

FRONTERA

VOLVER A JESÚS, EL CRISTO

Conversión de la Iglesia a Jesús
La humanidad de Jesús
Cristología y diálogo interreligioso

FRONTERA

VOLVER A JESÚS, EL CRISTO

ADG-N

FRONTERA

© Asociación Pastoral Misionera

Edita ADG N, S.L.

Apartado 12.210

46080 VALENCIA

Tel: (34) 963622532 – Fax: (34) 963616540

frontera@atrio.org – www.atrio.org/frontera.htm

Imprime UGARIT, Comunicación Gráfica S.L.

Pla de Foios, 13. Polígono Industrial Moncada III

46113 Moncada, VALENCIA

Depósito legal: V. 1370-1997

I.S.S.N.: 1137-8522

El Consejo de Redacción de FRONTERA y la Asociación PASTORAL MISIONERA no hacen suyas necesariamente las ideas y opiniones expresadas en la revista con la firma de un autor.

ÍNDICE

FRONTERA

Año 2009 – 3

CARTA DEL DIRECTOR

- El anticlericalismo en la Semana Trágica..... 5
Casimir Martí

TEMA CENTRAL

- Conversión de la Iglesia a Jesús, el Cristo..... 13
José Antonio Pagola
- La humanidad de Jesús en la reflexión teológica reciente..... 39
Julio Lois Fernández
- La Cristología en el horizonte del diálogo interreligioso..... 63
Julio Lois Fernández

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

- Espiritualidad al margen de Jesús 85
Xabier Etxebarria Mauleon
- El aprendizaje de la violencia en los adolescentes 91
Ángel Arrabal González
- Elogio de la obediencia..... 98
Salvador Cardús
- La lectura en grupo 100
Antonio Albarrán Cano

TESTIMONIOS

- El “Jesús” de Pagola, compañía en el último viaje..... 103
Candi Morganti
- En memoria de Mariano Arroyo 105
Isidro Hoyos
-

ÍNDICE

MATERIALES

Vigilia por las víctimas de la crisis	107
<i>Parroquia de San Nicolás de la Villa (Córdoba)</i>	

RESEÑAS

1. Libros:

Pagola, José Antonio:

“Creer, ¿para qué? Conversaciones con alejados”.....	119
<i>José Antonio Comes</i>	

Elorza *versus* Tamayo

Dos versiones enfrentadas del islam	120
<i>Abdenur Prado</i>	

2. Música:

La música del adiós (3).....	123
<i>Lorenzo Torrente Ranera</i>	

CARTA DEL DIRECTOR

El anticlericalismo en la Semana Trágica

Queridos amigos: En mi carta, aparecida en el número anterior de FRONTERA, me faltó espacio para informar con más detalle sobre el anticlericalismo de los grupos que protagonizaron los ataques violentos a personas, obras y edificios eclesiásticos durante la Semana Trágica, en 1909. Allí cité al obispo de Vic, Josep Torras y Bages, quien se refería a ellos como cómplices de Satanás en su lucha contra Dios. Y también cité al poeta Joan Maragall quien, sin desechar la interpretación apocalíptica del obispo, describió aquellos estragos como resultado de la impotencia exasperada, de la impotencia para crear, que había estallado en un desahogo destructor. Maragall practicaba también la autocrítica: calificaba a los violentos como “hermanos nuestros en desamor”, toda vez que ellos habían aterrorizado por odio a la ciudad “que nosotros les dejamos abandonada por egoísmo”; y, después de “oir misa” en una iglesia destruida e incendiada, reconocía que aquella iglesia “cerrada, amparada por los ricos y los poderosos y los que acudían a adormilar su corazón en la paz de las tinieblas (...), perseguida, atropellada, humeante, manchada de sangre y de blasfemia, vacía de cantos y de la paz del mundo, (...) llena de viento y de sol y de polvo y de moscas” volvía a ser “la Iglesia natural de Cristo que murió en la cruz”.

Mi propósito es completar esta interpretación tan lúcida y profundamente cristiana de Joan Maragall con algunos datos sobre la situación económica y política de la población barce-

lonesa domiciliada en la periferia –Pueblo Nuevo, Sants, Gracia, San Andrés, Horta...–, donde se inició la revuelta, para una renovada comprensión del anticlericalismo en aquellas fechas y en las nuestras.

La catástrofe de las guerras coloniales de Cuba, Filipinas y Puerto Rico, y contra los Estados Unidos, entre 1895 y 1898, debilitó el régimen de la Restauración (1874-1923), que funcionaba sobre la base del turno convenido del partido conservador y del partido liberal en el poder. En los procesos electorales se hizo célebre la intervención manipuladora del ministerio de la Gobernación, sobre todo en las poblaciones de ámbito rural (el “pucherazo”). A la progresiva decadencia del régimen político contribuyó el ambiente creado por el terrorismo. En Barcelona destacaron la bomba contra el general Martínez Campos (24.9.1893), las que explotaron en el Liceo (7.11.1893) y en la calle de Baños Nuevos, mientras pasaba la procesión de Corpus (7.6.1896). En el llamado “proceso de Montjuic” contra los presuntos autores de aquel atentado, el fiscal pidió 28 penas de muerte, de las que se ejecutaron cinco. El relato de las torturas que allí se practicaron recorrió toda Europa y persistió vivo durante muchos años. Hubo otros atentados célebres, entre los que merecen destacarse el que sufrió el presidente del gobierno español, Antonio Cánovas del Castillo, asesinado por un anarquista italiano (8.8.1897) en Santa Águeda (Guipúzcoa), en venganza por las condenas dictadas en el proceso ahora mismo citado, el presidente del gobierno Antonio Maura (12.4.1904) y Francesc Cambó (17.4.1907), cabeza visible de la Lliga Regionalista, fundada en 1901.

