pero las iglesias surgidas de la Reforma han resaltado más, por el contrario, el viernes santo y la cruz.

Jünger pone el acento en el crucificado que abre a la contemplación verdadera de Dios, que entra en la muerte por el Hijo⁷. Pero esta contemplación no es morbosa, sino que es iluminada por la resurrección como protesta de Dios contra los poderes del mundo y del pecado. Este acento aspira a tomar en serio la realidad que caracteriza toda vida humana: la prueba, que es también la prueba de la fe. Pensar en la muerte de Jesús confiere toda su magnitud a la

⁷ Este aspecto es más desarrollado por Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 2010.

fuerza creadora y amante del Padre, e incita a retomar críticamente todos los atributos que tradicionalmente se han predicado de Dios: Dios no es un «ser», sino «aquel que viene»⁸; no es impassible, sino que limita su poder para crear un espacio a los seres humanos. El creyente que asume su responsabilidad toma la palabra hasta llegar a llevar la queja de todo el dolor humano ante aquel que se muestra más fuerte que la muerte. La verdadera consolación cristiana reside en la revelación de un Dios que sufre con el ser humano, pero para vencer a la muerte. En adelante, incluso el ser humano que se desespera de sí mismo puede saberse reconocido en sus temores (compartidos por Jesús), aceptado en el perdón (según la oración de Jesús: «Padre, perdónalos») y llevado a la vida de la Pascua.

A la necesidad que tiene el individuo de ser reconocido, el cristianismo da una respuesta, pero esta no oculta las oscuridades y las faltas o culpas de una vida humana, pues es una respuesta de aceptación y de perdón en Jesucristo. Como dijo Martín Lutero, Jesucristo ha realizado el «feliz intercambio»: el ser humano le confiere su pecado y su muerte, y Jesús le da su gracia y su vida⁹. Al encontrarse reconciliado por Dios en Jesucristo, el ser humano puede saberse aceptado, no por sus propios méritos, sino por el don que Jesús hace de sí mismo. Por eso, el ser humano no tiene que buscar el amor ni la fe, sino solamente descubrirlas, porque él ya ha sido encontrado y amado.

Finalmente, cabe preguntarse por el nombre que se le da al ser de Dios. «¿Cómo puede nombrarse a este ser que, aun siendo tan radicalmente diferente, es considerado siempre más parecido, según la buena noticia; que aun encontrándose tan lejano, está siempre más cercano, según la buena noticia (...) O bien, para plantear la cuestión según los términos de Pablo (...): ¿cómo debe nombrarse a este ser que hace que cuanto más se multiplica el pecado más abunde la gracia (Rom 5,20)? No es necesario buscar una respuesta. Es evidente, tanto antropológicamente como teológicamente; se llama *el amor*¹⁰.

⁸ De ahí el leitmotiv de Jünger, «el advenio o la venida» de Dios.

⁹ Martín Lutero, *Œuvres*, Labor et Fides, Ginebra 1989, vol. 2, p. 282.

¹⁰ *Dieu mystère du monde*, II, p. 119.

La respuesta cristiana a la búsqueda de un compromiso creíble: la reconciliación con los demás

Al anunciar al individuo la liberación de sus fracasos y culpas, al librarlo, así, de la preocupación de sí mismo, la proclamación cristiana lo compromete al servicio de la paz y de la reconciliación con aquellos que están en su entorno. La vida espiritual no se sitúa al abrigo de la vida sociopolítica, sino que la acompaña. La reconciliación con un Dios fundamentalmente relacional que, por esencia, es amor, no puede sino producir frutos de novedosas capacidades relacionales entre los fieles.

Jüngel lo demuestra a partir de la importancia y de la función de la Trinidad, un concepto cristiano que tantas controversias suscita en el diálogo con las demás religiones. Su clave de interpretación de la trinidad es un comprensión relacional como «comunidad de alteridad recíproca» (*Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins*) entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Esta trinidad, uniéndose en sí misma, se despoja de sí misma para ir a apoyar la muerte por el ser humano. Así, el Dios eterno se revela como Dios «para nosotros», misterio de salvación que se abre desde el interior de Dios para comunicarse. Jüngel construye una analogía, por una parte, entre la relación de Dios-Padre con Dios-Hijo, y, por otra, entre la relación del Padre y los «hijos» humanos. Esta analogía de relaciones no es posible si no es a partir de la trinidad. La diferencia se mantiene: el ser humano en sí mismo no es análogo a Dios, porque Dios carece de analogías, pero por la muerte y la resurrección del Hijo «nos convertimos en sus análogos», en tanto que comunión en la reciprocidad y la diferencia, «porque en él Dios viene al ser humano del mismo modo que Dios va hacia Dios» (II, 260).

Esta analogía se extiende a la Iglesia, porque no solamente el individuo, sino que todos los cristianos deben «corresponder» (*entsprechen*) al don recibido, y, de este modo, «representar» (*darstellen*) el fundamento que sostiene y orienta su existencia. El Dios trinitario, en tanto que «comunidad de alteridad recíproca», encuentra su correspondencia terrenal en la comunidad de los creyentes, que se expresa del modo más profundo en la celebración de la cena del

Señor. Así pues, la Iglesia no sería tal si no estuviera comprometida en el movimiento ecuménico y se presentara unida para dar testimonio de la verdad del evangelio. La Iglesia se distingue de otras comunidades humanas porque vive del perdón de los pecados.

Por tanto, siguiendo las reflexiones de Jüngel, si la Iglesia cristiana quiere ser creíble actualmente, tiene que mostrar que es capaz de seguir ella misma un itinerario de reconciliación, en primer lugar la reconciliación entre los cristianos. Por esta razón, el ecumenismo constituye el núcleo de la afirmación cristiana: la reconciliación con Dios, con uno mismo (mediante la penitencia y la conversión) y con los demás (mediante el perdón y la corrección fraterna). El cristianismo, una religión extremadamente crítica, es también la única religión que ha realizado un itinerario autocrítico riguroso marcado por las oportunas reformas y las peticiones de perdón.

¿Cómo podemos comprender la unidad de los cristianos? Es significativo que los textos bíblicos no manifiesten una unidad armónica e ideal¹¹. Muestran una unidad que siempre hay que volver a conseguir por encima de las fuerzas de división inherentes a las divergencias entre los fieles. Como en la creación, que siempre reorganiza de nuevo el cosmos a partir de un caos que no exige sino su reinstalación, la unidad sigue en creación constante, como una lucha contra las fuerzas que dividen.

Según Lukas Vischer, un ecumenista suizo, la herida no está en la pérdida de una unidad original que hay que restablecer, sino en el abandono de los esfuerzos constantes para vivir la comunión, no solo entre las iglesias, sino también dentro de ellas¹². La herida de las iglesias cristianas no se encuentra en las diferencias que existen entre ellas, sino en la absolutización y el aislamiento de las posiciones. Para evitar un ecumenismo de conveniencia, hace falta una transformación interior que impulse a las iglesias a no buscar su salvación y la de sus tradiciones, sino a evolucionar conjuntamente. La

¹¹ Excepto el capítulo segundo de los Hechos de los Apóstoles, que depende, más bien, de la espiritualidad que subyace en él.

¹² Lukas Vischer, Ulrich Luz y Christian Link, *Ökumene im Neuen Testament und heute*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2009.

razón por la que parece estar actualmente estancado el movimiento ecuménico es, precisamente, porque esta conversión es altamente exigente.

El Groupe des Dombes ha intuido en qué consistiría esta «conversión» en su obra *Pour la conversion des Églises* («A favor de la conversión de las Iglesias») ¹³. La más importante es la conversión cristiana, una conversión que es permanente porque es la respuesta de fe a la llamada de Dios en Cristo. Esta comporta la conversión eclesial: el esfuerzo exigido a todas las Iglesias para que cumplan su misión. A su vez, esta implica la conversión confesional: «Nuestras confesiones deben “confesarse”, es decir, deben confesar sus limitaciones e insuficiencias, e incluso su pecado. Cada familia confesional debe reconocer que existen elementos de la tradición cristiana que es incapaz, al menos por el momento, de acoger e integrar en su propia existencia» (§ 47).

Pero el programa ecuménico deberá adaptarse en el futuro con una complejidad novedosa. Las divisiones ya no existen entre las iglesias, sino que las atraviesan, sobre todo entre las orientaciones fundamentalistas o proselitistas y las más aperturistas interconfesionales e incluso interreligiosas. Pero no hay otra alternativa que dialogar, porque la experiencia de la humanidad plena pasa por la reconciliación con el prójimo. En este sentido, las iglesias que están dispuestas a dejarse reconciliar entre ellas son también una ayuda y una inspiración para la reconciliación de los pueblos, las culturas y las religiones.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

¹³ Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Centurion, París 1991.

SER CRISTIANO EN LA ACTUALIDAD

Qué significa ser cristiano actualmente? ¿Qué relevancia tiene ser cristiano en nuestro mundo posmoderno? ¿Tiene futuro la fe en Jesucristo?

Son muchos quienes se hacen estas preguntas actualmente. Son las cuestiones que este número de *Concilium* quiere abordar, y, aunque no son fáciles de responder, contamos con el testimonio de quienes intentan seguir el camino trazado por Jesús de Nazaret.

Los primeros seguidores de Jesús se llamaban a sí mismos, y se denominaban, «los miembros del Camino» (Hch 9,2; 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Posteriormente, fue en Antioquía donde llegaron a ser llamados «cristianos» (Hch 11,26). Los primeros seguidores de Jesús se veían como un grupo de personas que esta-

* ALBERT NOLAN, nacido en Ciudad del Cabo en 1934, ingresó en la Orden de Predicadores de Sudáfrica en 1954. Estudió Teología en St. Nicholas Priory en Stellenbosch y desde 1961 a 1963 hizo estudios de posgrado en el Angelicum de Roma.

Es autor de cuatro libros: *¿Quién es este hombre?: Jesús antes del cristianismo*; *Dios en Sudáfrica*; *Jesús, hoy: una espiritualidad de libertad radical* y *Esperanza en una época de desesperanza*. Autor también de numerosos artículos y folletos, Albert Nolan tiene un gran prestigio como conferenciante y profesor. En el apogeo de la lucha contra el *apartheid* era capellán de universitarios y trabajaba para el Instituto de Teología Contextual.

Dirección: Aquinas Priory, Box 134, Mondeor 2110 (Sudáfrica). Correo electrónico: anolan@iafrica.com.

ban viajando hacia un mundo mejor, un mundo ideal, que llamaban el Reinado o el Reino de Dios. Se desplazaban por un sendero que había sido trazado por la vida y la muerte de Jesús de Nazaret. No se imaginaban que hubieran llegado, que fueran perfectos o que tuvieran todas las respuestas. Eran como un pueblo que estaba peregrinando, *que se encontraba en camino*.

Y así es como muchos de nosotros nos vemos actualmente. Somos un pueblo del Camino, el Camino de Jesús. No tenemos todas las respuestas y aún no hemos llegado a la meta, pero estamos bien orientados, pues Jesús nos indicó la dirección que debíamos seguir.

En conjunción con el Camino tenemos *nuestros valores y nuestra fe*. En la primera parte de este artículo me centraré en los valores que heredamos de Jesús, y en la segunda, en la fe que nos vigoriza. No pretendo hacer comentario alguno sobre cómo los valores cristianos se diferencian o no de los valores de cualquier otra religión o cosmovisión filosófica, ni cómo la fe cristiana se diferencia o no de cualquier otra forma de fe. Simplemente quiero dar testimonio de los valores y de la fe que nos orientan a lo largo del Camino.

Los valores cristianos

A menudo, se ha considerado el Sermón de la Montaña como un obstáculo difícil de integrar. Cristianos y no cristianos reconocen que se trata de un ideal maravilloso, pero completamente impracticable. Los valores sintetizados en el Sermón y en otros pasajes evangélicos chocan bruscamente con los de la mayoría de cualquier sociedad o cultura.

¿Cuáles son estos valores?

Prioritariamente nos encontramos con el valor del *amor incondicional*. Mientras que la mayoría de las sociedades y las culturas esperan que odiamos a nuestros enemigos, Jesús predicó el valor de amar a nuestros enemigos, de orar por quienes nos persiguen, de hacer el bien a quienes nos odian y de bendecir a quienes nos maldicen (Mt 6,43-44; Lc 6,27-28). No se trataba de un nuevo conjunto de nor-

mas que había que observar fielmente y al pie de la letra, sino de una ilustración conmovedora de cómo deberían relacionarse los seres humanos entre sí, a saber, sin condición de ningún tipo. Gran parte del amor, la solicitud y la preocupación que sentimos unos por otros, entonces como ahora, está condicionado. Te amaré si me amas, si no me maldices ni me persigues, si eres de mi raza, mi clase, mi nación, mi familia, y con la condición de que no seas mi enemigo.

En general, los padres deben ser conscientes de los peligros que entraña expresar condicionalmente el amor que sienten por sus hijos. Te amaré si eres bueno, si haces lo que te digo. No es este el tipo de amor que el niño necesita. Un niño necesita sentir que es amado independientemente de cualquier otra cosa, incondicionalmente.

Jesús estaba interesado por extender este tipo de amor más allá de la familia, de la nación, de cualquier tipo de identidad grupal, para que pudiéramos amar a todas las personas incondicionalmente, sin que importe quiénes son, qué hayan hecho o cómo se relacionan con nosotros.

El *perdón* era un valor que estaba muy íntimamente relacionado con el primero y al que Jesús da una gran importancia. Pedro es desafiado por Jesús a perdonar no siete veces, sino setenta veces siete. Hablaba bastante a menudo del perdón, y el ejemplo más determinante que puso sobre el perdón totalmente incondicional fue la descripción que hizo del padre que acoge con enorme agrado a su hijo pródigo en la parábola tan famosa (Lc 15,11-32).

Un tercer valor puede describirse con el término *igualitarismo*. Jesús era partidario de una igualdad radical. Trataba a todo el mundo con la misma dignidad y respeto: a los poderosos y a los débiles, a los ricos y a los pobres, a los ciegos, a los cojos, a los paralíticos, a los mendigos, a los maestros de la Ley y a las prostitutas, a los sumos sacerdotes y a los pecadores, a los amos y a los esclavos, a los hombres, las mujeres y los niños, a los judíos, los samaritanos y los romanos.

Tratar a todos como iguales en dignidad y valor puede sonar a algo bastante inocuo, pero, en realidad, puede socavar las estructu-

ras culturales, políticas, económicas y religiosas de casi cualquier sociedad. La mayoría de la gente se relaciona entre sí según el rango o el estatus que poseen en la sociedad o en la iglesia. Además, Jesús enseñó a sus discípulos a que se bajaran del escalafón del privilegio y del prestigio y a que ocuparan los puestos más bajos en lugar de escalar para conseguir los puestos de honor. «El que se ensalza será humillado, y el que se humilla será enaltecido» (Lc 14,11). La humildad es bastante apreciada, pero raramente se practica como un valor cristiano.

Jesús también tenía una forma diferente de entender la justicia. Lo que él valoraba era la *justicia que se trasciende/rebasa a sí misma*. De ahí que la justicia no consista en vengarse (ojo por ojo), sino en poner la otra mejilla. Tampoco es verdadera la justicia que se basa en la envidia por la suerte del otro, como la que hallamos en los trabajadores de la parábola. La justicia verdadera se alegra de la suerte del otro. Y, asimismo, cuando el hermano mayor de la parábola del hijo perdido se siente injustamente tratado porque a aquel se le había organizado un banquete, actúa movido por los celos, no por un sentido verdadero de la justicia. Lo que Jesús defiende en este caso, y en todos los demás, es el valor de la solicitud altruista por los demás y sus necesidades.

Esta convicción se hace incluso más clara cuando prestamos atención a la actitud que Jesús tiene con respecto al dinero y a las posesiones. «Vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres» (Mc 10,21 par.), dice Jesús. Dicho de otro modo, no prestes atención solamente a tus necesidades, sino ten en cuenta también las necesidades de los demás, especialmente de los pobres, los hambrientos, los sedientos, los desnudos y los que carecen de casa. *Compartir con los pobres* se encontraba entre los más pronunciados de todos los valores de Jesús.

Sin embargo, en ningún otro lugar aparece con más claridad la radicalidad del amor desinteresado de Jesús que en su disposición voluntaria a sufrir y morir por los demás. Más que ser servido, quería servir, incluso hasta el extremo de dar su vida por los demás. Tal convicción encuentra su expresión en el acto extremo de la donación de sí mismo: el sufrimiento, la humillación y la vergüenza de

morir crucificado. La cruz es el símbolo de los *valores autotrascendentes* de Jesús que hacen temblar los cimientos de la tierra.

Estos son nuestros valores como personas que pertenecemos al Camino¹, no porque los vivamos plenamente aquí y ahora, sino porque es esto lo que esperamos y por lo que nos esforzamos. No tenemos la más remota idea del tiempo que tardaremos en alcanzar un mundo de amor tan altruista (el Reino de Dios). Hemos hecho algunos progresos, pero, obviamente, aún nos queda mucho por andar. Tal vez se tardará cientos de miles de años. Pero, por lo que actualmente sabemos sobre la evolución y el desarrollo del universo, no es una cantidad de tiempo tan elevada.

Lo que sí poseemos por estar en el Camino es una nueva conciencia, la conciencia de Jesús, la «mente de Cristo», como la llama Pablo: la conciencia de nuestra unidad como seres humanos. La raíz del amor altruista es la consciencia de que estamos interrelacionados como seres humanos. Nos vemos retados a amar nuestro prójimo como a nosotros mismos porque mi *yo* y tu *yo* son, en definitiva, un mismo yo. Esta consciencia fue lo que le hizo decir a Jesús «lo que hagáis al más pequeño de mis hermanos y hermanas, a mí me lo hacéis». Se identifica con todos, con los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los enfermos, los prisioneros y los extranjeros, porque ellos son su yo más amplio, su yo universal (véase Mt 25,34-46).

Nuestro destino es, por tanto, la *unidad*. Estamos en camino hacia un mundo de solidaridad plena, reconciliados unos con otros en todos los aspectos, un mundo de paz, armonía y felicidad. Este es, nada más y nada menos, nuestro ideal cristiano. En cierto modo, esto es lo que todos queremos, a pesar de nuestro egoísmo aparentemente insuperable. Tenemos una fuerte tendencia al egocentrismo, pero, tal como Jesús lo vio, estamos hechos para el amor y la unidad. Y en algún nivel más profundo de nuestro yo, es eso lo que realmente anhelamos. En realidad, ya somos uno, estamos unidos. Se nos llama a que seamos conscientes de esta realidad y a que la vivamos.

¹ Para una explicación más exhaustiva de estos valores, véanse mis obras *Jesus Before Christianity*, pp. 62-88, y *Jesus Today*, pp. 49-62.

De hecho, nuestro destino no es solamente la unidad de la raza humana, sino la unidad de todas las cosas, de todos los seres. A lo largo del Camino también nos hacemos más conscientes de nuestra unión con la naturaleza y con todo el universo.

Ahora bien, es un camino largo y difícil. Por ejemplo, actualmente en Sudáfrica hay una urgente necesidad de unidad. Somos una mezcla bastante extraordinaria de pueblos, culturas y valores. Nuestra historia está jalonada de racismo, opresión, conflictos violentos y divisiones profundas. Hemos hecho un largo camino solo para descubrir que no hay lugar alguno en el que nos encontremos cerca de la unidad y la reconciliación. Nuestros problemas no se deben simplemente a las diferencias raciales y culturales. Tenemos una mezcla desconcertante de valores en conflicto. En la actualidad, el valor dominante es el dinero, que, a menudo, conduce a la explotación de los pobres, como también a la corrupción, la estafa y la delincuencia. Tenemos un Constitución realmente excelente, pero es mucha la gente que sigue creyendo en los valores de la fuerza y la violencia. Para algunas personas, la vida es barata, incluso su propia vida. Para unos lo que importa es el individuo; para otros, en cambio, lo que importa es el grupo. Pero sin un proceso que nos lleve más allá de nuestro ego hacia un ideal de amor altruista, nunca tendremos siquiera un mínimo de paz, armonía y felicidad. Este es el Camino que tenemos por delante.

No todos los cristianos comulgan con los valores de Jesús. A menudo, la institución eclesial va a remolque. Frecuentemente, está más influida por los valores del «mundo» que por los valores de Jesús. Por nuestra debilidad no practicamos lo que predicamos. Pero siempre ha habido santos y místicos que se han tomado seriamente a Jesús y aún lo siguen haciendo. La puerta es estrecha. El camino es difícil y bastante largo. Actualmente, son pocos los que caminan por él, pero el futuro puede ser, y llegará a ser, bastante diferente. Esta es nuestra esperanza.

La fe cristiana

Lo que Jesús intentó suscitar y cultivar en los demás era la fe. Vivía por la fe que él mismo tenía y decía a todos los que se habían

curado, físicamente o mentalmente, que habían sanado gracias a la fe que ellos tenía (Mc 5,34; 10,52; Mt 9,28-29; Lc 17,19; Mc 5,36; 8,13; 15,28). A veces, decía a sus seguidores que su problema residía en que eran hombres y mujeres de poca fe (Mt 17,19-20), y que si tuvieran más fe, podría hacer lo imposible, incluso mover montañas (Mc 11,23-24).

Lo mismo ocurre hoy. Sin fe no podríamos vivir los valores del Sermón de la Montaña, ni siquiera podríamos avanzar por el Camino. La fe es la fuerza o la energía que nos hace avanzar a lo largo del camino.

Así pues, ¿en qué consiste esta fe?

Ante todo, es la fe *en Dios*, que no significa simplemente creer que existe, sino en poner en él toda nuestra confianza y esperanza. Implica fundamentarnos en algo que está más allá de nosotros mismos. La fe, como Jesús la entendía, no consiste en dar algún tipo de asentimiento intelectual a unas doctrinas, dogmas o creencias, sino que es la experiencia de ir más allá de uno mismo para poner la propia esperanza y confianza en el misterio trascendente que llamamos Dios. Esto es lo que mueve las montañas.

Sin embargo, el problema que hoy tenemos se encuentra en la misma idea de Dios. Teórica o prácticamente, cada vez hay más ateos. Algunos rechazan todo tipo de fe en Dios. Otros, aunque profesan su creencia, no dejan que esta cambien su forma de entender la vida o su modo de vivir. A este tipo de ateísmo lo llamamos ateísmo práctico.

No pretendemos culparlos. Se ha abusado y deformado tanto el nombre de Dios que a veces pienso que lo mejor sería comenzar de nuevo usando un nombre nuevo. Pero no parece que esto sea necesario, porque la «búsqueda del Dios vivo» ha experimentado un avance extraordinario entre los cristianos durante los últimos cincuenta o sesenta años. Elizabeth Johnson ha elaborado el mapa de este progreso. Comienza su libro *La búsqueda del Dios vivo* con estas palabras:

Desde mediados del siglo xx se ha estado produciendo un renacimiento incipiente de nuestras formas de entender a Dios... Estamos viviendo una época dorada de descubrimientos, hasta el

punto de que los teólogos han llegado a habituarse a decir que estamos presenciando nada menos que una «revolución» en la teología sobre Dios².

A continuación, pasa a hacer un inventario de estos avances y descubrimientos. Quisiera mencionar algunos como señalizaciones en el camino hacia la unidad y hacia una comprensión más profunda de lo que podría significar la fe en Dios. Sigo la investigación de Johnson, por lo que le estoy agradecido, pero describo estas señalizaciones con mis propias palabras y relacionándolas con mi experiencia.

Por definición, Dios es un *misterio*, un misterio absoluto. Esta realidad no ha sido siempre apreciada por los cristianos. Siguiendo el espíritu de la Ilustración, los teólogos cristianos intentaron presentarnos una concepción racional de Dios como una «idea clara y distinta». Pensaban que podían comprender a Dios. Pero, actualmente, hemos logrado superar esta concepción al recuperar la antigua idea de que Dios es un misterio incomprensible.

Karl Rahner lideró el camino en esta investigación. Sin embargo, lo que nos ha hecho avanzar más en una apreciación mejor del misterio de Dios ha sido la recuperación y el desarrollo generalizados de la tradición mística y contemplativa de la iglesia, en la que el acento no recae en la idea o el concepto racional de Dios, sino en la *experiencia* que tenemos de él, una experiencia del misterio *apofático* o inefable que nunca puede ser adecuadamente expresado con palabras.

Dios no es un objeto que pueda contarse junto con los demás objetos. Ni tampoco es un ser, ni siquiera un ser supremo más grande que los demás seres. No conocemos ni podemos conocer el misterio que abarca todo y que llamamos Dios. Pero esto no hace que Dios sea menos real, ni significa que no podamos decir absolutamente nada sobre él. Lo que significa es que cuanto digamos sobre él será de índole metafórica o bien negativa. Negativa porque, mientras que no sepamos qué es Dios, no sabemos qué no es. Y en esta perspectiva hemos hecho también un gran progreso.

² E. A. Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, Continuum, Nueva York 2007, p. 1 (trad. esp. *La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la teología de Dios*, Sal Terrae, Santander 2008).

Por ejemplo, Dios no es blanco. Puede que suene a algo trivial, pero en un país como Sudáfrica era necesario decirlo alto y claro porque la imagen mental que muchos tenían de Dios, incluido algunos de raza negra, era la de una persona blanca. La teología negra nos ha curado de este espejismo.

Asimismo, Dios no es varón. La imagen mental de Dios y el lenguaje exclusivamente masculino que los hombres usan para hablar de él, y a veces también las mujeres, muestra que aún se sigue pensando excesivamente que Dios es un varón. Las teólogas feministas y otras teólogas y teólogos están ocupados en intentar corregir esta imagen falsa.

Uno de los avances de gran importancia que se ha hecho durante los últimos cincuenta o sesenta años ha sido el reconocimiento de que Dios no es quien nos hace sufrir ni tampoco permite que suframos. Dios es aquel que sufre con nosotros, en sentido metafórico, por supuesto. La compasión misteriosa, y también poderosa, de Dios significa que sufre con todos los que sufren. Esta perspectiva fue desarrollada principalmente por tres grandes teólogos alemanes, Moltmann, Sölle y Metz, que se esforzaron por responder a la pregunta que se hallaba en los labios de tantos cristianos después de los horrores del holocausto, a saber, dónde estaba Dios en todo lo acontecido y en todos los demás sufrimientos que se producen en el mundo.

Se trata de una cuestión antigua, pero estos tres teólogos desarrollaron una nueva imagen de Dios: la imagen de un Dios sufriente, un Dios crucificado, un Dios compasivo, un Dios cuyo poder es el amor desinteresado más que el poder del dominio, la fuerza y la violencia. Dicho de otro modo, la raza humana no puede ser salvada de un sufrimiento intolerable por cualquier cantidad de presión, de fuerza o de violencia, aun cuando sean ejercidas por una figura divina. Solo podemos ser salvados de un sufrimiento intolerable por el poder omnipotente del amor y la compasión altruistas de unos hacia otros. Y Dios, en definitiva, es amor, amor desinteresado.

Otra imagen de Dios que se está desechando es la del dictador benevolente, altanero como los ricos y los poderosos de este mundo. Los teólogos de la liberación de todo el mundo, pero espe-

cialmente en América Latina, han desarrollado una imagen de Dios como aquel que se encuentra entre las víctimas de la injusticia, los pobres y los oprimidos. Dios está del lado de los pobres y apoya su liberación de la opresión, sin que le importe lo que digan los ricos y los poderosos. El Dios en quien ponemos toda nuestra fe y confianza es un Dios que imparte la justicia y la libertad desde abajo.

Dicho con las palabras memorables del clérigo más famoso de Sudáfrica, el arzobispo Desmond Tutu, «Dios no es un cristiano». Para algunos fue lo más escandaloso que jamás había dicho el arzobispo. Pero el hecho de convivir con gente de otras religiones luchando juntos por la justicia y la paz, nos capacitó para salir de nuestra estrecha imagen cristiana de Dios y ver cómo su Espíritu actuaba en los demás a través de su religión y de sus prácticas religiosas. El Dios a quien veneramos es el Dios de todas las religiones o creencias, no el Dios exclusivo del cristianismo.

Y, para terminar, Dios no es un ser supremo que vive en otro mundo, en el cielo. Dios es el Espíritu de la creatividad en este universo y de este universo que sigue evolucionando grandiosamente. El misterio de la creación se nos ha hecho enormemente más profundo por el descubrimiento de la evolución y la nueva cosmología fundamentada en el *big bang*. Lejos de retar la fe en Dios, la evolución nos ha abierto los ojos a la maravilla de la creatividad misteriosa e interminable de Dios.

La búsqueda sigue adelante. La visión panorámica que hemos presentado de los recientes avances en esta búsqueda resulta esquemática y un tanto superficial, pero mi intención ha sido poner algunos ejemplos de lo que significa ser cristiano. La fe en Dios no es para nosotros algo ya permanente y definitivo, sino que crece, se desarrolla y se va haciendo más profunda. Es objeto de una búsqueda permanente. *Ser cristiano es ser un buscador*³.

Nuestra fe tiene aún otra dimensión. La fe cristiana es fe en Jesucristo. Cuando Jesús le decía a la gente que su [de ellos] fe los había curado, no solo se refería a la fe que tenían en Dios, sino también a la fe y la confianza que tenían en él. Estaban seguros no solo de que

³ E. Johnson, o. c., pp. 10-14.

Dios los curaría, sino de que esta curación (física o espiritual) se realizaría a través de Jesús. Dios estaba actuando mediante él. Actualmente, como miembros del Camino, seguimos confiando en él y en su Camino, y no solo en sus valores, sino también en su experiencia de Dios.

Jesús experimentó a Dios de forma muy cercana, muy íntima. Sintió que era su Padre que lo amaba, su *abbá*. Hablaba de un Dios humilde, que perdona, que no es egocéntrico, un Dios que prefiere servir a ser servido. El misterio de Dios es el misterio de un amor incondicional. Dicho de otro modo, los valores que hemos examinado atentamente son los valores de Dios, los valores divinos. Jesús es la encarnación de este Dios y de estos valores divinos, y por eso tenemos fe en él y en su Camino.

Los cristianos han buscado durante siglos al Jesús histórico o auténtico. Hoy día somos afortunados por haber heredado, como resultado de bastantes investigaciones y reflexiones, un retrato considerablemente más claro de Jesús y de sus inquietudes. Pero la búsqueda sigue adelante en la medida en que intentamos dar alcance a su sabiduría. En un sentido bastante real pero misterioso, Jesús sigue vivo y activo para nosotros. Aún va por delante de nosotros en el camino. Nuestra búsqueda de Dios incluye, por tanto, nuestra búsqueda del Jesús que vive, el Cristo.

Ninguno de nosotros nos encontramos nunca solos en este camino. Viajamos juntos. Aprendemos unos de otros y nos ayudamos recíprocamente. Viajamos con todos los que nos han precedido y con quienes vendrán después. La meta no es para mí solamente o para que cualquier otro alcance la «perfección». La meta es que el individuo participe con los demás en cualquier parte del largo camino hacia la libertad.

Nos encontramos en un momento apasionante para ser cristianos. Hemos recorrido un largo camino y el futuro parece esperanzador, a pesar de las enormes crisis y retos que surgen ante nosotros. La involución y los escándalos de las iglesias cristianas de nuestro tiempo son como si se estuviera separando la paja del trigo que está creciendo en medio de nosotros.

Somos un pueblo peregrino, el Pueblo del Camino.

Bibliografía selecta

Armstrong, Karen, *En defensa de Dios : el sentido de la religión*, Paidós Ibérica, Barcelona 2009.

Johnson, Elizabeth A., *La búsqueda del Dios vivo : trazar las fronteras de la teología de Dios*, Sal Terrae, Santander 2008.

Kaufman, Gordon D., *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

Kee, Alistair, *The Way of Transcendence: Christian Faith without Belief in God*, Penguin Books, Harmondsworth 1971.

Nolan, Albert, *¿Quién es este hombre?: Jesús antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2009.

Nolan, Albert, *Jesús, hoy: una espiritualidad de libertad radical*, Sal Terrae, Santander 2010.

Radcliffe, Timothy, *¿Qué sentido tiene ser cristiano?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010.

Rahner, Karl, «The Concept of Mystery in Catholic Theology», en *Theological Investigations*, vol. 4, pp 36-73, DLT, Londres 1966 (trad. esp. *Escritos de Teología*, Cristiandad, Madrid 2000-2007).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LLEGAR A SER CRISTIANO INTERRELIGIOSAMENTE

Llegar a ser más bien que ser

Permitidme comenzar esta contribución explicando por qué prefiero usar la expresión «llegar a ser cristiano» en lugar de la expresión «ser cristiano», que se ha convertido ya en un tópico. La expresión «ser cristiano» sugiere una identidad estática y preconcebida. Tratamos de definirla y limitarla, resal-

* FELIX WILFRED es el fundador y director del Centro Asiático de Estudios Interculturales. Es miembro del Statutory Ethical Committee of the Indian Institute of Technology (IIT), en Chennai. Anteriormente, fue profesor y decano de la Facultad de Humanidades y director del Instituto de Filosofía y Ciencias de la Religión en la Universidad de Madrás. Fue también profesor y director del Departamento de Estudios sobre el Cristianismo de la misma universidad. El Dr. Wilfred es el presidente de la revista internacional de teología *Concilium*. Ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano. Ha sido profesor visitante en varias universidades, incluyendo la Universidad de Fráncfort del Meno, la Universidad de Nijmegen, el Boston College, el Ateneo de la Universidad de Manila y la Universidad de Fudan en China. Sus obras se han traducido al francés, alemán, italiano, español, portugués y chino. Véase la página web <http://accschennai.com/chairman.htm>. En 2008 se publicó una obra en su honor con 47 contribuciones de profesores universitarios de 20 países. Recientemente, el gobierno de la India lo ha designado para ocupar la nueva cátedra de «Indic Religions and South Asian Diaspora» en la Universidad de Dublín, Irlanda.

Dirección: Asian Center for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayur Kup-pam Road, Sholinganallur Post, Panayur, Madras 600119 (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com. Internet: www.accschennai.com

tando, en este proceso, aquellos elementos que son específicos del ser cristiano. La mentalidad que subyace en este enfoque es la de la lógica aristotélica, que consiste en definir y clasificar atendiendo a las categorías de género y especie. La esencia de cualquier cosa se define identificando el género (*genos*) al que pertenece y su diferencia (*diaphora*). Esta forma de pensar ha logrado también que centremos la atención en la «especificidad» (que deriva del término *especie*) al ocuparnos de las realidades espirituales y religiosas, tal como puede observarse en los estudios que buscan la *especificidad cristiana* para definir su identidad. También interviene en este caso un *positivismo teológico*. Quiero decir que el intento de definir qué es ser cristiano es considerado, en esta perspectiva, como un objeto que debe analizarse como si tuviéramos que descomponer algo mediante un proceso químico.

Pero un cristiano o una comunidad cristiana es un *sujeto*. En cuanto tal, están en constante crecimiento y transformación. Ambos se encuentran en un proceso de llegar a ser. Por tanto, entendemos lo «cristiano» como un proyecto, y, por supuesto, como un proyecto inacabado. Este artículo tiene el objetivo de reflexionar sobre cómo llegar a ser cristiano actualmente implica relacionarse interreligiosamente. El proyecto de llegar a ser cristiano interreligiosamente exige algunos cambios radicales en la forma predominante de entender la fe y la revelación, como también en el modo de entender las otras tradiciones religiosas.

De una construcción dialéctica a una construcción relacional de la identidad

En general, se ha definido tradicionalmente el ser cristiano desde un enfoque dialéctico. En esta perspectiva, el cristiano era definido como alguien que está en contra del mundo, que está en el mundo pero no es del mundo, o como alguien que pasa por la tierra entendida como un valle de lágrimas. Las numerosas teologías del mundo y las formas de la teología política han contribuido a superar esta definición dialéctica del cristiano al mostrar la conexión íntima que existe entre la fe, el mundo y las realidades temporales.

El documento del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* marcó en la Iglesia católica una nueva forma de entender la fe y el mundo con categorías relacionales y no antitéticas.

Otro importante ámbito contra el que se definía la identidad cristiana era el de las demás religiones. Para marcar las características de la luminosa identidad cristiana era obligatorio contrastarla con el trasfondo oscuro del mundo impío e idolátrico de las religiones. La historia de la misiones nos cuenta cómo los misioneros tenían que hacer frente a la cuestión de definir la identidad cristiana en continuidad con las culturas y las religiones de los pueblos indígenas, o bien en discontinuidad y en oposición a las culturas y las tradiciones autóctonas. Los intentos por entender lo cristiano en continuidad con las culturas autóctonas, como en los casos de Roberto de Nobili y de Matteo Ricci, fueron flor de un día¹. La estrategia que dominó el proyecto de la misión durante siglos fue la de la *extirpación de idolatría*. A Cristo se le entendía «en contra de la cultura»². Esta tendencia a definir la identidad cristiana en contra de las religiones y de las culturas tuvo también sus representantes en el siglo xx, concretamente en las figuras de Karl Barth y Hendrik Kraemer³. Podemos intentar defender a Barth explicando que se malinterpretó

¹ Cf. Jacques Genet, *Chine et christianisme*, Editions Gallimard, París 1982; Vincent Cronin, *A Pearl to India. The Life of Robert De Nobili*, Darton y Longman & Todd, Londres 1959.

² Cf. H. Richard Niebhur, *Christ and Culture*, Harper, San Francisco 2001 (publicado inicialmente en 1951).

³ Cf. Hendrik Kraemer, *Christian Message in a Non-Christian World*, Edinburgh House Press, Londres 1938. El libro de Kraemer se escribió para la International Missionary Council Conference que se celebró en Tambaran (India) en 1938. En él se sostenía que la revelación cristiana es *sui generis* y constituye el modelo de referencia absoluto, y que las demás religiones se encuentra en una posición de discontinuidad con respecto a ella, por lo que, en última instancia, pueden resultar irrelevantes. De ahí que solo se pueda seguir a Cristo optando por romper con el mundo religioso anterior. Su triunfalismo cristiano de inspiración neortodoxa, junto con la tesis de la «plenitud» de J. N. Farquhar, dominaron la teología de la misión durante varias décadas del siglo xx. Cf. J. N. Farquhar, *The Crown of Hinduism*, Kessinger Publishing Kila, Montana 2007 (publicado por primera vez en 1913).

la palabra alemana *Aufhebung* como abolición de la religión. Pero esta exégesis tan sutil a favor suyo⁴ no tiene en cuenta el tenor general de su teología, que entendía las demás religiones de forma dialéctica. Barth y Kraemer estaban poco interesados en construir un puente teológico para relacionarse positivamente con las otras religiones.

Si hemos comenzado nuestro artículo hablando de que ser cristiano es un proceso, no nos atasquemos en esta problemática relacionada con la definición de qué es ser cristiano. El concepto de llegar a ser cristiano supera el molde dialéctico del pensamiento y nos introduce en una forma nueva de entender las relaciones. En esta perspectiva, los presupuestos para la construcción de la identidad son diferentes.

Esta construcción puede realizarse de un modo *centrípeto* o *centrífugo*. El modo dialéctico de definir la identidad cristiana corresponde a un modelo centrípeto, que intenta fortalecer sus fronteras y marcar sus diferencias, adquiriendo, de este modo, un perfil propio. Todo lo que en el otro pueda amenazar esta identidad centrípeto es negado o rechazado. Por otra parte, llegar a ser cristiano implica adquirir una *identidad en relación con el otro*; en nuestro caso, el otro religiosamente diferente. La red de relaciones particulares crea una identidad dinámica que ve al otro como una parte de la propia identidad y no como una amenaza. En este contexto, las fronteras no son rígidas y no están estratificadas, sino que están abiertas y son porosas. El análisis realizado en diferentes campos también nos enseña que no es el concepto el que determina la relación, sino que, al contrario, son las relaciones las que determinan el contenido de los conceptos y de las categorías. Esto significa que no podemos partir del concepto de lo cristiano para determinar nuestras relaciones con las demás religiones (un supuesto que encontramos en la mayoría de las teologías de la religión), sino que, más bien, serán la naturaleza y la calidad de nuestras relaciones con ellas las que nos dirán qué significa llegar a ser «cristiano».

⁴ Cf. J. A. Di Noia, «Religion and the Religions», en John Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 243ss.

Del uso al disfrute

Para entender con más profundidad cómo llegar a ser cristiano interreligiosamente implica un enfoque diferente sobre la identidad, recurriremos a una diferencia importante que hace san Agustín en su obra *De Doctrina Christiana*⁵. Hay cosas que usamos para conseguir o para llegar a algo, pero hay realidades que rebasan el mero uso. Estas no existen con vistas a otra cosa sino que son un fin en sí mismas, poseen valor por sí mismas y llegan a ser nuestro disfrute. En palabras del mismo Agustín, «disfrutar una cosa es descansar con satisfacción en ella por sí misma»⁶. Las realidades sublimes como el amor, la compasión, la amistad y los dominios de la estética y de la ética, no pueden instrumentalizarse. En cierto modo, son reflejos de Dios, a quien no podemos enmarcar en un uso instrumental y quien constituye el ámbito del disfrute.

Si aplicamos esta distinción veremos cómo la relación del cristianismo con respecto a las demás religiones y culturas ha sido de tipo instrumental. Y esto se corrobora incluso cuando la relación llegó a ser más abierta. Las otras religiones y culturas son, por usar otra vez una analogía de san Agustín, como el botín de los egipcios que los israelitas se llevaron consigo para su uso y realce de su reputación:

Pues, así como todo cuanto a los egipcios tenían... también vasijas y ornamentos de oro y plata, y vestidos, el mismo pueblo [los israelitas], al salir de Egipto, se apropió destinándolos a un uso mejor... Del mismo modo, todas las ramas de la enseñanza pagana no solo tienen fantasías falsas y supersticiosas y cargas pesadas que exigen un esfuerzo innecesario, que cada uno de nosotros, al salir bajo el mando de Cristo de la compañía de los paganos, deberíamos detestar y evitar, sino que también contiene unas instrucciones abundantes que se adaptan mejor para el uso de la verdad... Por consiguiente, cuando el cristiano se separa en espíritu de la miserable compañía de estos hombres, debería quitárselas para dedicarlas a su uso propio en la predicación del evangelio. Sus vestidos también, es decir, las instituciones humanas tal como se adaptan a esa

⁵ *De Doctrina Christiana*, libro I, capítulo 4.4.

⁶ *Ibidem*.

relación con los hombres que es indispensable en esta vida, debemos tomarlos para hacer un uso cristiano de ello⁷.

El espíritu del «uso» agustiniano de otras culturas y religiones parece animar a muchas de las afirmaciones de los documentos del Concilio Vaticano II, como, por ejemplo, el decreto *Ad Gentes* n. 22, donde se explica detalladamente la estrategia de la misión. Ahora bien, en nuestros días ha llegado a pulirse aún más la articulación de esta estrategia.

Llegar a ser cristiano interreligiosamente significa rechazar esta mentalidad de «usar» las otras religiones para que sirvan a la verdad cristiana, para contemplarlas como realidades sublimes que propician el disfrute, como realidades que tienen valor por sí mismas. Cuando los otros se convierten en nuestra alegría, también llegan a ser verdaderamente parte de nosotros mismos, algo que ilustra magníficamente la relación conyugal. Esto es lo que debería caracterizar el proceso de llegar a ser cristianos interreligiosamente. Cuanto más cristiano se hace uno, más cristiana se hace la comunidad, y más disfrutarán de las demás tradiciones religiosas, considerando las verdades que (las religiones) representan como parte de ellos mismos. En esta perspectiva, la medida de llegar a ser cristiano es diferente de la implicada en la identidad centrípeta que se define dialécticamente.

De las certezas estancadas a ponerse en movimiento

Conjuntamente con las experiencias, los ritos, las normas éticas, las escrituras, etc., las creencias forman parte de toda tradición religiosa. En la percepción de su identidad, algunas tradiciones religiosas dan más importancia a sus creencias, mientras que otras, como el hinduismo, se centran en un conjunto de prácticas. Llegar a ser cristiano no consiste en adherirse a un conjunto de artículos de fe, sino un movimiento que implica experimentar y comprender lo que realmente estos significan mediante un modo de vida que puede caracterizarse mucho mejor como un *viaje*. Podría mencionar

⁷ *Ibíd.*, libro II, capítulo 40.60.

un ejemplo del campo de la estética. El modo mejor para evaluar una obra de arte no consiste en aplicarle unas normas preestablecidas, sino en encontrar en la misma obra la encarnación de las leyes de la belleza. En nuestro caso, la obra de arte no es reemplazada por unas normas o parámetros ya dados. Llegar a ser cristiano es, en efecto, un *ars vivendi*, un arte de vivir. Cuando se institucionaliza la identidad cristiana –individual y comunitaria– tiende a ser abstracta, a estancarse y a quedarse sin vida.

Pero si echamos una mirada a los primeros cristianos, nos daremos cuenta de cómo lucharon para encontrar una respuesta a la pregunta de quiénes eran y al proceso de descubrimiento que esta lucha implicó. De hecho, describieron su seguimiento con el término ‘*odós*, es decir, como el camino (cf. Hch 9,2; 18,26; 19,23; 24,22). Los primeros cristianos no procedieron a partir de una identidad preestablecida con sus características definidas. Para poder entender qué es el cristianismo, necesitamos caminar por su sendero. El desafío de llegar a ser cristianos no es menor en nuestros días, sobre todo cuando vivimos en sociedades con múltiples religiones. Hubo épocas en que podrían clasificarse las zonas geográficas señalando la presencia de una u otra religión. Pero ya ha pasado esa época. Incluso en aquellas partes de Europa donde la cristiandad llegó a ser vida, cultura y religión, todo mezclado en uno, vemos actualmente cómo, por el proceso de la globalización, la emigración, etc., ha emergido una situación caracterizada por la presencia de múltiples religiones. La identidad cristiana centrípeta y estancada podría convertirse en una realidad ahistórica si continúa definiéndose sin referencia a la situación concreta. La pluralidad de religiones con sus cosmovisiones, símbolos e ideales, constituye hoy día el ambiente en el que se realiza el viaje de llegar a ser cristianos, de llegar a ser comunidades cristianas.

Compartir el dominio de la gracia

Las definiciones centrípetas del ser cristiano aíslan a los cristianos y a las comunidades cristianas de su entorno multirreligioso, mientras que el enfoque centrífugo considera a las personas de otras reli-

giones como compañeras del mismo viaje. En este viaje común descubrimos al Misterio último en sus formas y resplandores innumerables como los colores del arcoiris que refractan la luz del sol. Las comparaciones fáciles que se hacen a nivel de superficie dan paso, al avanzar en este viaje, a la exploración más profunda de la gracia y la luz divinas y a la transformación asombrosa que llevan a cabo traspasando las fronteras religiosas.

La contraposición entre lo sobrenatural y lo natural, que se ha usado ampliamente durante bastante tiempo para distinguir la revelación cristiana de las otras religiones, ha servido para fortalecer la identidad centrípeta del cristianismo. Esta distinción creó una relación dialéctica con las demás religiones, que ya hemos analizado más arriba. Si en realidad existe, como Karl Rahner lo llamaba, el «existencial sobrenatural»⁸, como parte de una existencia humana imbuida por la gracia en cuanto condición común, la verdadera cuestión no consiste tanto en definir las fronteras religiosas (incluyendo la cuestión de «ser cristiano») mediante las que las personas se separan, cuanto en subrayar la gracia mediante la que se unen. La marca de la existencia espiritual no se hallaría en la pertenencia a nuestras fronteras e identidades predefinidas, sino en cómo las personas han respondido al ofrecimiento de la gracia que no llega a nosotros ahistóricamente, sino en contextos determinados y en la conjunción de numerosas fuerzas y factores. El llegar a ser cristiano tiene que colocarse en el marco de este plan más amplio de la gracia y de la respuesta que se le da.

El cambio al vacío

Una de las dificultades que el cristianismo ha tenido a la hora de relacionarse con las demás tradiciones religiosas se encuentra en el concepto de *plenitud*, interpretado en el sentido de que no se tiene realmente necesidad alguna del otro. Cuando uno está lleno, no puede realmente recibir nada; a lo máximo, puede fingir que recibe

⁸ Cf. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, Crossroad, Nueva York 1978, pp. 126ss (trad. esp. *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2007).

algo. En el plan de la plenitud, lo otro se convierte en una preparación para la plenitud que el cristianismo representa o bien en una parte de una jerarquía de verdades en cuya cumbre se encuentra la revelación cristiana. Esta perspectiva se vio además reforzada por una filosofía que sostiene que lo inferior y menos perfecto están notablemente contenidos en lo que es superior y perfecto. Obviamente, estas perspectivas no han permitido que el cristianismo pensara en el valor que las otras religiones tienen por sí mismas y las incluyera como parte de su propia definición.

Llegar a ser cristianos se convertiría en una experiencia apasionante cuando no partiéramos del polo de la plenitud, sino del polo del vacío. Después de todo, la negación de sí mismo o *kénosis* de Dios constituye el centro del cristianismo, y, por consiguiente, su concepción de la revelación necesita repensarse radicalmente. Llegar a ser cristianos significaría, entonces, llegar a ser receptáculos de todos los dones maravillosos de Dios, sin importar de dónde procedan, y este sería también el fundamento de una forma diferente de entender la universalidad. Cuanto más vacíos, más universales llegarán a ser el cristiano y las comunidades cristianas, porque en el vacío infinito hay espacio para recibir infinitamente.

Los numerosos modos de llegar a ser cristiano

No hay un único modo de seguir a Cristo. La definición centrípetas de la identidad cristiana obliga a la gente a hacer opciones excluyentes. Si uno opta por ser cristiano, entonces no puede ser budista ni hindú. La lógica que impera en este planteamiento es la del *aut... aut*. Pienso que debemos eliminar esta forma de pensar al definir la identidad que excluye intrínsecamente al otro para fortalecerse a uno mismo. ¿Podría una hindú llegar a ser cristiana en la medida en que sigue a Jesús, sus enseñanzas y su modo de vida? Yo creo que sí. Probablemente, su modo de llegar a ser cristiana será diferente de otra persona que se ha educado en el contexto de las comunidades cristianas tradicionales de Europa, América o África.

En los evangelios vemos que había gente que seguía a Jesús de modos diferentes y que en torno a él había diversos círculos. No

solo nos encontramos con la muchedumbre que lo escuchaba, sino también con los setenta y dos discípulos y con el círculo más íntimo de los Doce. Además, también hay otros que tenían una relación diferente con Jesús, como, por ejemplo, Zaqueo, Nicodemo y José de Arimatea, que retiró su cuerpo de la cruz. Así pues, según podemos ver, la gente se relacionaba con Jesús de numerosos modos diferentes, que dependían también del propio contexto de su vida. Esto nos enseña que llegar a ser cristiano es un proyecto abierto y no un proyecto cerrado, tal como podría sugerir la expresión «ser cristiano». Vivir según el espíritu de Cristo nos posibilita que lleguemos a ser cristianos sin necesidad de romper con el lugar en el que nos hallamos existencialmente ubicados, pero siempre en un movimiento y un viaje que nos transforman.

En contra de la pluralidad de modos de llegar a ser cristiano, podrían esgrimirse dos objeciones. Si uno quiere seguir a Jesús y ser cristiano, tiene que acatar la fe cristiana en su totalidad. Dicho de otro modo, o bien acata la totalidad de la fe cristiana o no puede ser cristiano. Pero, en realidad, este enfoque totalizador nunca ha formado parte de la vida de los cristianos, ni de las comunidades de la Iglesia institucional, ni tampoco de la vida de los santos. El modo en que el espíritu humano es atraído a las realidades sublimes y trata con ellas no puede controlarse ni tipificarse. En el transcurso de la vida de una persona puede producirse cierta intersección con Jesús y con su evangelio. Los modos en los que la persona puede encontrarse con Jesús no pueden reducirse a un único molde. El punto de entrada para descubrir a Jesús puede ser diferente, como lo fue en el caso de Gandhi, por ejemplo, el Sermón de la Montaña y la negación de sí mismo que Jesús llevó a cabo en la cruz, o sus preceptos en el caso de Raja Ram Mohan Roy o su personalidad mística en el caso Ramakrishna Paramahansa. A quienes acusaban a Gandhi de haberse convertido en el fondo en un cristiano, les decía:

No hay nada en el mundo que me impidiera profesar el cristianismo o cualquier otra religión desde el instante en que sintiera su verdad y tuviera necesidad de ella. Donde hay temor no puede haber religión. La acusación que se me hace es un cumplido, puesto que es un reconocimiento reticente de la capacidad que tengo para apreciar las bellezas del cristianismo. Dejadme poseer-

las. Si pudiera llamarme, digamos, cristiano o musulmán, con mi propia interpretación de la Biblia o del Corán, no dudaría en calificarme de un modo u otro⁹.

Necesitamos abrirnos para aceptar que no puede institucionalizarse el encuentro con Jesús y con el evangelio. Esta apertura nos permitiría dialogar con quienes están cerca de nosotros y tienen otra religión, no solo sobre su experiencia religiosa, sino, también, sobre su descubrimiento de Jesús y su interpretación de la Biblia, para llegar a ser cristianos de un modo que responda mejor a sus necesidades y exigencias espirituales, algo que no puede esperarse de una definición preconcebida de «ser cristiano».

Otra objeción se fundamentaría en la tesis de que ser cristiano no consiste en seguir simplemente a Cristo, sino en llegar a ser uno con Cristo, como diría Pablo. En una entrevista reciente, el obispo francés Albert Rouet, de Poitiers, ha hecho un comentario importante sobre esta concepción en los siguientes términos:

Pienso que decir que Cristo es la identidad del cristiano forma parte de ese repertorio de frases bonitas y piadosas que son ciertas, pero que no tienen en cuenta los matices convenientes. Sería como decir que Jesús absorbe mi identidad. No se da una identidad cristiana a menos que se tenga una relación con él, pero una relación de anhelo. Tal es la lógica de la gracia. De otro modo, caemos en el fanatismo, que se desarrolla al hacer coincidir tu existencia con la idea o la persona a quien defiendes. Esta confusión no es cristiana¹⁰.

Llegar a ser cristiano debería consistir en respetar el viaje o la trayectoria que un sujeto hace para encontrarse con Jesús y relacionarse con él de un modo singular que no puede repetirse ni estereotiparse. Es necesario interpretar las frases como, por ejemplo, «ser uno en Cristo», para poner de relieve los matices que están implicados en los numerosos modos de seguir a Jesús y de llegar a ser cristiano según el espíritu y el estilo de vida de cada uno.

⁹ M. K. Gandhi, *Christian Missions. Their Place in India*, Navajivan Press, Ahmedabad 1941, p. 49.

¹⁰ Albert Rouet, *J'aimerais vous dire. Entretien avec Dennis Gira*, Bayard, París 2009, pp. 171-172.

Conclusión

En el contexto de la situación multirreligiosa en la que vivimos, nos vemos retados a pensar *en llegar a ser cristiano*. Tiene mucho más sentido que la expresión *ser cristiano*, que contiene muchos obstáculos, y que no parece que esté a la altura de la nueva situación que estamos viviendo. Llegar a ser cristiano es un proceso que no se hace en solitario, ni tampoco con las comunidades cristianas institucionalizadas, sino en colaboración con muchas otras personas de religiones diferentes, con quienes vivimos y nos relacionamos diariamente. Podemos comprobar la importancia que este proceso tiene en el continente asiático, pero también, cada vez más, en otras partes del mundo en las que se va extendiendo la presencia global de las religiones. Este modo de llegar a ser cristiano con quienes están cerca de nosotros y tienen otras religiones nos ayuda a descubrir el misterio de esta realidad que nunca habría sido posible sin este encuentro. Llegar a ser cristiano interreligiosamente es, en efecto, una experiencia enriquecedora y fascinante.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

SER CRISTIANO EN REGÍMENES COMUNISTAS-SOCIALISTAS

Por ironías de la historia, tras la caída del muro de Berlín, el comunismo, un sistema político y económico que había surgido en Occidente, sobrevive en la actualidad, al menos oficialmente, solamente en Oriente (con la excepción de Cuba), y más concretamente, en China continental, Myanmar (antigua Birmania), Corea del Norte y Vietnam. Además, su futuro como sistema económico controlado por el Estado se encuentra bajo una amenaza severa, dado que China y Vietnam han ingresado en la Organización Mundial del Comercio y adoptan cada vez más una economía de libre mercado (es célebre la frase de Deng Xiaoping: «La pobreza no es socialismo. Ser rico es magnífico»), mientras que Myanmar y Corea del Norte languidecen bajo la miseria generalizada y una brutal dictadura militar. No obstante, es considerablemente prematuro predecir que el comunismo y su sistema económico socialista desaparecerán inminentemente en Asia,

* PETER C. PHAN, un teólogo vietnamita-norteamericano, es el primer director de la cátedra Ignacio Ellacuría de Doctrina Social de la Iglesia en la Universidad de Georgetown, Washington, DC, Estados Unidos. Tiene tres doctorados en varias especialidades y dos doctorados honoris causa. Autor de una docena de libros, editor de más de veinte volúmenes, ha publicado más de 300 artículos sobre diversas cuestiones de teología. La Asociación de Teólogos Católicos Norteamericanos le concedió en 2010 el premio John Courtney Murray por sus sobresalientes aportaciones al campo de los estudios teológicos.

Dirección: The Ignacio Ellacuria Chair of Catholic Social Thought, Theology Department, Georgetown University, Washington, DC 20057 (Estados Unidos). Correo electrónico: pcp5@georgetown.edu.

puesto que el Partido Comunista, tanto en China como en Vietnam, sigue controlando todo el poder a pesar de las críticas frecuentes e insistentes, desde dentro y desde el exterior, que se hacen contra su monopolio.

El cristianismo en los regímenes socialistas-comunistas de Asia

Mientras tanto, el cristianismo asiático sigue lidiando con los regímenes comunistas-socialistas de sus países anfitriones. Afortunadamente, a estas alturas, tras casi medio siglo de coexistencia con el comunismo en los cuatro países mencionados, el cristianismo ha desarrollado un *modus vivendi* que, aunque no es el ideal, ha permitido que las iglesias cristianas no solo sobrevivan, sino que se desarrollen más allá de toda expectativa. Sin duda alguna, ser cristiano en un régimen comunista-socialista tiene unos desafíos y unas oportunidades peculiares. Para entenderlos sería necesario pasar revista a la situación en la que actualmente se encuentra el cristianismo en cada uno de estos cuatro países.

Corea del Norte

El cristianismo, o, más concretamente, el catolicismo, fue introducido en Corea en 1784 no por los misioneros, sino por un laico llamado Peter Yi Sunghun (Ri Syeng Houn o Seng-Hoon Lee), que, tras bautizarse en Pekín, regresó a su país para iniciar una iglesia. La nueva religión se propagó rápidamente; en 1857 contaba con unos quince mil fieles. Considerado como una amenaza para la paz social basada en el confucianismo (especialmente por la oposición de la Iglesia católica a la veneración de los antepasados), para las creencias y las prácticas budistas, y para la soberanía nacional, fue muy pronto objeto de fuertes persecuciones, sobre todo en 1839, 1846 y 1866. Unos ocho mil católicos fueron asesinados. (El papa Juan Pablo II canonizó en 1984 a 103 mártires, destacando entre ellos Andrés Kim Tae-gon, que fue decapitado en 1846). Las iglesias protestantes (en particular, la presbiteriana, la metodista y la bautista)

comenzaron a evangelizar Corea en 1885, y, al igual que la Iglesia católica, experimentaron un desarrollo espectacular, especialmente por los movimientos de avivamiento, en particular en Pyongyan, la capital actual de Corea del Norte.

La historia del cristianismo coreano ha estado íntimamente vinculada con los vaivenes políticos de la nación. Tras cinco siglos bajo la dinastía Yi (o Joseon) (1392-1910), Corea fue ocupada durante 35 años (1910-1945) por Japón, que impuso el sintoísmo a los coreanos como su religión nacional y persiguió sistemáticamente a las iglesias cristianas. Tras la segunda guerra mundial, la península de Corea fue dividida provisionalmente a lo largo del paralelo 38 por el acuerdo entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. La reunificación del país iba a decidirse en unas elecciones en 1948, que, sin embargo, no llegaron a celebrarse. En ese mismo año, el sur se constituyó como la República de Corea bajo el presidente Syngman Rhee (1875-1965) y el norte en la República Popular Democrática de Corea bajo la autoridad de Kim Il Sung (1912-1994). Durante la guerra (1950-1953), los cristianos volvieron a ser perseguidos, en esta ocasión por los comunistas del norte, que mataron a cientos de responsables cristianos y destruyeron o confiscaron las iglesias.

Mientras que las iglesias cristianas han ido languideciendo en el norte desde la década de los años cincuenta hasta la actualidad, el cristianismo, católico y protestante, de la República de Corea (Corea del Sur) experimentaba una expansión extraordinaria tanto en su número como en la influencia en los campos de la educación, la atención sanitaria y la asistencia social. Actualmente, el cristianismo es en Corea del Sur una religión importante, junto con el budismo, el confucianismo y el chamanismo. Según el censo de 2005, el 29,2% de la población es cristiana, una cifra de la que aproximadamente el 20% son protestantes y un 10% católicos. El protestantismo coreano está asociado en dos organizaciones: el Consejo Nacional de las Iglesias de Corea, de tendencia liberal, y el Consejo Cristiano de Corea, de tendencia conservadora. Además de las iglesias protestantes principales, los evangélicos han tenido un aumento espectacular, como puede comprobarse en la Yoido Full Gospel Church, fundada por David Yonggi Cho y su suegra Choi Jashil, que hoy día es la congregación protestante más grande del

mundo, con casi un millón de fieles. Gracias al carácter abierto de la sociedad de Corea del Sur, es mucho cuanto sabemos sobre su cristianismo y la información pertinente es de fácil acceso. Nosotros no nos centraremos en Corea del Sur, sino en Corea del Norte. Sin embargo, irónicamente, como explicaremos en seguida, la cuestión de la identidad cristiana en la Corea comunista no puede abordarse separadamente de las actividades de las iglesias cristianas en la Corea capitalista.

Uno de los resultados catastróficos de la guerra de Corea fue la emigración masiva del norte hacia el sur, provocando la separación de más de 10 millones de familias y el hundimiento de la presencia cristiana en el norte. Con anterioridad a esta guerra, dos terceras partes de cristianos coreanos vivían en el norte, y la mayoría tuvo que huir al sur para escapar del comunismo. A partir de 1945, los dirigentes políticos de Corea del Norte adoptaron al ateísmo militante del comunismo estalinista y reprimieron enérgicamente todas las prácticas y organizaciones religiosas, incluido, lógicamente, el cristianismo. En la década de los sesenta, en un intento por lograr su independencia (*juche*), se distanció de la influencia soviética y china. Sin embargo, con la caída de la Unión Soviética y los regímenes comunistas del este de Europa en 1989, Corea sufrió un grave revés económico. Hacia el final de su vida, Kim Il Sung deseaba iniciar un diálogo con Corea del Sur. Desafortunadamente, la perspectiva de la reunificación de la península por medios pacíficos se vio frustrada por su muerte en 1994. En 1998, el presidente de Corea del Sur, Kim Dae, inició la *sunshine policy* [«política de apertura»] con el norte. Visitó en el año 2000 su capital y se reunió con el presidente Kim Jong Il. Sin embargo, en los últimos años las relaciones políticas entre Corea del Norte y el resto del mundo se han deteriorado mucho debido a su intento por desarrollar armas nucleares.

Hasta hace poco no sabíamos nada más sobre el cristianismo en la aislada República del norte, que le dio un nuevo sentido a la descripción antigua de Corea como «El reino ermitaño». La Iglesia católica tenía tres diócesis en 1945. Tras la emigración de 1953, solamente quedaron unos veinticinco mil católicos. Desde comienzos de 1980 se permite la visita de autoridades católicas tanto del Vaticano como de Corea del Sur, y en 1988 se construyó una iglesia

en la capital en la que habitualmente celebran misa los clérigos de Corea del Sur que van de visita. En cuanto a los protestantes, el gobierno comunista creó en 1946 la Federación de Cristianos Coreanos (siglas en inglés, KCF), en la que se agruparon todas las denominaciones protestantes. La Federación dice que cuenta con unos cien mil fieles, si bien parece que el número real es mucho más bajo, y la mayoría se reúnen en casas que sirven como iglesias. En 1972 se le permitió a la Federación levantar de nuevo su seminario (Seminario de Teología de Pyongyang) y construir, entre 1988 y 1992, dos iglesias en la capital. La KCF se dirigió en 1974 al Consejo Mundial de las Iglesias con una petición sobre la posibilidad de formar parte de él, y en 1976 se unió a la Conferencia Cristiana por la Paz. A comienzos de 1985, el Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo de los Estados Unidos envió una delegación de representantes a Corea del Norte, y al año siguiente, los dirigentes de la KCF y el Consejo Nacional de las Iglesias de Corea (siglas en inglés, NCKC) se reunieron por primera vez desde 1945 en una conferencia sobre la paz en Glion (Suiza). Volvieron a reunirse en 1990, 1995 y 1996. Posteriormente, la KCF y la NCKC se reunieron en el mismo territorio norcoreano y sentaron las bases para la reunificación nacional. La ayuda humanitaria internacional que llegó a las víctimas de las inundaciones durante la década de los años noventa se canalizó, en parte, a través de la KCF, lo que constituyó un considerable reconocimiento del cristianismo norcoreano por parte del gobierno.

Birmania/Myanmar

Conocido como Birmania hasta 1989, este país, que se encuentra entre el sur y el sureste de Asia, y que se abre al golfo de Bengala, fue colonizado por los británicos entre 1824 y 1885, y ocupado por Japón durante la segunda guerra mundial. Consiguió su independencia en 1948 y las elecciones libres se celebraron en 1960. En las elecciones nacionales de 1990, el partido de la oposición (La Liga Nacional por la Democracia), liderado por Aung San Suu Ky (posteriormente, galardonado con el Premio Nobel de la Paz), obtuvo una victoria decisiva. Sin embargo, la Junta Militar que estaba en el poder se negó a entregárselo y arrestó a Aung San

Suu Ky. Aunque es un país rico en recursos naturales, debido a la codicia y a la pésima gestión de los gobernantes militares, Myanmar (junto con Corea del Norte) es uno de los países más pobres del mundo.

El catolicismo llegó a Myanmar en 1554 con los misioneros franciscanos portugueses, a quienes posteriormente se les unieron otros grupos religiosos, como las Sociedades para las Misiones Extranjeras de París y de Milán. Actualmente cuenta con medio millón de católicos, especialmente entre los grupos étnicos chin, kachin, karen y shan. Hay 23 diócesis, organizadas en tres archidiócesis, que constituyen la Conferencia Episcopal de Birmania. El protestantismo llegó en 1912 con Adoniram y Ann Judson, de la Misión Bautista Americana. El anglicanismo llegó con la colonización británica y en 1877 se creó la Iglesia Anglicana de Birmania. Posteriormente, llegaron otras denominaciones, entre las que se encontraban las Asambleas de Dios, la Iglesia de Cristo, los metodistas y los presbiterianos. Las iglesias protestantes están agrupadas en el Consejo de las Iglesias de Birmania, que también es miembro de la Conferencia Cristiana de Asia.

Como en el caso de Corea del Norte, los vaivenes del cristianismo birmano han estado vinculados con las vicisitudes políticas del país. Tras la independencia en 1948, el gobierno de U Un (1948-1958, 1960-1962) declaró el budismo como la religión del Estado, marginando a los grupos tribales cristianos. El gobierno de Ne Win (1958-1960 y 1962-1988) abolió el privilegio del budismo y otorgó los mismos derechos a todas las religiones. Sin embargo, Ne Win (1910-2002), que había fundado el Partido del Programa Socialista de Birmania, gobernó el país como un Estado totalitario. Además, puso en marcha la «vía birmana hacia el socialismo», que incluía tendencias marxistas, antioccidentales y socialistas, y la concentración del poder en los militares. Como resultado, todas las instituciones eclesiales educativas, hospitalarias y sociales fueron nacionalizadas y los misioneros fueron expulsados. Esta situación obligó a las iglesias cristianas locales a aprender a sobrevivir por sí mismas, sin personal ni ayuda económica del exterior.

Vietnam

Junto con Filipinas, Corea del Sur y Timor Oriental, la República Socialista de Vietnam tiene una presencia cristiana significativa. La Iglesia católica de Vietnam cuenta en la actualidad con 26 diócesis y constituye el 7% de una población de 80 millones de habitantes. Los jesuitas, entre los que destaca Alexandre de Rhodes (1593-1660), comenzaron la misión de Vietnam a comienzos del siglo XVII bajo el *padroado* portugués. El país, que entonces se llamaba Annam, estaba dividido en dos partes, Tonkin (el norte o la «parte exterior») y Cochinchina (el sur o la «parte interior»), la primera gobernada por la familia Trinh y la segunda por la familia Nguyen. La rivalidad y las guerras entre el norte y el sur complicaron enormemente el trabajo de los misioneros, que eran sospechosos de ser espías por ambas partes. Además, la prohibición del culto a los antepasados (la denominada Controversia de los ritos chinos) hizo que el cristianismo fuera acusado de ser enemigo de las tradiciones religiosas y culturales de Vietnam. No obstante estos obstáculos, a mediados del siglo XVII la Iglesia había crecido sustancialmente, pero su propagación se vio drásticamente reducida por las persecuciones, en particular tras la colonización francesa, a partir de 1850. Aproximadamente fueron asesinados unos ciento treinta mil católicos desde mediados del siglo XVII hasta el final del siglo XIX (el papa Juan Pablo II canonizó en 1988 a 117 de ellos, de entre los que 96 eran vietnamitas).

Por lo que respecta a la experiencia de los cristianos en el régimen comunista-socialista vietnamita, tienen una gran importancia los períodos comprendidos entre 1954 y 1975 para la Iglesia católica del norte comunista (entonces conocido como la República Democrática de Vietnam), y entre 1976 hasta nuestros días para todo el conjunto del cristianismo en la República Socialista de Vietnam (tras la reunificación del norte y del sur, que hasta 1975 se conocía como República de Vietnam). La lucha armada por conseguir la independencia de Francia, liderada principalmente por Ho Chi Minh, encontró su final con los Acuerdos de Ginebra (21 de julio de 1954), que partieron temporalmente el país en dos zonas, con el paralelo 17 como «la línea provisional de demarcación mili-

tar». Según los Acuerdos, el norte sería gobernado por el comunista Viet Minh y el sur prooccidental por el emperador Bao Dai hasta la celebración de las elecciones, estipuladas para 1956, con las que se crearía un gobierno unificado. Mientras tanto, durante los trescientos días a partir de la firma de los Acuerdos, la población de cada zona podría irse al norte o al sur, de acuerdo con sus preferencias políticas. Casi un millón de norteños, de los que medio millón eran católicos, se desplazaron al sur, mientras que unos cincuenta y dos mil sureños se fueron hacia el norte. Esta emigración provocaría un desastre en el cristianismo vietnamita del norte, como había ocurrido exactamente con el cristianismo coreano del norte casi una década antes.

Las elecciones estipuladas, contras las que se oponían el líder católico Ngo Dinh Diem y los Estados Unidos, nunca se celebraron, y en octubre de 1955 Diem celebró un referéndum sobre el futuro del Estado de Vietnam, dando por resultado su elección como presidente de la recién proclamada República anticomunista de Vietnam. En seguida, con la autorización y el apoyo de la República Democrática de Vietnam, de tendencia comunista, comenzó la insurrección contra el régimen de Diem bajo el estandarte del Frente de Liberación Nacional, que el gobierno de Diem quería ridiculizar llamándolo «Viet-Cong» (Comunistas Vietnamitas). La posterior guerra entre el norte y el sur formó parte de la Guerra Fría, con el apoyo de la República Popular China y la Unión Soviética a los del norte y el de los Estados Unidos a los del sur. Los veinte años de guerra terminaron con la victoria del norte comunista el 30 de abril de 1975, y el país fue reunificado al año siguiente con el nombre de República Socialista de Vietnam. A partir de entonces, el cristianismo, tanto el católico como el protestante, comenzó con la difícil tarea de coexistir con el gobierno comunista-socialista.

Como ya hemos comentado más arriba, durante la emigración de 1954 dos tercios de los católicos del norte huyeron al sur con su clero, diezmando así la Iglesia del norte. Perseguida por el gobierno comunista, confiscadas sus instituciones y con el clero que quedó prácticamente bajo arresto domiciliario, la Iglesia se limitaba a las celebraciones de los sacramentos y a las devociones populares. La ideología virulentamente anticomunista de la Iglesia católica de entonces, impedía toda forma de colaboración entre la Iglesia viet-

namita y el gobierno. Amputada de otras comunidades cristianas, la Iglesia del norte estaba prácticamente agonizando. Resulta irónico que su situación mejorara significativamente tras la victoria del norte sobre el sur y la reunificación del país en su solo Estado. La Iglesia católica de Vietnam comenzó a funcionar como una Iglesia con una única Conferencia Episcopal. Los contactos habituales entre las dos partes de la Iglesia eran ya posibles (incluso algunos clérigos del sur fueron nombrados obispos para la Iglesia del norte) y la Iglesia del norte pudo establecer comunicaciones con los otros centros de la Iglesia católica, especialmente con el Vaticano. Estos cambios posibilitaron que la Iglesia del norte adaptara las reformas eclesiales iniciadas con el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Sin embargo, en su conjunto, el cristianismo vietnamita ha estado afrontando toda una batería de desafíos diferentes en la República Socialista de Vietnam desde 1975. Con la euforia de la victoria inesperadamente rápida y fácil sobre el sur, el norte comunista reunificó el país y estableció el Partido Comunista Vietnamita como la única organización legal con el poder para decidir sobre todas las políticas y las actividades, incluidas las religiones, en el Estado. Poco después, el Partido Comunista Vietnamita adoptó el modelo socialista de desarrollo, con el control estatal sobre los sectores principales de la economía. Esta política llevó al país al borde del fracaso económico. El colapso económico sufrido en la década de los ochenta obligó al gobierno a iniciar un programa denominado *Doi Moi* [«renovación»], introduciendo un «sistema de mercado de orientación socialista», gracias al cual el país disfrutaría de un *boom* económico sin precedentes a partir del año 2000.

Como en Corea del Norte y en Birmania, los vaivenes del cristianismo vietnamita han estado entretejidos con los trastornos políticos del país. Ya hemos comentado la situación de la Iglesia católica del norte durante 1954-1975, que casi la lleva a la extinción. Además, en 1975, tras la victoria comunista, cientos de miles de católicos con un elevado número de clero emigraron al exterior, reduciendo una vez más la presencia de la Iglesia católica en Vietnam. Mientras tanto, el Partido Comunista Vietnamita aplicó las mismas medidas represoras contra el cristianismo en el sur como ya lo había hecho en el norte: todas las instituciones de propiedad ecle-

siástica fueron abolidas o confiscadas, se limitaron severamente las actividades religiosas, se regularon las ordenaciones sacerdotales y las vocaciones religiosas, y se controló el nombramiento de los obispos. Desde la reforma *Doi Moi*, sin embargo, el gobierno comenzó a flexibilizar su control sobre los asuntos religiosos, aunque con notorias recaídas en la represión. Con respecto a la Iglesia católica, el gobierno ha dado algunos pasos para establecer relaciones diplomáticas con la Santa Sede. La Constitución de 1992 de la República Socialista de Vietnam, enmendada en 2001, reconoce «el derecho de credo y de religión» y la igualdad de todas las religiones ante la ley. A pesar de estas mejoras significativas, el camino hacia la plena libertad religiosa y la no interferencia en los asuntos internos de la iglesia sigue siendo largo y arduo.

China

Junto con la India, el cristianismo de China puede jactarse de tener una historia antigua. En el año 635 un grupo de cristianos de la Iglesia Oriental (o Asiria, a veces mal denominados «nestorianos») llegó al Reino Medio bajo la dinastía Tang, y sus comunidades disfrutaron de las favores imperiales y prosperaron (excepto bajo el gobierno de la emperatriz Wu Zong, desde el 845) hasta la caída de la dinastía en el siglo x. La Iglesia católica llegó con los franciscanos en el siglo XIII, cuando China estaba bajo el gobierno de los mongoles (la dinastía Yuan), y, a pesar que la acogida favorable de diversos kanes y de cierto éxito en las conversiones (llegaron a contabilizarse unos treinta mil cristianos), el cristianismo llegó a desaparecer tras la caída de la dinastía en 1368. La Iglesia católica volvió a regresar en el siglo XVI, cuando entonces gobernaba la dinastía Ming (1368-1644), especialmente con los jesuitas, que fueron seguidos por otras congregaciones religiosas, sobre todo por los dominicos, los franciscanos, los agustinos y la Sociedad para las Misiones Extranjeras de París. La Iglesia prosperó durante la siguiente dinastía, es decir, la dinastía Qing (1644-1911), hasta que su desarrollo se frenó por la controversia sobre los ritos chinos (que se inició en 1643), con el resultado de que los papas Clemente XI (1715) y Benedicto XIV (1742) proscribieron los ritos de la veneración de los

antepasados. Este desastre se empeoró con las intervenciones colonialistas en China (la guerra del opio en 1840). El Tratado de Nan-king (1842) colocó a las misiones católicas bajo el «protectorado» francés y tuvo el efecto pernicioso de aislar a los católicos chinos de sus compatriotas. Los sentimientos de oposición a los extranjeros y a los cristianos llegaron a su cumbre en la rebelión de los bóxers (1900) en la que murieron unos treinta mil católicos. (El papa Juan Pablo II canonizó en el año 2000 a 120 mártires chinos).

Con respecto al tema que nos interesa, el acontecimiento más funesto para el cristianismo chino fue la victoria del Partido Comunista contra el Partido Nacionalista Kuomintang y la creación de la República Popular China bajo el liderazgo de Mao Tse-tung el 1 de octubre de 1949. El nuevo país adoptó el materialismo ateo como su ideología y tenía por objetivo controlar todas las religiones para lograr sus metas sociales. Para lograr estos objetivos, el gobierno comunista promovió el llamado Movimiento de la Triple Autonomía para el cristianismo chino, es decir, autogobierno, autofinanciación y autopropagación, un programa que ya habían propuesto las iglesias protestantes en 1922. Cuando el protestantismo llegó a China en el siglo XIX, sus misiones funcionaban de acuerdo con las líneas de sus denominaciones respectivas. En 1954, para unir a las iglesias protestantes a luchar contra el imperialismo occidental y fomentar el patriotismo, el Partido Comunista deseaba abolir el vínculo de estas iglesias con sus denominaciones correspondientes y crear el Movimiento Patriótico de la Triple Autonomía para poner así a todas las iglesias protestantes bajo su control. En el mismo año también se hallaba en China como organización eclesiástica la Conferencia Cristiana China. A la Iglesia católica se le aplicó la misma estrategia. En 1957 se creó oficialmente la Asociación Patriótica Católica China. Las políticas comunistas anti-cristianas alcanzaron su clímax durante la Revolución Cultural emprendida por Mao (1966-1976), en la que se cerraron todos los lugares de culto y los responsables religiosos fueron enviados a campos de trabajos forzados.

Desde la década de los años ochenta, como consecuencia de la política de reformas económicas y de modernización de Deng Xiaoping, se ha producido una actitud de mayor apertura hacia el cris-

tianismo. Merece prestar atención especial a dos cambios. El primero es el que ha permitido un campo más amplio de actividades tanto a la Iglesia católica como a las iglesias protestantes. En 1982 y 1983 se abrieron dos seminarios católicos en Shangai y Pekín, respectivamente. En 1985 los protestantes organizaron la Fundación Amistad para promover los contactos con las instituciones cristianas internacionales. El segundo consiste en el desarrollo espectacular de las iglesias domésticas, en su mayor parte protestantes, con una enorme cantidad de fieles tanto en las zonas rurales como urbanas, que no quieren tener nada que ver con el Movimiento Patriótico de la Triple Autonomía y se oponen a registrarse oficialmente en el Departamento de Asuntos Religiones. Estas iglesias domésticas son, en su conjunto, de orientación pentecostal-carismática, y dan una gran importancia a la salvación personal y a los dones carismáticos como la glosolalia, la profecía y la sanación. Con la devolución de Hong Kong (1997) y Macao (1999) a China dentro del marco político definido como «un país, dos sistemas», es inevitable que se plantee y se actué sobre el tema de la libertad religiosa, y, en consecuencia, sobre el papel del cristianismo en la República Popular de China.

Ser cristiano en regímenes socialistas-comunistas

Como resulta evidente del panorama histórico que, a vista de pájaro, acabamos de presentar, no es imposible mantenerse como cristiano en los regímenes comunistas-socialistas. En efecto, a pesar de las duras y reiteradas persecuciones y opresiones, el cristianismo, en todas sus ramas, católica y protestante, y en menor medida ortodoxa, no solo ha sobrevivido (por ejemplo, en Corea del Norte y en Vietnam), sino que también ha prosperado en algunos lugares, como vemos en el caso de China y de Myanmar, y, además, de forma espectacular. Curiosamente, dado el pronunciado descenso del cristianismo en muchos países capitalistas y democráticos y en países que antes eran comunistas y ahora son capitalistas, podemos preguntarnos si el socialismo y el comunismo no son bendiciones camufladas para el cristianismo. Acude a nuestra mente la frase célebre de Tertuliano: «la sangre de los mártires es semilla de cristianos».

Evidentemente, con esto no queremos decir que deban preferirse el socialismo y el comunismo a otros sistemas políticos y económicos, o que no presenten retos difíciles al ser cristiano en los cuatro países que estamos examinando. Diferentes como lo son en cada país, estos retos pueden agruparse en torno a cuatro categorías. El primero concierne a la relación entre el cristianismo y el Estado. En los cuatro países, el cristianismo fue, y, hasta cierto punto, sigue siendo, percibido como una religión occidental que ha actuado en connivencia con el colonialismo y está relacionado con las potencias extranjeras. Este es el caso, en especial, del catolicismo, a quien se ve identificado con el Estado de la Ciudad del Vaticano (cuya naturaleza como Estado soberano diferente de la Santa Sede es reconocida por la legislación internacional). Sin duda alguna, el legado colonialista se mantiene como un equipaje pesado y escandaloso para los cristianos asiáticos, que deben reconocer honestamente, aun cuando las misiones cristianas hayan hecho históricamente y sigan haciendo actualmente contribuciones importantes a sus países, especialmente en los campos de la educación, la medicina y el bienestar social. Por lo que respecta a los católicos, deben demostrar con la palabra y los hechos que su pertenencia a la Iglesia católica no los convierte en ciudadanos del Estado de la Ciudad del Vaticano, y que el patriotismo –pero no el nacionalismo y la lealtad a un determinado partido político– es un deber cristiano fundamental.

El segundo desafío con que se encuentra un cristiano en los regímenes comunistas es el relativo a la libertad religiosa. Los cristianos deben seguir exigiéndola a sus gobiernos, puesto que se trata de un derecho humano inalienable y no de una concesión especial conseguida mediante negociaciones bajo cuerda o mediante negociaciones diplomáticas entre sus gobiernos y la Santa Sede, en el caso de los católicos. Además, esta lucha a favor de la libertad religiosa debe realizarse en beneficio de todos los creyentes y no solo de los cristianos. Debería reivindicarse coaligándose con otras religiones, particularmente con el budismo, como también con los no creyentes, puesto que la libertad religiosa también es un asunto que les afecta.

El intento actual del Partido Comunista por controlar las religiones, especialmente el cristianismo, mediante diversas «armas orga-

nizativas» y con instrumentos como el movimiento de la triple autonomía, no parece estar motivado tanto por su ideología marxista-leninista-maoísta atea o por su preocupación por la independencia nacional, cuanto por su deseo de perpetuarse en el monopolio del poder con todos los privilegios que conlleva. Este es el caso, en especial, de China, Corea del Norte y Vietnam. Sin embargo, el control absoluto de las religiones exige unas habilidades acrobáticas políticamente imposibles. Por una parte, para lograr un nivel mínimo de bienestar económico para todos los ciudadanos, el Partido Comunista de China y también el de Vietnam no han tenido más remedio que introducir, sobre todo desde la década de los ochenta, reformas económicas al entrar en negociaciones comerciales con el mundo capitalista, en particular con los Estados Unidos. Por otra parte, esta liberalización económica trae consigo inevitablemente la demanda creciente de democracia y de libertad religiosa (tal como quedó patente el 4 de junio de 1989 con la manifestación del Movimiento a favor de la Democracia en la Plaza de Tiananmen). Los dirigentes comunistas son totalmente conscientes de este dilema. Quieren reformas económicas sin perder el monopolio político. En este contexto, los cristianos deberían recordar a sus gobiernos, especialmente en China y Vietnam, que los asuntos internos de la Iglesia, como el nombramiento de obispos, no constituyen ninguna amenaza para el bienestar del Partido Comunista y de la nación, tal como han puesto convincentemente de manifiesto los últimos cincuenta años. Podríamos decir que el control y la interferencia del gobierno en estos asuntos se basan en un temor infundado, innecesario, y en el daño que puede hacerse al bien común.

El tercer desafío es de carácter interno, si bien fue en su origen provocado por las políticas religiosas de los gobiernos comunistas; nos referimos a la reconciliación entre los diversos grupos y las divisiones que existen en la misma Iglesia, que toman la forma de patriotismo *versus* lealtad a un poder extranjero (por ejemplo, las denominadas «Iglesia clandestina» y la «Iglesia patriótica»), o de competencia entre denominaciones cristianas diferentes (por ejemplo, catolicismo *versus* protestantismo) o de diferencias teológicas (por ejemplo, el cristianismo protestante histórico *versus* pentecostales/carismáticos). Está

totalmente fuera de duda que los gobiernos comunistas han explotado estas disputas intraeclesiales. Afortunadamente, en tiempos más recientes se han aliviado estas divisiones mediante el reconocimiento y la colaboración recíproca, pero aún queda mucho trabajo por hacer. La identidad cristiana plena y auténtica depende en gran parte del éxito de esta empresa ecuménica.

Con este contexto de fondo, sería conveniente preguntarse si sigue siendo apropiado el método misionero tradicional de propagar el cristianismo de acuerdo con las propias denominaciones respectivas. Una vez más, nos podríamos preguntar si la política comunista de unir a todas las denominaciones protestantes bajo una confederación, especialmente en Corea del Norte, China y Vietnam, no ha sido una bendición camuflada para el cristianismo, en cuanto que obligó a las denominaciones y las comunidades cristianas diferentes a trabajar conjuntamente, una «unidad» que se está actualmente desgarrando por la rivalidad entre las iglesias «registradas» y «no registradas», que constituye todo un *skandalon* para la credibilidad del mismo mensaje cristiano. El planteamiento de esta cuestión no equivale, por supuesto, a comprometerse con un pandenominacionalismo o posdenominacionalismo, sino, más bien, a resaltar, frente a la indiferencia generalizada, o incluso el escepticismo, que con respecto a la unidad de la Iglesia se está experimentando en Occidente en los años recientes, la urgencia de la unidad ecuménica para forjar la identidad cristiana en Asia. Debe señalarse que la unidad de los cristianos ha llegado a convertirse en un tema candente, especialmente en China, con el aumento espectacular de los evangélicos y de las denominadas iglesias independientes e indígenas (por ejemplo, La Verdadera Iglesia de Jesús, la Familia de Jesús y el Pequeño Rebaño), y las innumerables iglesias domésticas. Estas iglesias «no registradas», cuyo número de fieles probablemente supera al de las iglesias «registradas», se mantendrán como uno de los mayores desafíos para la identidad cristiana en un futuro previsible.

El cuarto asunto concierne al papel que los cristianos asiáticos, que están fuera de China y de Corea del Norte, tendrán para las iglesias cristianas de estos países. Como ya señalamos más arriba, los cristianos de Corea del Sur han desempeñado un papel impor-

tante en el proyecto de la reunificación nacional. Dado el gran número de cristianos que hay en Corea (un 30% de la población) y su enorme influencia, es improbable que se produjera la reunificación nacional sin la contribución de los cristianos del sur. De igual modo, los cristianos chinos de Hong Kong, Taiwán y de la diáspora, y, en menor grado, de Macao, están preparados para desempeñar un papel clave en la promoción de un cristianismo renovado y teológicamente bien formado en la China continental. Asimismo, los cristianos del sur de Vietnam disponen de grandes recursos personales, académicos y materiales para ayudar a sus hermanos cristianos del norte. Lo que estamos defendiendo con esto no es el apoyo económico y el control de viejo cuño por las comisiones misioneras (en el caso de los protestantes) o por la Congregación para la Propagación de la Fe (en el caso de los católicos). El Movimiento de la Triple Autonomía, independientemente de su manipulación por el Partido Comunista, debe seguir como la norma del cristianismo asiático. No, lo que sugerimos, más bien, es que las iglesias cristianas que gozan de libertad política y de prosperidad económica tienen una responsabilidad particular con respecto a sus homólogas de Corea del Norte, China y Vietnam (y, para el caso, también Myanmar). En efecto, ser cristiano en Asia exige la solidaridad con las iglesias que viven en regímenes comunistas-socialistas.

El quinto desafío con que se encuentra la identidad cristiana en los cuatro países comunistas de Asia, como en toda ella en general, es la relación con las demás religiones. Hemos mencionado la actitud negativa de las iglesias cristianas con respecto a la práctica de la veneración de los antepasados en el pasado y su impacto perjudicial en las misiones. Aunque se ha producido un cambio considerable en la posición de la Iglesia católica con respecto a las religiones no cristianas, al menos desde el Concilio Vaticano II, el diálogo interreligioso se encuentra aún en la infancia, especialmente en estos cuatro países comunistas. Sigue pendiente el desarrollo de una adecuada teología de las religiones que reconozca el papel positivo de las religiones no cristianas para el bienestar espiritual de sus fieles, más allá de las categorías exclusivas, inclusivas o pluralistas que tan de moda se han puesto en las últimas décadas. Más que en cualquier otro lugar, ser religioso en Asia significa ser interreligioso, y la identidad

cristiana no puede formarse independientemente de un diálogo humilde y sincero con los creyentes de otras religiones y de la realidad de pertenecer a varias religiones simultáneamente. Este diálogo no solo debe realizarse a nivel teológico, sino que debe implicar compartir la vida, las actividades y las experiencias religiosas.

El sexto, y tal vez el más difícil, desafío para ser cristiano actualmente en los países comunistas es, irónicamente, la rápida invasión de la economía de mercado, especialmente en China y Vietnam, y el concomitante materialismo y consumismo galopantes, sobre todo entre los jóvenes. Como ideología, el comunismo, aunque sigue siendo pregonado y sostenido por el Partido Comunista, está convirtiéndose rápidamente en una concha vacía, y los líderes del Partido son plenamente conscientes de esto y están ocupados en conservar sus intereses en un eventual Estado post-socialista. Actualmente, la amenaza mayor para el cristianismo en los países socialistas de Asia no es (o ha dejado de ser) la política religiosa represiva del Partido Comunista o la «dictadura del relativismo» cultural, para el caso, sino, más bien, la indiferencia más absoluta hacia el cristianismo o cualquier otra religión como consecuencia de la búsqueda implacable de la riqueza y de todos los placeres que promete. La represión religiosa produce resistencia fiel, el martirio siembra semillas de conversión, y el relativismo, al menos, tiene en cuenta la religión al declarar que todas las religiones son igualmente efectivas. La amenaza al cristianismo procede actualmente de la fe recién descubierta en el poder ilimitado y sin parangón alguno del capitalismo, cuyo único credo es «la codicia es buena», como la panacea para todos los males, como la religión que se traga a todas las demás religiones.

Tras medio siglo de coexistencia con el comunismo, los cristianos han elaborado estrategias efectivas para sobrevivir, y cuando se les perseguía sabían cómo resistir y perseverar en su fe, e incluso hallaron en el comunismo una búsqueda afín por la justicia social. Ahora, ante el dominio casi universal del capitalismo, las iglesias cristianas se encuentran perdidas, sin saber qué hacer para ayudar a sus fieles, sobre todo a los jóvenes, para que se resistan al canto de las sirenas. No sorprende en absoluto que el denominado «Prosperity Gospel» [«El evangelio de la prosperidad»] haya resultado tan

atractivo en los países comunistas de Asia como en los Estados Unidos. En consecuencia, es probable que el desafío más difícil para ser cristiano en los países comunistas de Asia y en todo el continente no sea ya la represión de la libertad religiosa, sino qué hacer con ella cuando a la gente ya no le preocupa en absoluto.

Bibliografía

Clark, A. D., *A History of the Church in Korea*, Seúl 1971.

Fox, Thomas, *Pentecost in China: A New way of Being Church*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 2002.

Leung, Beatrice y William T. Liu, *The Chinese Catholic Church in Conflict: 1949-2001*, Universal Publishers, Boca Raton 2004.

Park, K. S., *Reconciliation-Reunification: The Ecumenical Approach to the Korean Peninsula*, Hong Kong 1998.

Phan, Peter C., «The Roman Catholic Church in the Socialist Republic of Vietnam, 1989-2005», en Klaus Koschorke (ed.), *Falling Walls: The Year 1989/1990 as a Turning Point in the History of World Christianity*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, pp. 243-257.

Tang, Edmond y Jean-Paul Wiest (eds.), *The Catholic Church in Modern China: Perspectives*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1993.

Uhalley, Stephen y Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, M. E. Sharpe, Armonk, Nueva York 2001.

Wickeri, Philip L., *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 2007.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

SER CRISTIANO HOY

Aguilares y la irrupción del cristianismo

Para responder a la pregunta «qué es ser cristiano» voy a comenzar con una experiencia personal, que en su día fue compartida por buen número de cristianos. Me topé con el cristianismo en Aguilares, a 30 kilómetros de San Salvador, el 12 de marzo de 1977. El Padre Rutilio Grande fue asesinado con dos campesinos. Ese día, y en lo que ocurrió inmediatamente después, *irrumpió* un cristianismo que yo nunca había vivido ni sospechado. Se habían roto las reglas no ya del bien, sino las del mal, aunque la crueldad contra los pobres había comenzado antes. Pero en Rutilio y en Monseñor Romero, convertido desde ese día en

* JON SOBRINO nació en Barcelona en el seno de una familia vasca en 1938. Se formó en España, Alemania y los Estados Unidos. Además de su doctorado en teología, posee un máster en ingeniería. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1956, y desde 1957 ha pertenecido a la provincia jesuita de América Central y ha vivido, principalmente, en El Salvador. Es profesor de Teología y director del Centro Monseñor Romero en la Universidad Católica de América Central (San Salvador). Conjuntamente con Ignacio Ellacuría (rector de la Universidad, asesinado en 1993) editó la obra *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de teología de la liberación* (1993). Entre sus publicaciones más recientes encontramos su cristología en dos volúmenes titulada *Jesús el Liberador* (1993) y *Cristo el Liberador* (2001); *Cartas a Ellacuría*, Madrid, San Salvador 2004; *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid 2007.

Dirección: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 168, San Salvador (El Salvador). Correo electrónico: jso-brino@cmr.uca.edu.sv

defensor *ex officio* del pobre, también Jesús de Nazaret, conocido y estudiado durante años, se dejaba ver *-opthe*. E irrumpió un cuerpo eclesial con la conversión al pobre, la locura de las bienaventuranzas y el amor mayor, unido como nunca y decidido a seguir. Muchos oraban al Padre celestial. Se palpaba la convicción, el compromiso y el orgullo de «ser cristiano». Fue un nuevo bautismo.

Conociendo los Ejercicios de san Ignacio, lo ocurrido aquellos días era como un nuevo *principio* y *fundamento*. No lo era todo, pero sí era *principio* pues *principiaba* realidad cristiana antes desconocida. Y era *fundamento* pues sobre esas cosas, no solo sobre dogmas, instituciones y normas, se sustentaba todo. Más adelante mencionaré cosas concretas: Ahora solo quiero recordar dos convicciones que llegaron a ser muy profundas.

La primera es que ser cristiano es cosa *real*. El cristiano está con Dios en lo escondido, pero el cristianismo se desborda en la historia. En Aguilares eso tomó la forma de defender la vida, máxima preocupación de los campesinos; de denuncia y exigencia de justicia; de cargar con la persecución, peligros, riesgos. Y, según la paradoja cristiana, también tomó la forma de gracia, pues aquella realidad cargaba con nosotros y movía a la fraternidad. Era real la oración y a veces hasta el perdón. Parecerse a Jesús y pertenecer a una Iglesia que aquellos días lo hacía muy presente fue cosa real. Los *textos*, ciertamente la Escritura, seguían siendo importantes y necesarios. Pero se entendían desde lo que estaba ocurriendo. Y no decimos nada especial, pues así comienza la primera carta de Juan: «lo que hemos oído, visto y tocado».

Esto ayudó a caer en la cuenta de –y superar– dos serios peligros que siempre amenazan al cristianismo. Uno es el *docetismo*: vivir en un mundo irreal, sobre todo sin participar en su sufrimiento. El otro es el *gnosticismo*: trasladar la salvación a un conocimiento de iniciados, atemporal y aterrenal. Ambas cosas suponían la exigencia fundamental de «la honradez con lo real».

También quedó claro que *ser cristiano* es cosa *buen*a, lo cual, desde una perspectiva histórica, no es ninguna obviedad. Hace buena a la persona y su destino último, pero también salva a la historia. Con las limitaciones de todo lo humano, Aguilares produjo

impulsos para transformar la injusticia en justicia; la esclavitud en libertad; la mentira y el encubrimiento en verdad; la insensibilidad en compasión; el egoísmo en solidaridad; el mundo de epulones y lázaros en equidad; la tristeza en gozo, la muerte en vida. Y también produjo impulsos para que los humanos, los campesinos sobre todo, pusiesen su confianza en un Dios que es *Padre*, y estuviesen disponibles ante un Padre que es *Dios*.

Hasta aquí, mi recuerdo personal. Está idealizado, pues la novedad descrita iba acompañada de limitaciones y pecados. Además, las cosas han cambiado mucho y «Aguilares» no puede ser modelo para hoy. Pero pienso que tampoco se lo debe ignorar, pues siempre pueden volver a *irrumper* chispas cristianas. Dicho con obvia modestia, aquella experiencia puede fungir como Damasco para Pablo o Manresa para san Ignacio. Recordaré ahora en concreto dos actitudes, que, aunque cambian los tiempos, siguen siendo fundamentales. Después analizaré algunos contenidos.

«Estar en vela» y «la irrupción de los pobres»

Ser cristiano es proseguir una tradición que comenzó en el pasado lejano y es discernir los signos de los tiempos hoy. Pero es también dejarse empapar por la realidad cristiana cuando esta irrumpe. Con Rutilio, Romero y otros, el cristianismo hizo *irrupción*, es decir, no era mera conclusión de buenas teologías, ni de la doctrina social de la Iglesia, ni siquiera era la recepción actualizada del Vaticano II: todo ello importante. Lo que irrumpía se imponía por sí mismo como algo *verdadero*, y *con un potencial* para configurar eficazmente personas y grupos eclesiales. A esto lo he llamado capacidad de «empapar».

Pero pienso que lo más importante a tener en cuenta es que esa irrupción del cristianismo ocurrió dentro de una irrupción más primordial: la irrupción de los pobres y de Dios en ellos. Eso fue lo fundamental de Medellín, y ocurrió en otros lugares del tercer mundo y también en áreas de pobreza del primero. En ello me quiero detener, pues, tal como está el mundo, que los pobres irrumpen y la disposición a captarlo, sigue siendo fundamental.

Medellín no comenzó hablando de Cristo ni de su sacramento la Iglesia. Comienza con «la miseria colectiva, producto de una injusticia que clama al cielo», y por ello titula su primer documento *Justicia*. Esto *caracterizaba* a la realidad, ciertamente, pero era más que un signo de los tiempos: *proclamaba* la última verdad del continente, sin necesidad de discernimiento ni posibilidad de error. Y exigió a la Iglesia conversión radical: vivir en pobreza real, practicar la justicia, optar por los pobres y cargar con su miseria, más la disposición a pagar el precio por defenderlos.

Esa irrupción hizo despertar del sueño que denunciaba Antonio Montesinos en 1511: «cómo estáis en sueño tan letárgico dormidos». Ser cristiano supuso, ante todo, tener la valentía de «despertar del sueño de cruel inhumanidad», así como Kant había exigido la valentía de «despertar del sueño dogmático». Y con el pobre irrumpió *Dios*. Casaldáliga los pone juntos: «todo es relativo menos Dios y el hambre»¹.

La irrupción del pobre hizo también inocultable el pecado que denunciaba Montesinos: «¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día?». En Centroamérica irrumpió esta represión bajo el imperialismo de Estados Unidos sin que las otras democracias hicieran nada serio para impedirlo. Decenas de miles fueron asesinados como *víctimas* inocentes e indefensas. Y hasta el día de hoy siguen muriendo de hambre. Son el *pueblo crucificado*, siervo doliente de Jahvé. Fue lo más macabro, pero lo más novedoso fue la irrupción del mayor amor. En El Salvador centenares de campesinos, entre ellos muchos cristianos, con 17 sacerdotes, 5 religiosas y dos obispos, y en parecido número en Guatemala, dieron su vida por la justicia. Son los *mártires jesuánicos*, los que en vida y en muerte se parecían a Jesús.

El legado de esa época es, entre otros, que ser cristiano es «estar en vela» para captar lo que va irrumpiendo. Esa actitud siempre es

¹ Casaldáliga, «Camino que uno es», en *Cantares de la entera libertad*, Managua 1984, p. 47.

necesaria ante los pobres, pero también ante otras novedades que se vislumbran. Por ejemplo, la mujer ha irrumpido en el mundo y en la Iglesia, pero hay que aceptar la irrupción con agradecimiento, y actuar en consecuencia.

«Caminar humildemente» al ritmo de los pobres

Miqueas 6,8 explica bien el caminar. Dios denuncia lo humano falseado, al pensar que con culto y sacrificios lo ponemos de nuestro lado. Pero sobre todo anuncia qué es lo humano cabal. «Ya se te ha declarado, ¡oh hombre!, lo que es bueno y lo que Jahvé reclama de ti. Tan solo practicar justicia y derecho, con espíritu de lealtad y ternura, y caminar humildemente con tu Dios». Ese caminar es correlativo a un «Dios en marcha», no a un «Dios del culto». Este es más accesible, pero aquel es más verdadero. Y no hay que olvidar que Dios comenzó el caminar antes que nosotros: dejó tronos celestiales para acompañar, defender y liberar a un pueblo. Y también de Jesús se dice que *«pasó –caminó–, haciendo el bien, sanando a los poseídos por el diablo, porque Dios estaba con él»*. Y caminó hasta la cruz.

Sobre el caminar quiero decir que no es solo el caminar existencial, centrado en el caminante, bien cantado por Antonio Machado: «Caminante no hay camino. Se hace camino al andar». Casaldáliga recoge, pero también corrige, la grandiosidad y belleza de esas palabras:

Camino que uno es, que uno hace al andar.
Para que otros caminantes puedan el camino hallar.
Para que los atascados se puedan reanimar.
Para que los muertos no dejen de estar.

El caminar pertenece a la constitución del ser humano, pero puede ser, en sí mismo, ayuda para los perdidos, los atascados, los muertos. Ese modo de caminar cumple ya con la exigencia de Miqueas, pero, además, Casaldáliga otorga al pueblo –de pobres– un protagonismo esencial. «Haz del canto de tu pueblo el ritmo de tu marchar». Las interminables caravanas de mujeres que huían de Ruanda con su casa en la cabeza y con niños en sus manos, ponen ritmo al caminar cristiano. Es caminar humilde y popular.

Parecerse a Jesús

Es la respuesta más obvia a la pregunta «qué es ser cristiano», más aún que «creer en Cristo», siendo lo primero mistagogía para lo segundo. De hecho, buen número de cristianos han tomado conciencia de un Jesús con *contornos propios*, han quedado imbuidos de un *espíritu evangélico* y han sido configurados por la *disponibilidad a una praxis* de acuerdo a ese Jesús. A veces hasta la entrega de la vida.

Vamos a mencionar solo algunos elementos de ese «parecerse a Jesús». Y así como en las anteriores reflexiones el telón de fondo eran «los pobres», ahora va a ser «la cruz de Jesús». La razón es doble. Por un lado, nuestro mundo es de cruz, con crueldad con las mayorías. Por otro, ya Martin Kähler dijo que «los evangelios narran la historia de la pasión con una larga introducción»², introducción que comienza con un indicio de cruz: Jesús marcha a Galilea, «apresado Juan». Y es decisivo mantener que el final de Jesús no fue la muerte natural, sino que fue matado.

No hay aquí masoquismo, sino honradez. J. I. González Faus, en el contexto del pluralismo religioso, insiste en «el exclusivismo del crucificado como [lo] irrenunciable cristiano»³. Es lo no negociable, y absolutamente necesario en nuestro mundo. Cada cinco segundos muere un niño injustamente, «asesinado», precisa Jean Ziegler, pues esa muerte puede hoy ser superada con facilidad. Pero el mundo de abundancia tiende a moverse en la órbita de lo *light*. Sin tomar en serio la cruz del mundo, y la cruz de Jesús, «el evangelio satisface a la burguesía»⁴, dice Comblin. Veamos ahora algunos elementos importantes de ese Jesús. Se aplica a las personas, pero queremos tener en cuenta muy especialmente a las Iglesias.

Jesús exigió *conversión: metanoieta*. Él mismo sufrió tentaciones y, por lo que dejan ver los evangelios tuvo que cambiar, radicalmente,

² *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (ThB 2), Múnich 1892, ⁴1969, p. 60 (n. 1 en p. 59).

³ *El rostro humano de Dios*, Santander 2007, p. 203.

⁴ «El proyecto de Aparecida», *Revista Latinoamericana de Teología* 72 (2007) 281.

su idea de la venida del reino. La posibilidad de nuestra conversión la ve Jesús en la *acogida del Padre celestial*, y eso sigue siendo fundamental en el ser cristiano, lo que facilita además el perdón que debemos otorgar a quienes nos ofenden. Pero también la cruz puede movernos a conversión. San Ignacio de Loyola pone al ejercitante ante Jesús crucificado, y le pide que se haga tres preguntas: «qué he hecho, qué hago y qué voy a hacer por Cristo». Ellacuría pidió a personas e Iglesias ponerse ante el pueblo crucificado, y hacer las mismas tres preguntas: «qué hemos hecho para que el pueblo esté crucificado», «qué vamos a hacer para bajar al pueblo de la cruz, y para que el pueblo crucificado resucite»⁵. Estas tres preguntas ante los crucificados siguen resonando con fuerza. A veces no parecen tener eco, ni en el mundo ni en las iglesias. A veces sí, y entonces la conversión es volver a fuentes de aguas vivas. Y eso produce gozo. Queda inaugurada la paradoja cristiana.

La *compasión* definió a Jesús. Siempre reaccionó al «Señor, ten misericordia de nosotros», de enfermos, posesos, pecadores y mujeres denigradas, pronunciasen estas alguna palabra o guardasen silencio. E hizo de la misericordia algo último, pues es lo que sale de las entrañas: *splachnon*. Desde ella definió a Dios, el Padre del hijo pródigo, y al ser humano cabal, el samaritano. La cruz, de nuevo, añade dimensiones específicas, que es importante mantenerlas hoy para no reducir la misericordia a la caridad y las obras de misericordia. Distinta fue la misericordia del Padre Kolbe, sustituyendo a un condenado a muerte, la de la madre Teresa, desviviéndose por los más desvalidos, y la de Ignacio Ellacuría, trabajando por una negociación que trajese justicia y fin del conflicto, lo que, como a Monseñor Romero, le llevó a la cruz. En el tercer mundo ha abundado como forma principal de misericordia la lucha por la justicia. Esta misericordia queda expresada, mejor que las otras, en la cruz de Jesús. Y añade dos características a la del *buen samaritano*. Es *conflictiva*, pues lleva no solo a «ayudar» a los que sufren, sino a «defender» a las víctimas y «enfrentarse» con sus victimarios. Y es *consecuente*, pues se mantiene no solo a lo largo del tiempo, sino en

⁵ «Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España», *Sal Terrae* 3 (1982) 230.

medio de peligros y persecuciones, cueste lo que cueste y lleve a donde lleve. En cualquier caso, sea misericordia cotidiana o heroica, otorgarle ultimidad es esencial en el cristianismo. Y, de nuevo, produce gozo. «Con este pueblo no cuesta ser buen pastor», decía Monseñor Romero inmerso en mil problemas por defenderlo.

La *esperanza*, tenerla uno y sobre todo darla a otros, es parecernos a Jesús. En el cristianismo su símbolo por antonomasia es la resurrección de Jesús, vida en plenitud en contra y más allá de la muerte. Pero también la cruz de Jesús, *en cuanto cruz*, genera esperanza. En palabras muy pensadas dice J. Moltmann: «No cualquier vida es ocasión de esperanza, pero sí esta vida de Jesús que aceptó sobre sí, en amor, la cruz y la muerte»⁶. Esto no acalla las preguntas de por qué un ser humano bueno y justo ha sido asesinado y para qué ha servido su muerte. Pero sigue siendo verdad que el Monseñor Romero asesinado por amor a su pueblo sigue generando esperanza. Otros enfoques de la esperanza no suelen superar el optimismo.

Por último, la *redención*. Hoy no se habla mucho de redención, y entre nosotros se impuso el término *liberación* para definir la salvación que trajo Jesús. Pero eso no significa que la redención no pertenezca esencialmente al ser cristiano. A la salvación le compete *cargar con la cruz*. *Nulla salus sine effusione sanguinis*, dijo Ellacuría en un importante discurso ético-político. Se trata de tomar en serio lo que significa luchar para erradicar el mal, no «desde fuera», sino «desde dentro», estando dispuestos a que el mal descargue sobre uno su fuerza destructora. Es lo que hizo Jesús. Sin recordar y mantener vivos a los mártires, y sin una actitud personal, al menos incoada, de la entrega de uno mismo, poco se entiende del ser cristiano.

En muchas otras cosas podemos parecernos a Jesús: vivir en pobreza y sin poder, en humildad y sin arrogancia, y no aisladamente sino en comunidad. Eso es la Iglesia, el grupo de seres humanos que siguen a Jesús, organizados en formas acordes al evangelio. La historia secular muestra que no es nada fácil una Iglesia *jesuánica*. Pero trabajar por construirla pertenece al ser cristiano. Hoy se trata más bien de re-construir la Iglesia que surgió de la

⁶ J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, Hamburg, 1970, p. 76.

novedad del Vaticano II y de la irrupción de Medellín, más lo que ha ido emergiendo de ecumenismo con otras iglesias, religiones, humanismos. Permítaseme solo una reflexión. Compartimos el deseo de muchos de «volver al concilio», pero pensamos que, después de lo dicho sobre pobres y cruz, sin olvidar en modo alguno al Vaticano II y agradeciendo el esfuerzo y la entrega de muchos padres conciliares y teólogos, con mayor urgencia hay que «volver a Medellín». La razón es que en el concilio no tuvo éxito la Iglesia de los pobres –los tiempos no estaban para eso–, lo que captaron pronto un número de obispos latinoamericanos y de otras latitudes que se reunieron en Domus Mariae. Al final publicaron un texto en el que se comprometían a vivir personal e institucionalmente en pobreza y a servir a los pobres. Lo llamaron «el pacto de las catacumbas». En el mundo en que vivimos, «volver» a la pobreza y a los pobres, por difícil que sea, es lo más importante que puede y debe hacer la Iglesia. Es el fundamento eclesial para parecerse a Jesús, en medio de los cambios de la historia.

La fe en Dios

Es la reflexión más personal y más difícil, pero algo hay que decir al hablar del ser cristiano. Pienso que desde la irrupción de Aguilares lo que quedó más claro es que con los pobres también irrumpió Dios. Y si se me permite lenguaje audaz, el pobre es el que hace que Dios llegue a plenitud en la historia: «Gloria Dei vivens pauper», dijo Monseñor Romero. También, a diferencia de lo que ocurre en otros lugares, Dios fue captado, activa y dialécticamente, como Dios de vida en contra de divinidades de muerte, los ídolos. El Dios de vida permanece *misterio*, insondable y gozoso. Los ídolos son *enigmas* aberrantes, realidades claramente históricas, pero absolutamente entendibles; exigen víctimas para subsistir: los pobres, «como el dios Moloch», decía Monseñor Romero.

En ese caminar real, no solo en la reflexión conceptual, han aparecido en Dios varios momentos dialécticos. Dios es Padre y Madre. Es trascendente en la historia, no más allá de ella (Ellacuría). Y es trasdescendente, para poder llegar a ser condescendiente (Boff). A

ese Dios hay que contemplar y practicar (Gustavo Gutiérrez). Es un Dios en quien confiar y en quien descansar porque es *Padre*. Pero ese Padre no deja descansar y exige disponibilidad porque es *Dios*, decimos nosotros.

También entre nosotros se da la ambigüedad en la experiencia de Dios. Podemos tener la experiencia de que Alguien nos acoge y nos pone nombre, y otras veces de él solo escuchamos silencio. Y nunca se acallan las preguntas. La razón y el corazón protestan ante víctimas inocentes, en su día en Auschwitz, hoy en El Mozote, Haití... Muchos luchan con Dios, como Jacob. Tienen que tomar en serio la «incredulidad como problema teológico», de lo que habló Metz, y siempre quedan dudas y desasosiego. «Rahner las lleva con elegancia», decía Ellacuría, y pienso que se lo aplicaba a él mismo. Puede aflorar una fe atormentada como la de Unamuno, quien le dice a Dios en su epitafio: «Acógeme, Padre eterno, en tu pecho, misterioso hogar. Dormiré allí, pues vengo deshecho del duro bregar». O una fe, la del Padre Arrupe, sin más palabras que estas: «Tan cerca de nosotros no había estado el Señor, acaso nunca; ya que nunca habíamos estado tan inseguros».

Pero en cuanto uno puede opinar sobre esas cosas, entre nosotros don Helder Camara, Monseñor Romero, Pedro Casaldáliga, eran y son místicos. Otros, sin llegar a la mística sublime, en el seguimiento de Jesús experimentan una *mystagogia* para adentrarse en el misterio de Dios. Incluso pueden llegar a comprender algo de las audaces palabras de Pablo y Juan sobre el amor del Dios en la cruz de Jesús. Las actualizamos con estas de Martin Luther King, cuyo caminar, por cierto, fue semejante al que entre nosotros comenzó en Aguilares: «Ustedes podrán hacer lo que quieran, pero nosotros los seguiremos amando. Métannos en las cárceles, y aun así los amaremos. Lancen bombas contra nuestras casas, amenacen a nuestros hijos, y, por difícil que sea, les amaremos también. Envíen sicarios a nuestras casas en las tinieblas de la medianoche, golpéennos, y, aun estando moribundos, les amaremos». Es el Dios crucificado, presente entre nosotros. Y es también el Dios de la resurrección, la de Jesús, la de Monseñor Romero, y la de muchos mártires y caídos. Históricamente se hace realidad el anhelo de que «el verdugo no triunfe sobre la víctima».

La fe en ese Dios no se puede programar, pero se puede ubicar. Rahner, dijo hace años que «el cristiano del futuro será místico o no será», y esto es cada vez más verdad también entre nosotros. Pero Casaldáliga, como lo ha hecho con Machado, parafrasea a Rahner, de nuevo desde los pobres. «El cristiano del futuro será pobre o solidario con los pobres o no será»⁷. Mística, pobreza, solidaridad con los pobres, son el *ubi* de la fe en Dios.

Y sobre la fe en Cristo digamos solo una palabra. Caminando como Jesús de Nazaret, lo humano, su sentido, el futuro, se abren siempre al más. Entonces, de ese Jesús se puede decir que es más que el hombre de Nazaret. Es el sacramento de Dios.

Una palabra final

Ser cristiano tiene entidad propia. Hacer el reino le otorga «peso». La cruz le otorga «aristas». La dialéctica Dios-Padre le otorga «dinamismo». Caminando así nos parecemos a Jesús. Podemos elaborar existencialmente una antropología del *ecce homo*: en Jesús de Nazaret ha aparecido el Cristo no solo como el *vere homo*, donde el *homo* pudiera ser conocido con independencia de Jesús, sino como el *homo verus*, de modo que desde Jesús el ser humano es conocido a cabalidad. Y una teo-logía del *ecce Deus*: en Jesús ha aparecido Dios, no solo como el *vere Deus*, de modo que Dios pudiera ser conocido con independencia de Jesús, sino como el *Deus verus*, de modo que solo desde Jesús conocemos a Dios.

Al terminar estas reflexiones noto que del cristianismo he enfatizado más su dimensión de seriedad que la de gozo, y una de las razones puede ser que en América Latina, a diferencia de otros lugares del tercer mundo, los que oprimen a los pobres son cristianos. Resuena entonces el «por vuestra causa es blasfemado el nombre de Dios», lo que impone seriedad. Y los mártires, frecuentemente citados en este artículo, quieren «defender al oprimido» y limpiar la cara a Dios. De hecho, según la paradoja cristiana, seriedad y gozo

⁷ ¿Qué debemos creer todavía? *Propuestas para una nueva generación*, Sal Terrae, Santander, p. 190.

van juntos. Así lo dice Karl Rahner, programáticamente y en un contexto universal, en palabras de gran hondura teológica, precisamente al hablar de «ser cristiano».

Creo que ser cristiano es la tarea más sencilla, la más simple, y, a la vez, aquella pesada carga ligera de que habla el evangelio. Cuando uno carga con ella, ella carga con uno, y cuanto más tiempo viva uno, tanto más pesada y más ligera llegará a ser. Al final, solo queda el misterio. Pero es el misterio de Jesús.

Desde nuestro contexto, «Aguilares», Monseñor Romero habló, descarnadamente, del ser «como Jesús».

Muchos salvadoreños y muchos cristianos están dispuestos a dar su vida para que haya vida para los pobres. Insertos como Jesús en el mundo real, amenazados y acusados como él, dando la vida como él, están testimoniando la Palabra de la Vida.

FORO TEOLÓGICO

CRISTIANOS SIN IGLESIA

Según Auguste Magnan y André Saint-Lague, una abeja es un imposible aeronáutico: no debería volar; pero vuela. También un cristiano sin Iglesia es un imposible eclesiológico: no puede existir; pero existe, al menos para los sociólogos. Quizás tratar este tema en 2.000 palabras sea el tercer imposible: no puede hacerse; pero vamos a hacerlo, aunque quede necesariamente incompleta la «galería de retratos».

Los cristianos a quienes la Iglesia decepcionó

Kolakowski publicó en 1965 un famoso libro titulado «Conciencia religiosa y vínculos eclesiales» (*Świadomość religijna i więź Kóścielna*) que se tradujo al castellano –seguramente por razones comerciales– como *Cristianos sin Iglesia*¹. El filósofo polaco se refería a un conjunto de movimientos religiosos –como los menonitas,

* LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA (Madrid, 1947) es sacerdote diocesano, ingeniero de Minas y Doctor en Teología. Fue secretario general de Cáritas Española. En la actualidad es Profesor de Moral en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Ha publicado 19 libros, entre los que destaca *Esta es nuestra Fe. Teología para universitarios*, con 20 ediciones en castellano y traducido a seis idiomas.

Dirección: Facultad de Teología; calle Universidad Comillas, 3; 28049 Madrid. Correo electrónico: lgcarvajal@teo.upcomillas.es

¹ Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Taurus, Madrid 1983.

los anabaptistas o los cuáqueros— que en el siglo XVII se separaron de las Iglesias protestantes acusándolas de ser inconsecuentes con los ideales que inspiraron la Reforma y estar haciendo componendas entre el Evangelio y el «mundo».

Prescindiendo ahora de si cuadraba a esos movimientos el calificativo de «cristianos sin Iglesia», es indudable que ha habido personas que, considerándose cristianas, se mantuvieron intencionadamente fuera de la Iglesia por considerar que esta se había alejado del Evangelio. Recordemos, por poner un único ejemplo, el caso de Simone Weil, que, en carta al dominico J. M. Perrin, escribió: «Amo a Dios, a Cristo y a la fe católica tanto como a un ser tan miserablemente insuficiente le sea dado amarles. Amo a los santos [...]. Amo a los seis o siete católicos de espiritualidad auténtica que el azar me ha llevado a encontrar en el curso de mi vida. Amo la liturgia, los cánticos, la arquitectura, los ritos y las ceremonias católicas. Pero no siento en modo alguno amor por la Iglesia propiamente dicha, al margen de su relación con todas esas cosas a las que amo». Ella, que siempre había estado intensamente comprometida con los desheredados, se negó a bautizarse porque temía aburguesarse dentro de la Iglesia: «Incluso si tuviese la certeza de que el bautismo es condición absoluta de salvación, no querría, pensando en mi salvación, correr tal peligro». «Lo que me da miedo —explica— es la Iglesia como realidad social», porque «hay en mí una fuerte tendencia gregaria» y «sé que si en este momento tuviera ante mí una veintena de jóvenes alemanes cantando himnos nazis a coro, una parte de mi alma se haría inmediatamente nazi». «Hubo santos que aprobaron las Cruzadas o la Inquisición. [...] Debo pensar que tuvieron que estar cegados por algo muy poderoso. Ese algo es la Iglesia en tanto que realidad social»².

Pero no creo que en la modernidad tardía —un tiempo decididamente antiheroico— sean muchos los que abandonen las iglesias para vivir con mayor radicalidad el Evangelio (y además tampoco la Iglesia actual es como la que conoció Simone Weil antes del concilio Vaticano II). Hoy serían más bien otros dos los motivos por los cuales no pocas personas en Occidente se consideran a sí mismas cristianas sin Iglesia.

² Simone Weil, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid ²1996, pp. 28-32.

Los cristianos del individualismo expresivo

La segunda modalidad de cristianos sin Iglesia es lo que Gracie Davie llama «creer sin pertenecer» (*believing without belonging*)³.

La particularidad del momento presente no es tanto la pérdida de creencias o el indiferentismo ante el hecho religioso como la profesión de unas creencias indefinidas, construidas a la medida de las necesidades personales.

Frente al individualismo clásico, vinculado a las teorías del contrato social, existe un «individualismo expresivo» según el cual cada persona posee un núcleo único de sentimiento e intuición que es necesario desarrollar o expresar para alcanzar la individualidad. Ese individualismo expresivo ha dado origen a nuevas formas de religiosidad muy adelgazadas doctrinalmente y escasamente institucionalizadas que se caracterizan por un notable peso del subjetivismo y de la afectividad. Sheila, una enfermera entrevistada con motivo de un famoso estudio sobre la cultura norteamericana actual, dijo muy gráficamente que su religión era «el Sheilaísmo. Una vocecita solo para mí»⁴.

Como Sheila, muchas personas se consideran capacitadas para encontrar por sí mismas las respuestas que necesitan a su búsqueda de sentido y frecuentemente lo hacen combinando elementos procedentes de distintas tradiciones religiosas. Eso no impide que muchas de esas personas se identifiquen a sí mismas como cristianas y creyentes, pero se sienten libres ante las obligaciones religiosas tradicionales de tipo ritual, ante el magisterio de la Iglesia, y ante cualquier intromisión de esta en lo que consideran su intimidad: el sexo, el cuerpo, el placer y la vida.

Ayer se decía: «Roma locuta, causa finita». Por eso cuando en 1898 preguntaron por sus creencias a Ferdinand Brunetière, un famoso crítico literario francés, contestó: «¿Lo que yo creo? ¡Id a preguntarlo a Roma!». En cambio, en este tiempo de individualismo expresivo puede haber hablado Roma sin que por eso quienes

³ Gracie Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

⁴ Robert N. Bellah y otros, *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid 1989, p. 284.

se identifican a sí mismos como cristianos y católicos se sientan obligados a modificar su postura.

La cultura del individualismo expresivo supone un desafío particularmente fuerte para la Iglesia católica, que está muy institucionalizada. Desde luego, no podemos aceptar que la fe cristiana sea una sustancia plástica que cada cual podría modelar a su antojo, pero tampoco debemos dar la impresión de que un individuo en la Iglesia no es nada más que una masa de un millón dividida por un millón. Es, por el contrario –como dijo Rahner hace ya sesenta años– «una unicidad absolutamente irrepetible, irremplazable, que jamás puede reducirse a un caso y a una regla»⁵. Lo que el cristiano piensa en la mayoría de las cuestiones, lo que lee y reza, su vocación personal, el camino que toma hacia la perfección, etc., son decisiones que, por principio y de manera esencial, la Iglesia nunca debe confiscar.

Además de las normas universales de moralidad, cada individuo necesita escuchar una llamada que Dios le dirige solo a él y que, sin contradecir nunca las normas generales, no puede deducirse jamás completamente de ellas. Es sabido que la primera semana de los ejercicios ignacianos termina con una pregunta del ejercitante que es la formulación de un deseo muy profundo: ¿Qué debo hacer por Cristo a partir de ahora?; pregunta a la que Jesús responde siempre «a cada uno en particular»⁶. Para captar esa llamada única existe un «arte» –en el sentido que los antiguos daban a esta palabra– llamado tradicionalmente «discernimiento de espíritus».

Hay formas de docilidad en la Iglesia que no merecen admiración porque son en realidad una dimisión de esa exigencia de discernimiento personal. Como dice Rahner, manifiestan más bien «un colectivismo de los corazones que no es energía creyente y convicción viva, adquirida por una decisión personal, sino debilidad de corazón»⁷.

⁵ Karl Rahner, *Peligros en el catolicismo actual*, Cristiandad, Madrid 1964, p. 34.

⁶ *Ejercicios Espirituales*, 95 (Ignacio de Loyola, *Obras*, BAC, Madrid 1991, p. 247).

⁷ Karl Rahner, o. c., p. 49.

Los cristianos culturales

El tercer colectivo de cristianos sin Iglesia sería lo que Danièle Hervieu-Léger –invirtiendo la fórmula de Gracie Davie– ha llamado «pertenecer sin creer» (*en être, sans croire*)⁸, que también podríamos llamar «cristianismo cultural».

Nietzsche –que se enorgullecía, como es sabido, de haberse emancipado del cristianismo– expresó con absoluta claridad la imposibilidad de «olvidarlo» en el aforismo 344 de *La Gaya Ciencia*, titulado «También nosotros somos aún piadosos»: «Nuestra fe en la ciencia –decía– descansa, en definitiva, en una *fe metafísica*; también los cognoscentes de ahora, los impíos y antimetafísicos, tomamos *nuestra* llama del fuego que ha encendido una fe milenaria, ese credo cristiano, [...] según el cual Dios es la verdad y la verdad es divina...»⁹.

En el mismo sentido, cuando Benedetto Croce –ateo y anticlerical, como es sabido– publicó su famoso artículo «¿Por qué no podemos no llamarnos “cristianos”?»¹⁰, no se estaba refiriendo a un cristianismo religioso, sino a un cristianismo cultural. Por eso hizo muy bien escribiendo entre comillas la palabra «cristianos». Como diría Heine, unos cristianos que no creen en Cristo son «como sopa de tortuga sin tortuga»¹¹. Sería mucho más exacto designarlos como «incrédulos post-cristianos».

A diferencia de lo que ocurre con la «creencia sin pertenencia», un sector importante de la Iglesia parece ver con satisfacción mal disimulada esta «pertenencia sin creencia» en un intento de legitimar el mantenimiento público de los símbolos cristianos en Europa

⁸ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 57; cf. pp. 72-74.

⁹ Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, § 344 (*Obras completas*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 230).

¹⁰ Benedetto Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*: La Critica, Napoli, 40 (20 de noviembre de 1942) 289-297. Reedición: *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, La Locusta, Vicenza, 1966, ³1994, pp. 5-27.

¹¹ Heinrich Heine, *Confesiones (Obras)*, Vergara, Barcelona 1964, p. 1.026).

por mucho que puedan molestar a los no creyentes o a quienes practican otras religiones.

Recientemente pudimos verlo con motivo de la demanda de la italiana Soile Lautsi para que se retiraran los crucifijos de las aulas del instituto público donde estudiaban sus hijos. El 4 de noviembre de 2009 el Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo sentenció que «la exhibición obligatoria del símbolo de una determinada confesión en instalaciones utilizadas por las autoridades públicas, y especialmente en aulas», restringe los derechos paternos a educar a sus hijos «en conformidad con sus convicciones». El 18 de marzo de 2011, y tras la apelación del Gobierno italiano, la Gran Sala del Tribunal Europeo de Derechos Humanos revocó su sentencia anterior por 15 votos frente a 2, dictaminando que el «crucifijo colgado de una pared es un símbolo esencialmente pasivo, cuya influencia sobre los alumnos no puede ser comparada a un discurso didáctico o a la participación en actividades religiosas» y, por tanto, su presencia en las aulas de los colegios públicos italianos es conforme a la Convención Europea de Derechos Humanos. Aunque la sentencia se refería únicamente a la particularidad del caso presentado, es lógico que, dada la autoridad del Tribunal que la emite, haya provocado un fuerte debate en toda Europa y reivindicaciones semejantes en muchos países. En general, los hombres de Iglesia se oponen en todas partes a la retirada de los crucifijos argumentando que el cristianismo y sus símbolos forman parte de la cultura europea.

A mí, como creyente en Cristo, me desconcierta la afirmación de que los ateos, los musulmanes y los budistas deberían aceptar sin problemas la cruz porque forma parte de nuestra cultura. Me desconcierta casi tanto como ver a políticos no creyentes en una celebración eucarística –por ejemplo con motivo de los llamados «funerales de Estado» o de las fiestas patronales– y, para mayor oprobio, ocupando un lugar de honor. En mi humilde opinión, la secularización interna de la Iglesia –que los obispos critican con toda razón– no es consecuencia solamente del reduccionismo ético de la fe o de las propuestas teológicas deficientes, sino también de esa complacencia ante el cristianismo cultural.

Es sabido que los primeros cristianos, practicando la llamada «ley del arcano», ocultaron los sacramentos a la mirada de quienes eran incapaces de venerarlos. Incluso los catecúmenos, una vez terminada la liturgia de la Palabra, debían abandonar el templo. Me gustaría que los cristianos actuales sintiéramos, como ellos, un poco de «pudor metafísico». Como decía Metz, «la misma sociedad profana conoce algo denominado protección de datos. Al parecer, la Iglesia no conoce algo así como protección del misterio»¹².

En todo caso, yo estaría dispuesto a admitir –un poco a regañadientes– la presencia del crucifijo entre los incrédulos poscristianos cuando evoque para ellos valores humanos. Pero lo que ya me resulta absolutamente incomprensible es que queramos mantenerlo entre quienes provoca resonancias negativas y piden expresamente su retirada. En tales casos deberíamos más bien preguntarnos con preocupación qué hemos hecho los cristianos para que el crucifijo provoque en ellos semejante repulsa.

Con una sensibilidad muy diferente a la que acabo de criticar, José Luis Escobar, presidente de la Conferencia Episcopal de El Salvador, ha pedido al Presidente de la República que vete un decreto recientemente aprobado por el Congreso que hace obligatoria la lectura de la Biblia a diario en las escuelas públicas.

¹² Johann Baptist Metz, «La trampa electrónica. Notas teológicas sobre el culto religioso en la televisión», *Concilium* 250 (1993) 83-88.

SACERDOTES CASADOS
Una experiencia a tener en cuenta

Hablar de sacerdotes católicos casados no es un tema de futuro, que podría algún día permitirse en la Iglesia católica. O un tema marginal: el de sacerdotes de rito oriental o procedentes del anglicanismo. Es una realidad ya existente, de la que hay una vastísima experiencia, presente ya en todas las diócesis del mundo y en número estadísticamente significativo: la de los sacerdotes que han dejado su ministerio sacerdotal por haber escogido la vida matrimonial. Empiezan a aparecer estudios sociológicos sobre este tema, donde se recogen no solo estadísticas sino, sobre todo, relatos vivos de esas vidas¹.

* ANTONIO DUATO GÓMEZ-NOVELLA (Valencia, 1932) es licenciado en Filosofía (Comillas 1953), Teología (Gregoriana de Roma 1957) y Ciencias Políticas (La Sapienza de Roma 1962). Casado y padre de dos hijos. Desde 1971 es coordinador y editor de la revista de pensamiento cristiano *Iglesia Viva* (www.iglesiaviva.org), donde ha publicado numerosos artículos. Ha colaborado con otras revistas y en estas obras colectivas: *Iglesia y sociedad en España 1939-1973*, Editorial Popular, Madrid 1975; *¿Menos Estado y más sociedad?*, Fundación F. Hebert, Madrid 1988; *El Vaticano II, veinte años después*, Cristianidad, Madrid 1985; *España: del consenso a la polarización. Cambios la democracia española*, Vervuert Verlag, Madrid 2007; *Secularizados. ¿Por qué nos salimos?*, Valencia 2009.

Correo electrónico: antonio.duato@atrio.org

¹ En España, Francesc Núñez i Mosteo, *Les plegades. Capellans secularitzats. La identitat dels Ex*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Sociología de la Universidad de Barcelona en 2005. El texto completo (en catalán, con abstract en inglés) en <http://www.tdx.cat/TDX-0721106-124528> (accesible el 23-09-10). AA. VV.: *¿Por qué nos salimos los secularizados?*, Carena Editors, Valencia

Basándome en estos relatos, en el conocimiento de otras muchas vidas y en mi propia experiencia –fui durante 34 años sacerdote católico en ejercicio y llevo otros 20 años de casado y padre de familia–, me gustaría señalar algunas reflexiones sobre la vida del sacerdote casado.

* * *

Existe el sacerdote casado clandestino. No deja su ministerio aunque viva plenamente una vida conyugal, a veces incluso con hijos y con algún tipo de reconocimiento civil del contrato matrimonial. Y aunque esta situación sea conocida, frecuentemente la permisividad del obispo y la comprensión de la comunidad le permiten seguir con el ministerio, mientras la convivencia se disimule con cualquier otro supuesto vínculo familiar. Parece que este tipo de sacerdotes casados se está extendiendo, evitando la salida de muchos sacerdotes necesarios para la atención de las comunidades. La vida conyugal y paterna hace con frecuencia al sacerdote una persona más comprensiva y centrada en su ministerio. Sin embargo, creo que un verdadero amor exige el hacerlo público, antes que nadie a los responsables y miembros de la comunidad cristiana. Es una violencia cruel tener que ocultarlo. Y resulta sobre todo injusto para la persona cónyuge que, aunque sea libremente, lo entrega todo a su ser amado sin que sea reconocida y tenida en cuenta en el trabajo sacerdotal ni en su vida social.

Existe el sacerdote casado que, aun habiendo hecho pública su vida familiar, no ha solicitado la reducción al estado secular ni renuncia a seguir ejerciendo su ministerio. Generalmente es porque la comunidad cristiana a la que sirve, aunque sea una parroquia oficial, le defiende frente a la pretensión episcopal de sustituirle. Los feligreses confían plenamente en él, ya que su condición de casado es asumida plenamente y valorada positivamente por la mayoría. En estos casos el amor no es clandestino y la presencia de la mujer es reconocida, pero se produce una insana tensión entre mantener el

2009 (www.carenaeditors.com). Quince sacerdotes secularizados (entre ellos el autor del presente artículo) relatan su experiencia. También Moceop-España (www.moceop.net) está a punto de publicar otro libro con 23 relatos parecidos.

carácter institucional de su ministerio y contradecir expresamente una norma jurídica de esa institución. Es posible, como en el caso anterior de los sacerdotes casados clandestinos, justificar esa contravención de una norma canónica por motivos superiores de fidelidad a una comunidad cristiana a cuyo servicio se sienten dedicados. Pero implica estar continuamente replanteando interiormente por qué se está actuando oficialmente como ministro de una institución cuyas normas se inculcan manifiestamente. Y esto no lo considero psicológica y espiritualmente sano.

La situación sobre la que me gustaría seguir reflexionando es, en cambio, la del sacerdote que en un momento de su vida se ha abierto plenamente al amor conyugal y a la paternidad, haciéndolo público en su iglesia y en su sociedad, con todas las consecuencias. Esto supone la solicitud formal o la práctica de hecho de la secularización, con la pérdida de todo oficio en la iglesia que vaya ligado al ministerio sacerdotal. Generalmente comporta también la pérdida del trabajo docente en facultades eclesiásticas e incluso en centros civiles si se era profesor de religión. Este sacerdote no considera como castigo el permanecer en la Iglesia como un simple laico. Para él es más bien una opción y una liberación, por muchos sacrificios que comporte. A este tipo de sacerdote casado me referiré en las consideraciones que siguen.

1. *Una opción por el estado laical hecha por un sacerdote católico debe ser un acto plenamente libre y bien meditado.* Para una persona que lleva muchos años (diez, veinte e incluso treinta o cuarenta) marcada por ese ministerio no es cuestión baladí, ni puede tomarse una decisión así bajo presión de acontecimientos o de otras personas, en depresión o «tiempo de turbación». La persona deberá tener suficiente bagaje de conocimientos y de inteligencia emocional para analizar la complejidad de ese cambio en un momento determinado de su vida. Debe tener en cuenta el bien propio (incluidos sus sentimientos y mociones interiores) y también el bien de quienes dependen espiritualmente de él. El discernimiento del mejor camino a seguir lo debe hacer en solitario. En todo caso, se pueden seguir las normas clásicas de discreción de espíritus, como las que expone San Ignacio en los Ejercicios. Pero yo no recomiendo ni plantearlo al obispo o a otros compañeros sacerdotes hasta que no se haya

tomado la decisión personal. También conviene tener plena sinceridad con uno mismo. Y si el planteamiento de cambio de estado ha surgido por el encuentro con una mujer, al abrirsele un nuevo proyecto de vida, hay que tener muy en cuenta este factor y no tratar de poner el acento en otros motivos. El enamoramiento no es una debilidad sino un momento de luz y creatividad. Y la mujer no está ahí para ser tentadora sino compañera de vida.

2. *Comunicar la decisión tomada al superior, a los compañeros, a los íntimos y a la comunidad se suele hacer con la mayor naturalidad y transparencia.* Ya han pasado afortunadamente los tiempos en que estos trances suponían un estigma social, una calificación –a veces interiorizada– de traición y generalmente una huida en secreto a otro lugar distante. Es muy conveniente en estos primeros momentos no dejar que juicios negativos lleguen a dañar la propia conciencia y la autoestima. Como tampoco permitir que halagos o mera curiosidad de otros le hagan a tal sacerdote un héroe o un iluminado. Creo que en ese momento de la ruptura, con todas las energías que proporciona una decisión vital de ese tipo, es conveniente un cierto retiro de lo público y la construcción de las bases de la futura vida: la familia y el trabajo civil sobre todo.

3. *Es importante que en la nueva vida se conserven lazos con la comunidad eclesial para no sentirse totalmente desplazado de ella.* Tengo la experiencia de muchos compañeros que han conocido una nueva dimensión de ser cristiano y miembro de la comunidad eclesial desde esta nueva perspectiva: participar en las eucaristías pero como uno más, sin presidirlas, asumir alguna responsabilidad de catequesis o asistencia social, seguir con una comunidad de base o con un grupo de trabajo teológico... Al dejar el sacerdocio ministerial se descubren nuevas vivencias del ser cristiano y del sacerdocio común.

4. *En lo que más suelen coincidir quienes han pasado esa experiencia es en que han madurado como personas adultas, sabiendo lo que es trabajar como cualquier persona para alimentar una familia, tener la responsabilidad de seres muy concretos y con necesidades muy concretas.* La vida se hace más real. El sacerdote casado se da cuenta de que su vida clerical estaba situada en un escenario irreal de privilegios.

Teóricamente se privaba de tener una familia para servir mejor a los demás, pero en la práctica era un solterón caprichoso. Parecía que antes era una persona ocupada, pero ahora ha aprendido que se puede hacer mucho más de lo que hacía. Muchos le llamaban padre, pero de nadie era padre de verdad.

5. *El sacerdote casado fundamentalmente cambia la comprensión de lo que es la mujer y la sexualidad.* Puede haber sacerdotes que vivan con total integración y paz su celibato. Con mucha frecuencia, el sacerdote casado recuerda que la relación ocasional o profesional con una mujer representaba un despertar de la atracción sexual, una *tentación* que exigía control y dificultaba el trato normal. En cambio ahora, al estar centrada su vida en una mujer, trata a las demás con la naturalidad de compañeras o amigas. Por otra parte, nota el sacerdote casado cómo de repente un cierto atractivo indefinido e inconfesado que tenía su persona para las mujeres, sobre todo célibes pero también casadas insatisfechas o con instinto maternal, desaparece de repente. Deja de ser el oculto deseo de muchas mujeres porque ya es público que su vida pertenece a una concreta. Salvo excepciones que doy por supuestas, aunque he conocido más bien pocas, el celibato suele ser una máquina de obsesiones sexuales, tanto en activa como en pasiva. Cada uno *se las arregla* –sueña, juega, sustituye, sublima o reprime– como puede. Todo es muy humano y comprensible, mientras no constituya un abuso de poder, que con frecuencia ocurre y no solo con menores. Pero el sacerdote casado aprende por primera vez lo que es de verdad normal entre el hombre y la mujer y se da cuenta con pena del mucho tiempo y energía espiritual que ha tenido que emplear para ir afrontando durante tantos años la irresuelta cuestión del sexo y de la mujer.

6. *Aun con dificultades –porque desde la adolescencia y juventud no fue preparado para una sana relación de pareja sino para todo lo contrario– el sacerdote casado suele llegar a lo esencial del amor conyugal, la mutua entrega total de la vida, en cuerpo y alma.* Vivir el realismo de este amor sin límites, en el que lo más corporal y lo más espiritual vibran al unísono, es una experiencia única para la realización personal. La espiritualidad cristiana que hemos vivido hacía de la carne un enemigo del espíritu y de la moción sexual una pasión desorde-

nada. Pablo y, sobre todo, Agustín tienen mucho que ver en ello. Y se ha hablado mucho de amor, sin tener en cuenta que el *analogatum princeps* del amor ha sido y será siempre el amor conyugal concreto, en el que se unen eros y agapé. A partir de esta experiencia básica es como la persona se abre con naturalidad al amor y al respeto hacia otras personas. Hablando de esto un famoso teólogo me decía: «comprendo tu camino, pero yo me doy cuenta de que no he sido llamado al *amor de proximidad*». Sin quererlo le había salido una expresión lúcida pero tremendamente antievangélica².

7. *Pero si el sacerdote casado ha recibido el don de ser padre, esta experiencia cambia más aún que el amor conyugal las estructuras más profundas de su personalidad.* Si la experiencia del amor conyugal es vivida como una novedad por el sacerdote, la experiencia de ser realmente padre en general no era ni sospechada por él con anterioridad a su cambio de estado. Si esta experiencia es transformante de la vida incluso de los más jóvenes, mucho más lo es de quien llega a ella con la madurez de años y experiencia. Ese largo proceso continuo, hora a hora, día a día, en cercanía y entrega total con el hijo que desde el momento de la concepción te va haciendo padre, es la gran sorpresa para la mayoría de los sacerdotes casados. Lo más tuyo es lo menos tuyo. El hijo engendrado depende totalmente de los padres, pero no es para los padres. Al ser padre entiendes a Dios, te sientes creador como Dios y a la vez totalmente receptor de un insospechado don que da sentido por sí solo a toda tu vida. La responsabilidad surge, sin necesidad de otra fundamentación, de la experiencia de paternidad. Es absurdo que una organización como la Iglesia prive por principio, de una manera universal, a sus cuadros dirigentes de esta experiencia. Cualquier intento de asumir ese mismo sentido de responsabilidad respecto de los hijos espirituales es incapaz de sustituir esa experiencia primaria de la paternidad real. Cualquier sacerdote casado que haya vivido la doble experiencia de la responsabilidad pastoral y paterna puede atestiguarlo.

² En este y en otros puntos tengo en cuenta tanto el análisis de E. Drewerman (*Clérigos. Psicograma de un ideal*, Trotta, Madrid 1995) sobre la vida clerical como el de Marcel Légaut (*El hombre en busca de su Humanidad*, AML-www.marcellegaut.org, Madrid 2001) sobre las experiencias fundantes de la persona humana.

8. Finalmente, la espiritualidad de un sacerdote casado tiende a hacerse más profunda y realista. Es posible que alguno, en el momento traumático de la ruptura, haya preferido dejar arrinconada la fe o el trabajo espiritual. Otros muchos, desde el primer momento o más tarde, han continuado la búsqueda del Dios de Jesús en su nueva vida. En ese caso, el sacerdote casado experimenta que su fe se purifica y se hace más fuerte. Rechazará creencias y prácticas en las que ya no cree. Pero se afianzará en él el sentido profundo de adoración al misterio que está en lo más profundo de su vida real y de todas las personas.

El sacerdote casado que ha ido pasando por este proceso aquí descrito, en absoluto tiene la aspiración de volver a ejercer de nuevo el ministerio sacerdotal, tal como está concebido hoy en la Iglesia. Pero no deja de sentir su responsabilidad respecto a la suerte que pueda correr en el futuro esta su comunidad original de fe. Por eso sufre al ver que los responsables de la misma –obispos y jerarquías que fueron con frecuencia compañeros o discípulos suyos– viven tan lejos de la realidad, esperando el retorno de un mundo premoderno y conduciendo la Iglesia hacia el gueto. No se atreven a dar pasos ya imprescindibles para hacer de la iglesia un verdadero semillero de creyentes seguidores de Jesús en pleno siglo XXI. El sacerdote casado estaría dispuesto a poner a su disposición su experiencia y camino recorrido, que seguramente les podría ser muy útil.

LA TEOLOGÍA EN EL SURESTE DE EUROPA Situación, retos y tareas

Aun cuando en este artículo tratamos principalmente del estado de la teología católica, también abarcamos, indirectamente, las teologías ortodoxa e islámica del sureste europeo. El contexto más reciente del que surge esta reflexión, y sobre el que se centra, es el de la situación posterior a los conflictos y las guerras en que se encuentra la sociedad de Bosnia y Herzegovina, una sociedad en la que las religiones (el cristianismo y el islam) y las confesiones cristianas (la ortodoxia y el catolicismo) son los principales factores que determinan la identidad nacional, política y cultural. En esta situación, las iglesias cristianas y la comunidad islámica, con sus institutos de teología, han tenido, y siguen teniendo, un papel fundamental tanto en sus comunidades respectivas como en las relaciones nacionales e interreligiosas.

Con la caída del comunismo y el surgimiento de la religión de su exclusión social, los institutos de teología del sureste europeo han comenzado a multiplicarse y a incorporarse a las universidades, y

* IVAN ŠARČEVIĆ (1963), miembro de la orden de los Franciscanos, terminó sus estudios de doctorado en el Salesianum de Roma (1995) con una tesis sobre teología pastoral en el contexto europeo. Es profesor de Teología Pastoral en el Seminario Teológico Franciscano de Sarajevo (Bosnia y Herzegovina). Desde 2006 es el director de la revista *Svjetlo riječi – Franciscian* dedicada a las relaciones entre la fe, la cultura y la sociedad. Su área de investigación es el compromiso de los teólogos en la sociedad multirreligiosa, pluralista y secularizada.

Dirección: Franjevačka teologija, Aleja Bosne Srebrene 111, BiH – 71000 Sarajevo (Bosnia-Herzegovina). Correo electrónico: ivansarst@gmail.com

los teólogos han llegado a igualarse con los demás miembros del mundo académico y social en general. Sin embargo, este proceso se ha visto lentificado por una serie de razones. Las guerras que tuvieron lugar en la antigua Yugoslavia han dificultado el funcionamiento de casi todos los institutos de teología. Algunos tuvieron que refugiarse; otros emigraron a sus propios territorios nacionales, y otros fueron saqueados y destruidos por los ejércitos enemigos. Con pocas excepciones, la mayoría de los teólogos se han convertido en «reclusos» dentro de sus institutos, iglesias y comunidades religiosas. Para la mayoría, su tarea principal consistía en asegurar el funcionamiento básico de sus instituciones respectivas y en defender al gobierno de la nación.

No mucho después de la guerra, el proceso de Bolonia, es decir, la reestructuración del sistema universitario europeo con el fin de homogeneizar e internacionalizar la ciencia y crear un mercado del conocimiento, como también el aumento de la movilidad de estudiantes y profesores, resultó incompatible con los estudios de teología. Además, otras instituciones académicas (las universidades y sus facultades) han llegado a preocuparse por estas reformas, así que la teología y los estudios teológicos se mantuvieron marginados y fuera del interés del mundo académico y de la sociedad en general¹.

Podría decirse que no se ha investigado ni se ha debatido públicamente la relación entre la fe y el conocimiento, más concretamente el estatus de la teología como ciencia y su ubicación en la *comunidad científica* contemporánea², ni se ha abordado la ineludible cuestión de la responsabilidad histórica y específica de la teología y de los teólogos en su propia iglesia y en la sociedad. Aunque en nuestra situación nos encontramos con elaboraciones teológicas exiguas y regionales que se apoyan en otras teologías extranjeras de mayor envergadura, no obstante, es necesario subrayar algunos elementos que son importantes para tener una idea general sobre su

¹ Véase Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva neznanja*, Jesenski i Turk, Zagreb 2009, pp. 89-105. Sobre el proceso de Bolonia y las facultades de teología en Alemania, véase Peter Neuner, «Zur Situation der theologischen Fakultäten», *Stimmen der Zeit* 10 (2009) 685-697.

² Ivan Bubalo, «Teologija kao znanost», *Bosna franciscana* 17 (2002) 5-13.

estado, pero que todavía no se han analizado sistemáticamente desde la perspectiva de la teología y de la investigación teológica. Durante siglos, especialmente bajo el Imperio otomano, el estudio de la teología estaba reservado a los seminaristas, que, sobre todo los católicos, se formaban fuera de la patria. En un contexto dominado por un enorme analfabetismo, la dejadez en la educación, como también la inseguridad general y la que constituía una amenaza para la propia vida, no podían hacer teología académicamente. En su lugar, la adaptaron a la liturgia, la predicación y la catequesis, traduciendo y recopilando las obras de autores extranjeros. Durante el período del Imperio austrohúngaro, caracterizado por la modernización política y cultural, se consiguió una situación relativamente relajada, al menos con respecto a la libertad religiosa y a la formación religiosa en las escuelas.

El medio siglo de régimen comunista, en el que se despreciaba, se sospechaba y se excluía a la religión, los teólogos y la teología de los acontecimientos y los debates públicos, al tiempo que se favorecía el ateísmo y el marxismo como ideología del Estado y pseudo-religión, ha influido intensamente en todas las estructuras académicas haciéndolas desconfiadas, recelosas e incluso intolerantes con respecto a todo lo que suena a religión. Para algunos, la religión sigue siendo «el opio del pueblo», una «consciencia retrasada y no ilustrada», y la teología una forma de adoctrinamiento que obstaculiza la libertad de pensamiento. Las ciencias como la filosofía y la sociología de la religión no han conseguido aún ser reconocidas como disciplinas académicas, ni tampoco la investigación sobre la religión como un fenómeno innegablemente antropológico y social, ni, lógicamente, han llegado a admitir la teología como su compañera necesaria.

Lo mismo cabe decir, *mutatis mutandi*, de las instituciones religiosas y de los teólogos. Han identificado el comunismo y cuanto procede de él como la causa principal de todos los errores³. Se apropiaron e incluso se atribuyeron el mérito de la caída del comunismo, de la independencia nacional y de la creación de los Estados nacio-

³ Véase Jakov Jukić [Željko Mardešić], *Lice i maske svetoga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997, p. 440.

nales y de sus instituciones, y con esta satisfacción de haber triunfado se repliegan en una mentalidad autosuficiente que no está abierta al diálogo. Este espíritu de triunfalismo está a kilómetros de distancia de la perspectiva sociológica que tan persistentemente ha subrayado Željko Mardešić: «La idea moderna de la soberanía de las naciones y de su independencia se ha desarrollado, sin embargo, como resultado de las revoluciones civiles y de los principios liberales, y no como consecuencia de la apología de la Iglesia a favor de la situación social que existía»⁴.

Mientras que en la época comunista unos pocos teólogos –aunque esporádicamente, pero con sinceridad y con honestidad intelectual– entablaron un diálogo con los marxistas y los ateos, y algunos institutos de teología eran pequeños oasis de libertad para el espíritu, actualmente podría decirse que, con los llamados cambios democráticos y la creación de los Estados nacionales y de sus instituciones, la religión y los institutos teológicos se han transformado fácilmente en un instrumento del nacionalismo y del aislamiento religioso, y se han convertido en los obstáculos principales para la libertad de pensamiento, como también en los defensores de ideas premodernas (o preconciarias). El cambio espontáneo de los regímenes estatistas ha otorgado un estatus socialmente privilegiado a la religión y a sus jerarquías, poniendo de manifiesto al mismo tiempo la reticencia al diálogo y la incompetencia teológica de la mayoría de los jefes y del clero en las nuevas circunstancias. De tantos ateos que estaban implicados en el diálogo durante la época comunista, solo quedan unos pocos. Algunos se han callado, aunque la mayoría se han convertido al instante en neófitos religiosos (en neoconvertos), desplazando el ateísmo militante por una religión políticamente militante (en sentido nacionalista). La hostilidad hacia la religión se ha transformado, así, en una hostilidad hacia el ateísmo, el agnosticismo y todo cuanto lleve la marca de liberalismo, ilustración y pluralismo, elementos todos que están asociados con la democracia. Parece como si nada hubiera cambiado, porque la religión, las instituciones religiosas, sus jefes y teólogos siguen ejerciendo una doble función: salvaguardar la identidad

⁴ *Ibid.*, p. 445.

nacional e impedir el necesario «desarrollo secular de la sociedad», que, de este modo, se emanciparía de la religión⁵.

Por lo que respecta al interés por los estudios de teología, ya ha dejado de estar reservado solamente al pequeño círculo de los seminaristas o postulantes de órdenes religiosas, cuyo número, al menos en el caso de la Iglesia católica, está disminuyendo paulatinamente. Al tiempo que aparecen los institutos de teología, se incrementa el número de estudiantes laicos. Es importante destacar que la mayoría de los candidatos al sacerdocio –junto con sus responsables, que, dada la carencia de sacerdotes, no prestan atención a su idoneidad– experimentan los estudios teológicos como una carga enorme e incluso como un «obstáculo» para lograr su deseada vocación de ser párrocos y presidir las celebraciones litúrgicas de la comunidad religiosa. Llegan incluso a esforzarse por conseguir el estatus de «sacerdotes nacionalistas», porque en estos países del sureste europeo el nacionalismo se identifica con la religión; además, la religión es algo altamente deseable, porque hace que el poder político (nacionalista) se legitime sin dejar resquicio a ninguna duda.

Por otra parte, con la apertura de las escuelas públicas a la formación religiosa, está aumentando el número de «laicos» que estudian teología para ser profesores de religión. Entre ellos encontramos una cierta cantidad de estudiantes que no han logrado entrar en otras instituciones académicas, de modo que ven el instituto teológico como una forma de institución «social» que les puede ayudar a conseguir, al menos, un diploma. Pero también es cierto que entre ellos también hay alumnos que están realmente interesados en el estudio de la teología. Sin embargo, como ocurre en el sistema educativo en general, la mayoría de los estudiantes carecen del adecuado conocimiento de estudios clásicos y de humanidades, que son un requisito indispensable para estudiar teología.

* * *

En nuestro artículo queremos prestar una atención especial al contexto común de las reflexiones teológicas que se realizan en el sureste europeo. Sin embargo, al hacerlo vemos cómo surgen cier-

⁵ *Ibid.*, pp. 454 y 483.

tos retos y tareas que debe abordar la teología de cada una de las religiones monoteístas. En lo que sigue explicaremos detalladamente algunos de estos retos y tareas.

En primer lugar, los teólogos tienen que afrontar la tarea de hacer una valoración teológica de la historia de conflicto y de guerra, además del gran problema de los sufrimientos y de las pérdidas injustas que han dejado cicatrices profundas en la geografía y depósitos de memoria histórica de la nación en los monumentos, las celebraciones de determinadas fechas y las relaciones entre las naciones y los Estados de esta parte de Europa, en general. Esta tarea implicaría abandonar totalmente no solo la teología de «despacho», que está actualmente protegida, sino cualquier otra «teología de corte», en el sentido que le daba Eusebio de Cesarea. Implicaría un cuestionamiento teológico socialmente responsable y autocrítico, en el que la teodicea ocupara el primer lugar y se presentara con honestidad intelectual y con dignidad ética y religiosa ante Dios, con respecto a quienes son nacionalmente y religiosamente diferentes e incluso enemigos. Esta teología tendría que reconocer los hechos de sus propias culpas y males históricos y purificarse de su propia memoria funesta para que la identidad religiosa pudiera formarse de un modo religioso nuevo y más sincero. Sería también una teología que se pondría al servicio de la reconciliación y de la responsabilidad con respecto al otro, una especie de teología política regional que podría beneficiarse de las experiencias y de la obra teológica relevante de otras reflexiones teológicas (como las de Bonhoeffer, Jaspers, Ricoeur, Metz, Moltmann, Marion y Schreier).

Puesto que el sureste europeo, en particular Bosnia-Herzegovina, es un punto de encuentro de las grandes religiones del mundo, los teólogos tienen que hacer frente a la difícil tarea de elaborar teologías comparativas, teologías que reconozcan y valoren las semejanzas y las diferencias religiosas sin despreciar ninguna ni recurrir a un absolutismo y un fundamentalismo religiosos inútiles. Una cuestión importante que debe abordarse en este contexto es la de cierto tipo de monoteísmo, con el objetivo de que no dependa de una forma monárquica (teocrática y absolutista) de entender la fe en un solo Dios, sino de un mensaje universal de salvación destinado a todos los pueblos⁶. Esta teología comparativa abriría horizontes de

entendimiento más amplios, ayudaría a reforzar la propia teología, reduciría el temor al otro y también ayudaría al desarrollo de la identidad religiosa de cada uno, a la que tan férreamente se agarran los teólogos fanáticos, sus institutos herméticos y los «guardianes» de la «única fe verdadera». Estas reflexiones teológicas deberían criticar el menosprecio del ecumenismo, el diálogo religioso meramente retórico y la actividad de los «profesionales» de la reconciliación. Deberían rebasar sus propias fronteras institucionales y religiosas, y abrirse a otras cuestiones sociales, como la justicia social, los derechos de la comunidad nacional y de las minorías, la solidaridad y los derechos humanos en general. En esta parte de Europa se verifica particularmente lo que dice Hans Küng, a saber, que no habrá paz en el mundo si no existe paz entre las religiones.

Los teólogos deberían asumir la tarea especial de dar una respuesta al lugar que ocupan ellos y su teología en el marco del «politeísmo contemporáneo»⁷, de una sociedad pluralista inclinada a no escatimarle nada a los dioses (ídolos) de su mercado, que está llena de gratificaciones religiosas, espirituales, mágicas, supersticiosas y psicoterapéuticas explícitamente religiosas, sucedáneos de las religiones y comercialización de lo sagrado. No sería justo condenar y arrojar todos esos «esoterismos individuales» e «ilusiones colectivas» fuera de la perspectiva teológica. El deseo tan propio y tan antiguo que el ser humano tiene de ser feliz y de vivir plenamente su existencia libre de todo sufrimiento físico y espiritual, está frecuentemente oculto tras este irracionalismo religioso. A algunos teólogos de esta parte de Europa –destrozados por los gritos del sufrimiento injusto, atormentados por el silencio de un Dios ausente y de tantas plegarias individuales, familiares y comunitarias que no se han escuchado– les parece que está perdido de antemano el juego con los gurús espirituales y religiosos que han inundado la región reuniendo a las masas de los oprimidos. Sin embargo, la tarea

⁶ Véase Jan Assmann, «Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung», en Peter Kemper (ed.), *Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt*, Verlag der Weltreligionen, Fráncfort del Meno-Leipzig 2009, pp. 201-212.

⁷ Véase Rüdiger Safranski, «Gott ist doch nicht tot», en Peter Kemper (ed.), *Wozu Gott?*, pp. 73-74.

de los teólogos en este «ambiente competitivo» consiste en mantener la empatía con el sufrimiento humano, en ser críticos para defender la justicia para todos, y en ser siempre conscientes de nuestra incapacidad para dominar a Dios y de la ignorancia que acompaña al conocimiento, sobre todo cuando se trata de Dios y de la trascendencia humana (*docta ignorantia*).

Los teólogos contemporáneos tienen que volver a examinar la posición que ocupan en sus iglesias, en sus comunidades religiosas y en la sociedad en general. Sin duda, aquellos teólogos que no estén satisfechos con la justificación que hace de sí misma la jerarquía eclesial ni con la función rentable de ser apologetas de las ideologías nacionalistas, experimentarán la soledad, el desprecio y el escarnio. Tendrán que volver a examinar las razones por las que son teólogos y optar constantemente por la teología, porque su crítica será considerada como un oscurantismo peligroso, una refundación tediosa y un fardo superfluo que desafía el maquiavelismo de los gobernantes y el espíritu mediocre de los ideólogos y los aduladores. Sus contribuciones parecerán un escándalo y una blasfemia a la fe popular de los denominados «creyentes sencillos», que tiende al sentimentalismo, a lo mágico y a lo milagroso. Sin embargo, precisamente en esta experiencia, la experiencia de la carga añadida crítica y «peligrosa», los teólogos podrían redescubrir su propio sentido, porque, en última instancia, la fe en Dios no es consecuencia de ninguna necesidad, especulativa o moral, sino la respuesta libre y reflexiva de un individuo a las cuestiones fundamentales y al ofrecimiento de la salvación que Dios hace. Los teólogos para quienes la teología se ha convertido en una verdad interior, por consiguiente, no defenderán ninguna respuesta autoritaria o colectivamente prefabricada a la cuestión sobre el ser humano, ni mucho menos a la cuestión de la fe en Dios.

Desde el comienzo de las religiones monoteístas, sus profetas, con quienes los maestros y los teólogos están en sintonía de fe, no permiten que se abuse del nombre de Dios para justificar ninguna forma de humillación y de violencia, que es el mal más grande que existe en la tierra. Así como la tarea de protegerse a sí mismos y a los demás de toda forma de esclavitud es el deber principal de los intelectuales y de los especialistas en ciencias humanas, a los teólogos

se les confía la tarea especial de proteger a cada ser humano de la violencia más astuta, la violencia que es tan endemoniadamente capaz de ocultarse, mediante el engaño, en la idea, la visión y la imagen «más sagrada» de Dios y llegar a ejecutarse en el nombre «más religioso» de Dios⁸. Si bajo el comunismo sufrimos la violencia y la censura que procedía del exterior, pero nos manteníamos como teólogos libres, ahora, los teólogos deben abandonar los dictados y la censura que se imponen a sí mismos y que proceden del oportunismo, del temor a perder sus privilegios y de la indiferencia ética. Si bajo el comunismo, Dios, la fe en Dios y los creyentes eran un *a priori* corroborado por su propia negación, en la actualidad, el mismo Dios y la misma fe en él no pueden perder su punto de confrontación y desaparecer en el panteón anónimo de la posmodernidad. Si una de las cuestiones fundamentales de la existencia humana es el temor a la muerte, los teólogos que han aprendido la lección de la caída del comunismo y de otras proyecciones inmanentes del paraíso terrenal deben, al menos, mantener en suspenso y abierta la cuestión de la contingencia humana y no dejar que sus conciudadanos se vean seducidos por las medias respuestas de las diferentes antropologías nacionalistas y consumistas, y otras antropologías profanas y pseudo-religiosas.

Para terminar, los teólogos del sureste europeo (y, tal vez, del mundo entero, en general) deberían empezar desde el principio, con toda la carga y las bendiciones de su historia multirreligiosa, y desde el reto lanzado por Karl Rahner⁹, a saber, «vencer la situación crítica de su fe, que ya ha dejado de ser totalmente evidente por sí misma, del modo más sincero posible», en primer lugar, y, en segundo lugar, comprometerse a dialogar abiertamente con «toda forma secularizada de entender la existencia humana». Por consi-

⁸ Véase Adolphe Gesché, «Pohvala teologiji», en *Svesci (Communio)* 91 (1998) 8. Sobre el nombre de Dios véase también Martin Buber, *Gottesfinsternis*, Lambert Schneider, Gerlingen ²1994, pp. 12-14 (trad. esp. *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca 2003).

⁹ Karl Rahner, *Temelji kršćanske vjere: Uvod u pojam kršćanstva*, Ex Libris, Rijeka 2007, pp. 26ss (trad. esp. *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2007).

guiente, es necesario volver al «primer nivel de reflexión sobre la fe», a la reflexión libre y responsable sobre la vida individual y comunitaria en su totalidad, sobre su contingencia ante la autorrevelación no violenta de Dios y el don del sentido. La teología tiene la tarea de poner a la gente en el camino del pensamiento y del espíritu que es capaz de interpretarse independientemente ante los demás, en el camino de llegar a ser personas responsables y sujetos conscientes de su propia práctica teológica.

Los teólogos afrontan la necesidad de reflexionar de nuevo sobre el acto de fe más elemental y más elevado —es decir, el que se realiza sin apoyo alguno material o espiritual, el acto de fe que se aproxima al máximo al ateísmo y que casi se identifica con él. Es el acto de fe que, para los cristianos, resuena en las palabras que Jesús pronuncia desde la cruz, cuando clama a gritos por la indefensión más terrible en que se encuentra al dejarlo Dios en un abandono cósmico absoluto, aquel Dios en cuyo silencio y ausencia se reúnen todos los fracasos y las traiciones humanas más siniestras, la credulidad y la herejía, donde se cree que la ejecución del inocente es el acto que más le agrada. De no hacerlo, a los teólogos no les quedará más alternativa que contribuir a la violencia más grave contra el ser humano, aquella en la que Dios es el asesino de la humanidad, o bien incrementar la confusión de los seres humanos en el laberinto del mercado religioso del politeísmo.

(Traducción del croata al inglés de Entoni Šeperić, y del inglés de José Pérez Escobar)

TEOLOGÍA Y LIBERACIÓN Cruzando fronteras

La cuarta edición del Foro Mundial de Teología y Liberación se ha celebrado este año del 5 al 11 de febrero en Dakar, la cosmopolita ciudad africana bañada por el sol y por el mar y situada en el extremo oeste del continente. Como es habitual, el Foro de Teología acompaña al Foro Social Mundial¹. Es la primera vez que se celebra en un país de mayoría musulmana, alrededor del 95% de la población. Para un Foro de Teología en pers-

* LUIZ CARLOS SUSIN, de la orden de los Franciscanos Capuchinos y doctor en Teología, es miembro del consejo editorial de la revista *Concilium*. Actualmente, es secretario general del Foro Mundial de Teología y Liberación; forma parte del equipo de reflexión teológica de la Conferencia de Religiosos y Religiosas de Brasil. Ha sido presidente de la Asociación de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil (Soter). Es profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Pontificia de Rio Grande do Sul y en el Instituto Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana. Entre sus obras destacamos *A Criação de Deus*, Paulinas, Sao Paulo 2003.

Dirección: Rua Juarez Távora, 171, Porto Alegre-RS, 91520-100 (Brasil).
Correo electrónico: lcsusin@pucrs.br

¹ El Foro Social Mundial nació en Porto Alegre, Brasil, como alternativa al Foro Económico Mundial de Davos, Suiza. El «altermundialismo» considera que lo social debe prevalecer frente a lo económico, y ante el «pensamiento único» de los neoliberales los altermundialistas se unen en torno a la idea de que «otro mundo es posible». Ante la creencia liberal –que se pretende científica– de que todo mesianismo constituye una ideología ilusoria y violenta, el altermundialismo articula a agentes sociales, sujetos y acciones con capacidad eficaz de transformación a través de su suma y multiplicación en todo el mundo.

pectiva de liberación, dicha condición social plantea un desafío especial, a saber, la cuestión del pluralismo religioso junto a la del pluralismo cultural, y el diálogo interreligioso que se impone, teniendo presente el vínculo con las realidades económicas, sociales y políticas en las que se manifiestan las diferentes experiencias y expresiones religiosas.

También en esta edición hubo muchas sorpresas entre lo previsto y lo que finalmente se llevó a cabo. A quien desea hacer teología a partir de una escucha atenta de la realidad, esta se le impuso una vez más, obligando a cambiar posturas y planes, y a aceptar otras formas de relacionarse con el tiempo y con el espacio. Dakar brindó asimismo la oportunidad de experimentar las inesperadas riquezas locales, y de ser creativos en las respuestas, ya que nos encontrábamos entre africanos, con su típica disposición a entablar conversación, a regalar una amplia sonrisa de hospitalidad, la famosa *Tengara* senegalesa. Para los participantes del Foro esta fue la primera lección de realidad, el pueblo y la ciudad de Dakar. Hay una canción brasileña que celebra de forma anticipada la utopía de un nuevo mundo, y dice así: «Na nova terra, o negro, o índio, o mulato, o branco e todos vão comer do mesmo prato» («En la nueva tierra, el negro, el indio, el mulato, el blanco y todos van a comer del mismo plato»). Así fue en Dakar, donde, siguiendo la tradición de las familias locales, los participantes llegados de distintos continentes comían, a la hora del almuerzo, todos «del mismo plato», literalmente.

Otra de las lecciones, histórica, en este caso, fue la visita a la hermosa isla de Gorée, frente a Dakar. Es un monumento perturbador, memoria del viaje sin retorno de millones de africanos, hombres, mujeres y niños, robados y arrancados de sus aldeas, separados de sus familias, de sus lenguas maternas, de sus creencias religiosas, tratados como mercancías por los europeos y trasladados a las colonias de las Américas, para allí desempeñar todo tipo de trabajo en régimen de esclavitud. Las riquezas derivadas de dicho trabajo, naturales y agrícolas, se enviaban después a las metrópolis europeas. De ese violento triángulo mercantilista surgió la modernidad real, encubierta por los bonitos discursos iluministas. En Gorée una de las innumerables «casas de esclavos» se ha restaurado como

forma de preservar la memoria. Curiosamente, otra de las casas de esclavos es hoy la casa parroquial local.

El Foro de Teología, con el fin de conseguir una mayor integración en el Foro Social Mundial, ofreció y participó en talleres en el día dedicado a África, y también al día siguiente, teniendo en cuenta tanto a la África continental como a la de la diáspora, en todo el mundo. Aprendimos que África, con su inmensa diversidad, constituye una herencia y un modo de ser, más allá del continente.

No obstante, se impusieron en el Foro dos obstáculos: uno, de carácter político, en el Foro Social, y otro, religioso, en el Foro de Teología. Antes de la celebración del Foro Social, en la universidad pública Cheikh Anta Diop, contratada para albergar el evento, hubo un cambio de rectoría que influyó en la organización del encuentro. Como no se suspendieron las clases del semestre, hubo que improvisar espacios, y el retraso en publicarlos fue nefasto tanto para la oferta como para la demanda de talleres. Dicho de otro modo, acabamos quedándonos «entre iguales». En el caso de las actividades de teología, hubo un agravante, el segundo obstáculo: los musulmanes invitados no acudieron al diálogo previsto, y puede que una de las razones fuera la confusión reinante en cuanto a agenda y espacios. Para un Foro de Teología que se desarrolla en un país de mayoría musulmana y que se propone un ejercicio de diálogo interreligioso, reunirse «entre iguales» y no conseguir vencer la barrera de los imprevistos da mucho que pensar. Fue una laguna que alteró a algunos participantes. A partir de sus experiencias, algunos afirmaron lo que Moltman, por ejemplo, ya había observado: el diálogo entre tradiciones religiosas supone interés por el otro, interés mutuo. Y los musulmanes no parecen estar interesados en conocer la tradición cristiana. Otros consideraron que el hecho de que los musulmanes constituyan la inmensa mayoría del país plantea a su vez el caso de los países de mayoría cristiana: ¿qué ocurre cuando se es mayoría o minoría? De cualquier modo, la cuestión era más práctica y quizá prosaica: un problema de comunicación, de agenda y de organización entre mundos diferentes. Observar, sin embargo, cómo son las relaciones de convivencia entre la gran mayoría musulmana y la minoría cristiana en Senegal es una lección inolvidable. La minoría cristiana cuenta con buenas escuelas y presta

especial atención a la salud, lo que le reporta el reconocimiento y respeto de la mayoría musulmana.

El canon de la «vida» precede al resto de cánones

El Foro de Teología desarrolló un seminario en los días en los que el Foro Social Mundial realizaba asambleas por focos de interés. El seminario, tal y como estaba previsto, se convirtió en el plato fuerte del Foro de Teología. Su objetivo era debatir sobre qué epistemología, qué categorías, qué lenguajes y qué métodos eran los más adecuados para reflejar la complejidad «mundial» de nuestro tiempo y de los próximos años. El seminario se caracterizó por una acalorada tensión entre lo cotidiano local, a saber, la gran variedad de contextos, y las cuestiones globales, sistémicas, que afectan a lo local. Hoy por hoy, lo cotidiano de la vida de un pueblo dentro de un país «menor» también se ve afectado por las grandes innovaciones de la tecnología, del mercado y del consumo que, de forma inevitable, son devastadores para su condición cultural y religiosa, llegando incluso a manipular sus mentes y sus deseos.

Frente a este hecho, la pluralidad de elementos que forman la labor teológica obliga a fijar un orden de prioridades, lugares teológicos prioritarios que se convierten en los primeros y más fundamentales principios hermenéuticos. En el orden clásico de los *loci theologici* la fuente originaria de la Palabra de Dios se encuentra, en primer lugar, en la Escritura. La Tradición y el Magisterio se fundan y desarrollan la revelación de las Escrituras. Según Melchor Cano, los «hechos históricos» vienen después como *loci alieni*, tomados de fuera, porque no son propios del «depósito» cristiano. Así, el Foro, heredero de la reflexión teológica de los últimos cincuenta años, hizo hincapié en «cambiar el orden», situando como primer lugar teológico la vida de carne y hueso, la vida cotidiana, la vida compartida, la vida de los pueblos desde donde se hace teología. El Foro entendió que es necesario el arraigo y la pertenencia del teólogo y de la teóloga a una comunidad de fe no como confesionalidad, y menos aún como una institución eclesial, sino como comunidad de vida, la vida de su pueblo. Esta relación visceral con

la vida del pueblo, sus luchas y sus esperanzas, sus sufrimientos y alegrías, es el terreno primero de la revelación divina, de la salvación en procesos de liberación, desde el que la Escritura adquiere una nueva luz, puede ser entendida con el criterio de «dar vida y vida en abundancia». Se destacó, por ejemplo, el hecho de que existen textos bíblicos que enseñan cómo no se da vida, cómo ya no es posible seguir así para entender al Dios que quiere la vida de su pueblo. Y, por otro lado, hay textos o narrativas orales fuera de las Escrituras judías y cristianas, que también inspiran vida y vida en abundancia. No importa si proceden de lo que denominamos grandes tradiciones religiosas o de pequeños grupos, puesto que su calidad no depende de la cantidad de personas que mantienen estas tradiciones.

Por lo tanto, en otras palabras, el primer «canon» no es la Escritura, sino la vida. El Foro hizo especial hincapié en este canon prioritario, incluso para la creación epistemológica. El canon de la «vida» reconocida, libre y liberadora, permite abrir este prioritario lugar teológico a las diferentes tradiciones religiosas de los pueblos, al pluralismo religioso, a la consideración de la religión «del otro». Es en la relación con la vida de los pueblos, en sus contradicciones y esperanzas, donde las distintas Escrituras, así como las enseñanzas y narrativas orales, pueden ser buenas nuevas, siempre como noticias de vida. Se crea, entonces, la sinergia propia del círculo hermenéutico «Vida-Palabra» y «Palabra-Vida», manteniendo la vida como referente y criterio hermenéutico. En ese círculo se sitúan los distintos niveles de experiencias, «texturas», contextos, textos, sabiduría y, claro, también conceptos y sistemas de pensamiento, en este orden. Partir de los conceptos, o sea, de la doctrina, de la dogmática, de la exégesis, es posible, pero difícil y más peligroso. Lo que debía ser un círculo se puede parar a mitad de camino y evaporarse en la abstracción.

La opción preferencial por los pobres, que nace de un corazón pastoral tocado por el clamor de vida de los más frágiles, se ha convertido también en el corazón claro y firme de una teología de perspectiva liberadora. Para mantenerse con rigor y menos riesgo en la verdad de este criterio, no faltó quien mencionara, en más de una ocasión y de forma insistente, la tensión que se debe mantener

entre la opción preferencial por los pobres y la universalidad de la buena nueva cristiana. Partir de la universalidad puede ser una excusa y una traición: ¡«amar a todos», en realidad, puede ser muchas veces el pretexto para «no amar a nadie»! Solo el amor que se concreta en prioridades sale de la abstracción del «todos», de la universalidad abstracta e ineficaz. Amar con prioridad es lo que hace una madre, según un proverbio árabe: prefiere al enfermo hasta que se cure, prefiere al ausente hasta que vuelve, prefiere al menor hasta que se hace mayor. Por eso, en un mundo más globalizado, en el que es necesario tener en cuenta los grandes sistemas que pretenden organizar la vida, la prioridad es, sin embargo, local, regional, contextual, en su diversidad, en la riqueza de la biodiversidad humana, incluso la biodiversidad religiosa, la «hierodiversidad». Al fin y al cabo, como se sabe, Jesús no vino a traer una nueva religión sino una buena noticia para quien necesita liberación. A partir de la buena nueva se entiende quién es Dios.

Lo político vuelve con fuerza

Por otra parte, en los días del Foro asistimos con atención, en el inmenso continente africano, a las movilizaciones del pueblo egipcio, que siguieron a las del pueblo tunecino, en un efecto en cascada todavía incierto pero encaminado hacia más y mejor democracia en la región árabe. Se sabe que las movilizaciones están lideradas por los jóvenes, que emplean tecnologías de comunicación que dejan patente tanto la verdad de las instituciones como la necesidad de la comunidad para abrir futuro. Este movimiento también se da, de forma más discreta, en diversos países de Latinoamérica, con protagonismo popular, especialmente indígena. En esas regiones, pese a lo que se dice sobre la contracción del Estado y la expansión del mercado respaldado por la ideología neoliberal, la política está de vuelta. El Foro tuvo en cuenta el papel de la política en la buena noticia de liberación, y por lo tanto en la teología de perspectiva liberadora.

La política global a partir de los pobres, de las regiones que salen perdiendo en la globalización, obliga a reflexionar de forma más

sería sobre la fuerza del «Imperio». El Foro dedicó cierto tiempo a aclarar y debatir lo que se puede entender por «imperio» en las actuales condiciones de comunicación, de mercado, de empleo no necesariamente de fuerza bruta pero sí de seducción, de colonización de las subjetividades y de las culturas, y también colonización de las expresiones religiosas. Es dentro de ese gran sistema donde se explica el mimetismo fascinante de las iglesias que reúnen el trino «templo, teatro y mercado».

No existe opción preferencial por los pobres ni por la vida como canon primero de toda buena teología si no se presta atención a esta otra vertiente, sistémica, de la política y de la economía. Dado que la vida no solo puede ser protegida, sino también cultivada y producida, la economía y la política son pertinentes para una teología que pretende ayudar en la buena nueva de la vida. También son importantes las cuestiones de género, sobre todo la liberación de la mujer en un mundo que sigue caracterizado por el *kyriarcalismo*. El Foro Social Mundial de Dakar constituyó una verdadera muestra del empoderamiento de las mujeres, organizadas en todo el mundo en torno a cuestiones de seguridad alimentaria, renta familiar, salud y políticas públicas. Las mujeres son las protagonistas de lo cotidiano de la vida en sus expresiones más concretas, pero esto no se correspondería con una buena nueva de liberación si no se las tuviera en cuenta también en el ámbito más global de la política y la economía. La inmigración y el tráfico de personas son síntomas masivos y mundiales que afectan de manera especial a las mujeres, y esas realidades dan también que pensar a la teología. Evidentemente, el Foro de Teología sintió en sus propias carnes su responsabilidad respecto a las cuestiones religiosas en este contexto mundial para que la experiencia religiosa sea alma de procesos liberadores y portadores de vida.

Mayor interacción en red

Un Foro es un evento que forma parte de un proceso. Tras Porto Alegre (2005), Nairobi (2007), Belém (2009) y Dakar (2011), el proceso continuará con mayor madurez. Hay que llevar adelante

compromisos institucionales, eclesiales, contextuales y regionales, pero el Foro «mundial» pretende cruzar fronteras, crear una comunidad teológica abierta al mundo, y ello exige intensificar la interacción en red, de forma sobre todo ecuménica, abierta al diálogo interreligioso. Solo así se podrán respetar las diferencias y crear lazos y enriquecimiento mutuo para que *otro mundo sea posible*, según el teológico y mesiánico lema del Foro Social Mundial. En Dakar se sugirió mayor osadía en la creación de foros locales y en el uso inteligente de Internet².

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

² El Foro Mundial de Teología y Liberación no está compuesto de representaciones de Iglesias, sino de asociaciones y organizaciones académicas y pastorales. Está organizado de forma ecuménica en torno a un Consejo Permanente, formado por representantes de ocho instituciones que lo apoyaron desde el inicio, y un Comité Consultivo Internacional con representantes de instituciones u organizaciones que se han adherido en todo el mundo. Cuenta con una secretaría permanente y página web: www.wftl.org

EL MEMORÁNDUM
«IGLESIA 2011:
UN RESURGIMIENTO IMPRESCINDIBLE»

Probablemente he abandonado la Iglesia un par de meses demasiado pronto. No obstante, esta tarde he viajado cincuenta kilómetros para venir hasta aquí. Ahora me pregunto qué podemos hacer para que en todas partes se hable en las comunidades eclesiales acerca del memorándum...»: así se expresaba una mujer de mediana edad en ocasión de una conferencia vespertina en una gran ciudad del norte de Alemania, una voz entre muchas que expresa diferentes tonalidades a la vez: profunda resignación, escepticismo y, al mismo tiempo, el deseo urgente de una nueva vitalidad en la Iglesia católica.

El 4 de febrero de 2001 se publicó el memorándum «Iglesia 2011. un resurgimiento imprescindible» con la firma de 144 profe-

* MARIANNE HEIMBACH-STEINS, doctora en Teología, nació en 1959. Obtuvo su habilitación para la docencia universitaria en el Departamento de Estudios Sociales Cristianos y Ética Social Cristiana en 1994 (Universidad de Münster). Desde 1996 hasta 2009 ha sido profesora de Doctrina Social Cristiana y Sociología de la Religión en la Universidad de Bamberg, y desde 2004 es también directora de su Centro para Estudios Interreligiosos. En 2009 fue nombrada directora del Instituto de Estudios Sociales Cristianos de la Universidad de Münster. Entre sus publicaciones recientes encontramos «... *nicht mehr Mann und Frau*» (Gal 3,28). *Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit*, Ratisbona 2009, y *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn 2011.

Dirección: Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster (Alemania). Correo electrónico: m.heimbach-steins@uni-muenster.de

soras y profesores de Teología católica de los países de habla alemana (hasta el cierre de la lista el 6 de marzo, la cifra de firmantes se incrementó hasta 306, 68 de ellos de países de habla no alemana)¹. Con él reaccionan los firmantes a la profunda crisis que en el año 2010 estalló en la Iglesia en el ámbito de habla alemana. El hecho de que se hayan descubierto numerosos casos de violencia sexual contra niños y adolescentes por parte de sacerdotes y religiosos así como estrategias de encubrimiento y represión practicadas durante decenios ha hecho saltar las válvulas: la realidad de la violencia sexual en la Iglesia y el actuar sistemático según la «razón de Iglesia» (E. W. Böckenförde) en perjuicio de las víctimas han agudizado la visión para los problemas estructurales acumulados. La opinión pública eclesial así como partes de la sociedad se han visto sensibilizadas para la necesidad de elaborar de forma explícita estas urgentes preguntas.

El memorándum se dirige «a todos los que todavía no han renunciado a esperar un nuevo comienzo en la Iglesia y a empeñarse en que se produzca». A muchos, tanto sacerdotes como laicos, les ha devuelto el habla y los ha alentado a hacer uso de la palabra. Gran parte de los científicos y científicas de la Teología en los países de habla alemana ha dado de este modo una señal con relación al diálogo anunciado por el presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, mons. Robert Zollitsch², y menciona desiderata al respecto. Hacerlo y fundamentarlo forma parte de la responsabilidad de la Teología. El mismo memorándum es un llamamiento público lanzado en medio de un proceso –*refresca la memoria* por medio de consignas concisas– y, por eso mismo, no debe medirse con los criterios de un tratado teológico ni por el valor innovador de su mensaje. Quien tome en serio el género del texto reconocerá fácilmente su línea fundamental: el punto de referencia central es el evangelio que compromete a la Iglesia: «La Iglesia no es un fin en sí mismo.

¹ El texto original alemán, titulado *Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch*, la lista de los firmantes, traducciones (a trece idiomas) así como otras referencias pueden encontrarse en www.memorandum-freiheit.de. El memorándum se cita en este artículo sin más referencias.

² Cf. *Zukunft der Kirche – Kirche für die Zukunft. Plädoyer für eine pilgernde, hörende und dienende Kirche. Impulsreferat von Erzbischof Dr. Robert Zollitsch bei der Herbst-Vollversammlung der DBK in Fulda, 20. September 2010*, Bonn 2010.

Ella tiene el encargo de anunciar a todos los hombres el Dios de Jesucristo que libera y ama. Y solo puede hacerlo si ella misma es ámbito y testigo creíble del evangelio. Su hablar y actuar, sus reglas y estructuras, todo su trato con el hombre dentro y fuera de la Iglesia se encuentran bajo la exigencia de reconocer y promover la libertad de los hombres como criaturas de Dios [...] El mensaje de libertad del evangelio constituye el criterio para una Iglesia creíble, para su actuar y su conformación social».

Sobre este fundamento se mencionan cambios de acción que esperan (desde hace décadas) ser elaborados, cambios que resultan relevantes para la coherencia de la praxis eclesial y cuya no elaboración entorpece cada vez más no solo a la Iglesia local. Achacar esto mismo a los firmantes del memorándum³ significa declarar incendiario al que avisa del incendio. Justamente porque, en parte, y aun a pesar de las buenas bases teológicas, ni siquiera se ha comenzado a trabajar con los desafíos, estos tienen que ser nuevamente objeto de diálogo. Esto vale para la participación de los fieles en decisiones importantes así como para la deficitaria cultura jurídica de la Iglesia. Vale para los desvalidos intentos de «administrar» la falta de sacerdotes mediante la formación de «parroquias XXL»: para asegurar una pastoral cercana a las personas el ministerio jerárquico debe servir a las comunidades, y no a la inversa. Por eso, «la Iglesia necesita también sacerdotes casados y mujeres en el ministerio eclesiástico». Del reconocimiento de la libertad de conciencia deben extraerse consecuencias para la actitud de la Iglesia frente a decisiones personales de vida. El hecho de que el amor, la fidelidad y la responsabilidad pueden vivirse de diferentes formas clama por consecuencias en el trato con los divorciados que se han vuelto a casar y también con parejas del mismo sexo. La Iglesia solo puede ofrecer de forma creíble su mensaje de reconciliación si enfrenta el pecado en sus propias filas en lugar de disimularlo con rigorismo moral y con una doble moral. Por último, la liturgia solo será «consistente» si se unen el acto cultural y la experiencia concreta de vida de los que lo celebran; el tradicionalismo y centralismo litúrgicos se oponen a ello.

³ Como lo hace, entre otros, el cardenal Walter Kasper, «Kommen wir zur Sache», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 35 (2011) 9.

El memorándum está comprometido con la toma de conciencia de la Iglesia respecto de su propia misión y de las condiciones de posibilidad de realizarla. El llamamiento contribuye al trabajo serio en las tareas mencionadas. Da un primer paso al que tienen que seguir otros: de parte de la Teología sobre todo pasos de argumentación y diferenciación. Hace mucho tiempo que no se discutía en Alemania de forma tan viva en el ámbito público sobre cuestiones teológicas.

En esta discusión ocupa un lugar central la relación entre fe en Dios y estructuras de Iglesia. En la autocomprensión de la Iglesia católica la constitución institucional tiene una importancia no solo periférica. Esa autocomprensión no tolera el descartar argumentativamente los costados incómodos de esta conexión con una referencia al «decrecimiento de la fe» en la sociedad moderna. Se pregunta: «¿Se experimenta todavía a la Iglesia como un ámbito en el que Dios actúa públicamente, no solo en la estética de las formas litúrgicas o en un anhelo vago de trascendencia, sino también en su fuerza liberadora?»⁴. La relación entre la conformación social de la Iglesia y la posibilidad de descubrir en ella una representación creíble del mensaje de Jesús se ha vuelto precaria. De tal reconocimiento podría surgir un enfrentamiento nuevo, un enfrentamiento culturalmente no pesimista con la sociedad actual en el sentido del programa del Concilio expuesto con la constitución *Gaudium et spes*: las experiencias de los hombres en el mundo actual (son estos y no otros hombres los que forman hoy en día la Iglesia) se describen como un lugar genuino de encarnación del evangelio. La Iglesia se anima a introducirse en este proceso de descubrimiento, espera la oportunidad de un aprendizaje *recíproco*, es decir, en el reconocimiento de los «signos de los tiempos» (GS 4; 11) quiere aprender ella misma de la sociedad actual (cf. GS 43 y 44). Esto tiene que ver especialmente con la actitud hacia la historia moderna de la libertad. No mediante una adaptación a la sociedad puede

⁴ Hans Kessler, Eberhard Schockenhoff, Peter Walter, «Die Kirche steht sich selbst im Weg», *Frankfurter Rundschau* 24-2-2011 (<http://www.fr-online.de/kultur/debatte/die-kirche-steht-sich-selbst-im-weg/-/1473340/7406240/-/index.html>).

aprender la Iglesia, pero sí mediante una percepción abierta de las condiciones de vida y mediante un volverse más con simpatía que con rechazo hacia los hombres, hacia las conquistas de su libertad y las fracturas de sus vidas. Si no lo hace, estará cada vez menos en condiciones de atestiguar de forma creíble el mensaje de libertad del evangelio: «Según nuestra apreciación, la «crisis de Dios» se encuentra no solamente en la sociedad, sino también en el centro de la Iglesia misma, pues tan poco es lo que se nota de la confianza que Jesús brindó a la libertad de los hombres de su tiempo»⁵.

Nadie se hace por cierto ilusiones de que los desafíos teológicos y de praxis eclesial planteados puedan resolverse de forma rápida e indolora. Trabajar en ellos, también y precisamente en el año de la visita del Papa a Alemania, es una tarea que la teología encara en común con todos los creyentes. La historia de la Iglesia nos enseña que las reformas se preparan por regla general en contextos eclesiales locales, a veces a lo largo de tiempos prolongados, como lo muestra la historia previa del concilio Vaticano II. Sin el movimiento litúrgico, sin el movimiento ecuménico, sin la *nouvelle théologie*, el último concilio no habría llegado a los resultados que hoy cabe asegurar.

Que la conducción de la Iglesia haya reaccionado primeramente de forma cautelosa al memorándum puede ser un signo de que se reconoce la urgencia de las inquietudes planteadas, aun cuando la forma de esta intervención pueda haber resultado molesta en el horizonte de las estructuras habituales de comunicación eclesial. El secretario de la Conferencia Episcopal Alemana, P. Hans Langendörfer, valoró el memorándum como una aportación al diálogo, constató que «en una serie de cuestiones» se encuentra «en tensión con afirmaciones teológicas y determinaciones eclesiales de elevado carácter vinculante» y remitió a la próxima asamblea plenaria de primavera de la Conferencia Episcopal Alemana, que planteará propuestas propias para el diálogo⁶. De forma semejante se manifestó

⁵ *Ibidem*.

⁶ Comunicado de prensa de la Conferencia Episcopal Alemana del 4-2-1011. La asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Alemana sesionará a partir del 14 de marzo (es decir, después del cierre de la redacción de este número de *Concilium*).

el presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, mons. Robert Zollitsch, en un artículo publicado en un periódico⁷. Algunos obispos criticaron enérgicamente determinadas afirmaciones sin hacer referencia a la línea teológica fundamental. En el plano internacional el memorándum despertó un interés inesperadamente amplio. En pocos días se contaba ya con traducciones a trece idiomas; las menos de ellas habían sido realizadas a instancias de teólogos alemanes. Numerosas adhesiones provenientes de diferentes Iglesias europeas, pero también de otros continentes, confirman que los desafíos mencionados no son para nada tan localmente limitados como suponen voces que se manifiestan en contra.

Aún no puede preverse cómo será el ulterior desarrollo. El memorándum no es la chispa inicial de una campaña organizada: es un impulso del que puede surgir un movimiento. En la acción conjunta de sus diferentes actores —los fieles en las comunidades y asociaciones, los sacerdotes y diáconos, los obispos, los teólogos y teólogas—, la Iglesia podría percibirse de nuevo a sí misma como una comunidad con diferentes carismas. Los obispos, los y las representantes del catolicismo laico organizado y los expertos y las expertas deberían sondear juntos todas las posibilidades, llevar adelante el diálogo de forma abierta y con orientación hacia la acción. Con vistas a la visita del papa Benedicto XVI a Alemania cabe presentar las cuestiones urgentes como tareas comunes de la Iglesia local y de la dirección eclesial romana de tal modo que la común preocupación por la misión de la Iglesia se torne en punto de partida para el entendimiento también en cuestiones controvertidas. Como representaciones genuinas de la Iglesia de Cristo, las Iglesias locales tienen responsabilidad del mismo modo que la dirección eclesial romana. Esa responsabilidad no puede suspenderse remitiendo a «Roma» como instancia de decisión.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

⁷ Robert Zollitsch, «Mängelliste des Glaubens. Ein Memorandum deutscher Theologen ruft zur Reform des Katholizismus auf. Doch es greift zu kurz, findet Erzbischof Robert Zollitsch», en *Welt am Sonntag* n. 8, 20-02-2011, p. 12.

Juan Manuel Hurtado *

JTATIC ** SAMUEL RUIZ,
TESTIGO DE LA FE DEL SIGLO XX

Un hombre de encrucijadas

Samuel Ruiz (1924-2011), obispo de San Cristóbal de Las Casas durante 40 años (1960-2000), ha sido un profeta, testigo de la fe del siglo xx. En él confluyeron muchos acontecimientos: su participación en las cuatro sesiones del Concilio Ecuménico Vaticano II; su inserción en el mundo de los pobres, los mayas del sureste mexicano; los acontecimientos eclesiales de Melgar, Colombia, en 1968 y la Conferencia Latinoamericana de Obispos en Medellín en 1968 (en la que participa como ponente); el Encuentro de Xicotepc, México en 1970, el congreso indígena de 1974 para celebrar los 500 años del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas. En este Congreso (encomendado por el Gobierno de Chiapas a Don Samuel y a la Diócesis de San Cristóbal), los pueblos indígenas de la diócesis expresaron sus miserias y aspiraciones, sus sufrimientos y potencialidades. Al año siguiente Don Samuel proclamó la opción por los pobres y dijo:

* JUAN MANUEL HURTADO ha colaborado en Chiapas trece años (dos con Samuel Ruiz). Sacerdote diocesano, doctor en Teología por la Universidad de Múnster, animador de comunidades de base, miembro de la ATEM (Asociación Teológica Ecuménica Mexicana) y de Amerindia. Ha publicado *Signos de los tiempos* (1982) (Tesis doctoral), *Teología desde la Base* (1991), *Don Vasco de Quiroga* (1999), *Chiapas en el corazón* (2005) y numerosos artículos en revistas de México y del extranjero.

** *jTatic* (*j* = nuestro, *Tatic* = Padre) expresa cariño en lengua maya tselal.

Dirección: Calle Cristo Rey 1-A, Col. Cristo Rey, Ciudad Guzmán, Jal., México, 49000. Correo electrónico: Jumahu17@hotmail.com

Al hacer esta opción nos tenemos que poner en camino; el camino nos lo va a dar la respuesta a dos realidades: al pobre, destinatario del Evangelio, y al Evangelio leído desde los pobres... es una opción cuyas consecuencias mido desde ahora, creo que todos medimos también este momento (1ª Asamblea Diocesana, 1975).

¡Tatic Samuel vivió todo el drama de los cuarenta mil refugiados guatemaltecos en su diócesis, y junto con los agentes de pastoral les dio una respuesta orgánica y permanente, ofreciéndoles su diócesis. En esta dura experiencia se iría forjando el espíritu solidario de cientos de catequistas y servidores de las comunidades, y también ha sido un aprendizaje, al encontrarse con otras culturas del mundo maya guatemalteco.

Testigo privilegiado del caminar de la Iglesia latinoamericana desde su acompañamiento a los indígenas de Chiapas, México y el resto del continente, ¡Tatic supo discernir los signos de los tiempos e interpretarlos adecuadamente, junto con su diócesis de San Cristóbal.

Con su equipo de trabajo fue discerniendo la inculturación del Evangelio, el nacimiento de la Iglesia autóctona con sus propios ministerios (como el diaconado indígena permanente), la traducción de la Biblia a varias lenguas, los catequistas. Levantó su voz una y otra vez para denunciar las injusticias y maltratos que recibían los indígenas de Chiapas. Ha sido una voz acompañada de un testimonio personal incuestionable. Esto le ganó autoridad moral, dentro y fuera del ámbito eclesial, dentro y fuera de México.

Expresión de esta preocupación por la defensa de los indígenas fue la creación del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, que él presidió hasta el día de su muerte.

En 1994 estalla el conflicto entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno, y Don Samuel pronto es solicitado como mediador del conflicto para buscar la paz. Ahí presidió la CONAI (Comisión Nacional de Intermediación) junto con un equipo de distinguidas personalidades. Don Samuel fue el mediador autorizado por las partes en conflicto.

Don Samuel convoca al III Sínodo diocesano en 1995, en plena guerra de contrainsurgencia en Chiapas. Este Sínodo (que termina en 1999) habrá de marcar a la diócesis en sus opciones y líneas pastorales hasta el día de hoy. Ahí está el rostro de la Iglesia como instrumento al servicio del Reino de Dios.

El perfil que fue adquiriendo la diócesis de San Cristóbal de Las Casas fue el de una Iglesia autóctona, con rostro propio; Iglesia liberadora metida en la historia de sufrimientos del pueblo; una Iglesia evangelizadora que proclama un Evangelio de vida y de alegría en medio de tanto dolor; Iglesia servidora con más de ocho mil catequistas y más de trescientos diáconos indígenas casados; una Iglesia en comunión con estructuras reales de participación de la mujer, de los laicos, de las religiosas, religiosos y sacerdotes. Estas estructuras son: la Asamblea diocesana que él creó en 1975, el Pueblo Creyente que lucha por la justicia y los derechos de los pueblos mayenses y campesinos mestizos, los siete equipos pastorales para discernir y marcar el camino pastoral en cada región cultural.

Es una Iglesia dócil y abierta al Espíritu, abierta a discernir los signos de los tiempos. A esto se añade el impulso que dio Don Samuel al nacimiento y crecimiento de la Teología India, al diálogo ecuménico e interreligioso.

Un hombre de Dios

¿Qué es entonces lo excepcional de Don Samuel Ruiz? ¿Son las líneas de pastoral que impulsó como el ecumenismo, el diálogo interreligioso, la promoción de la mujer, la defensa de los derechos humanos, la lucha por la justicia, la promoción de los catequistas, de los diáconos indígenas casados, de la teología india, del nacimiento y crecimiento de una Iglesia autóctona, la promoción de los indígenas para que fueran realmente sujetos en la Iglesia y en la sociedad, y no meramente objetos de la evangelización y de la promoción social?

Sin duda alguna todo esto, pero queda siempre la pregunta: ¿Qué es lo excepcional de Don Samuel? La respuesta no puede ser otra

más que fue un hombre de Dios, un creyente en el Dios de la vida, en el Dios de Jesús de Nazaret, que no tuvo otra meta y otro compromiso sino el Reino de Dios. Su lema episcopal lo expresa muy bien: «Edificar y Plantar». Esta fue su prédica y esta fue su acción: implantar el Reino de Dios y su justicia con todas sus fuerzas y con toda su sabiduría y humildad.

Esta experiencia de ser hombre de Dios y esta clarividencia (por demás asombrosa) para incidir en la historia con la implantación del Reino de Dios explican todos los conflictos que tuvo, tanto en la sociedad, como con el gobierno, como en el interior de la Iglesia con sus hermanos obispos. Sencillamente, la perspectiva era diferente. Un hombre de Dios, un creyente con mayúscula, un profeta, ve las realidades históricas desde otra perspectiva y por esto es incomprendido por muchos.

Don Samuel pudo gustar esta cruz personalmente en varios atentados de muerte que sufrió y en muchas incomprensiones y calumnias. Pero también cargó esta pesada cruz como pastor al ver que muchos de sus agentes de pastoral fueron expulsados del país, encarcelados, intimidados, asesinados, como los 45 mártires de Acteal en 1997, varios de ellos catequistas.

Cuando algunas personas le preguntaban a Don Samuel, ante las muchas calumnias y acosos que recibía, si tenía enemigos, él contestaba apacible: «Yo no tengo enemigos, si ellos quieren ser malos amigos, es que tienen una perspectiva diferente».

En jTatic Don Samuel, Dios regaló a su Iglesia y al mundo un profeta, un sabio y humilde servidor de los pobres, un apasionado luchador en la construcción de su Reino. Es grande la herencia que nos deja y que habrá de permanecer viva como memoria en la Iglesia latinoamericana y en otras latitudes.