En el área económica y social, la sobreproducción del sector textil a raíz de la extinción de los mercados coloniales y de las ventas de tejidos al ejército, que tenía que vestir a un número no inferior a 300.000 militares desplazados a ultramar, provocó el paro y la carestía de la vida entre la clase trabajadora, con una escalada de precios de un 25 por ciento entre 1900 y 1910. Fueron contratiempos coyunturales dentro de una situación glo-

balmente deprimida por graves problemas de vivienda en las barriadas suburbanas (realquilados, barraquismo, insalubridad) y por falta de asistencia sanitaria y jurídica, de escuelas para los hijos y de espacios para el tiempo libre. Ante esta situación, el fracaso de las huelgas promovidas en mayo de 1901, en febrero de 1902 y en mayo de 1903 puso en evidencia la debilidad de las organizaciones sindicales.

Desde el punto de vista político, en Catalunya, durante las dos décadas finales del siglo XIX y la primera del siglo XX, las debilidades del régimen de la Restauración facilitaron la evolución del catalanismo desde planteamientos predominantemente culturales a la acción declaradamente política, pilotada por la ya mencionada Lliga Regionalista. El mismo año 1901, Alejandro Lerroux, quien desde 1895 formaba parte en Madrid del ala radical que se escindió del Partido Republicano Progresista, decidió trasladarse a Barcelona para participar en las elecciones a diputados de aquel año. Lerroux salió elegido. En las elecciones municipales del mes de noviembre de 1901, la Lliga Regionalista de Cambó y los republicanos seguidores de Lerroux obtuvieron unos resultados similares, con una ligera ventaja de la Lliga. El año 1903, el Partido Republicano Progresista adoptó el nombre de Unión Republicana e inició en Barcelona, bajo la dirección de Lerroux, un proceso espectacular de crecimiento, compartiendo con la Lliga el protagonismo de una tensa contraposición en la vida pública catalana.

En relación con los sectores más oprimidos de la población y con la clase obrera, el propósito de Lerroux no fue crear una fuerza exclusivamente proletaria ni un partido “de” la clase obrera, sino un partido “en” la clase obrera, instalado en el entramado social popular y sensible a las demandas e inquietudes de los trabajadores. La institución que mayormente encarnó esta orientación es la Casa del Pueblo, destinada a finalidades útiles y prácticas para los trabajadores, como escuelas, talleres, cooperativas de consumo, centro jurídico de consultas y defensa gratuita de los obreros, oficina electoral, teatro, gim-

nasio, consultorio médico, baños, café, restaurante. En 1905 las Casas del Pueblo creadas en los barrios de Barcelona pasaban de cuarenta. Los contactos que permitían e impulsaban estos centros de reunión establecían entre los militantes un tal grado de cohesión, de vínculos extrapolíticos, que, para los seguidores de Lerroux, la dependencia del partido llegaba a ser un rasgo existencial.

En este contexto y a medida que, sobre todo a partir de 1904, progresó y se consolidó un partido de masas moderno, los lerrouxistas descubrieron en el anticlericalismo posibilidades insospechadas para homogeneizar una militancia creciente y socialmente variada y para cohesionar la cada vez más numerosa “familia republicana”. Así, la actitud anticlerical, que era un sentimiento más bien espontáneo e inarticulado en las bases, pasó a ser asumido e institucionalizado por la cúpula dirigente de la Unión Republicana barcelonesa. Una institucionalización que presentaba formas diversas, como los bautizos, bodas y entierros civiles o la celebración civil del Jueves Santo, con banquetes y baile en un día de recogimiento católico. Con esas prácticas se fue vertebrando una cultura o subcultura lerrouxista, se reforzó el sentimiento de pertenencia a una comunión que iba más allá de la política estricta y se facilitaron elementos de convivencia entre individuos pertenecientes a niveles sociales y económicos diversos dentro del republicanismo. El anticlericalismo fue tomando así la característica de un signo de identidad.

Sobre esta base, ampliamente documentada, Joan B. Culla, en su libro El republicanisme lerrouxista a Catalunya (Barcelona, Ediciones Curial 1986), del que he recogido en los párrafos anteriores, a veces literalmente, todo lo que se refiere a esta cuestión, formula las siguientes conclusiones interpretativas sobre el anticlericalismo y sobre la participación de los seguidores de Lerroux en los desmanes contra instituciones, edificios y personas vinculadas a la Iglesia católica que se produjeron durante la Semana Tràgica. He aquí un resumen, que incorpora en gran medida la literalidad de las expresiones del texto del autor:

a) *El anticlericalismo es sobre todo un sentimiento espontáneo, casi visceral, vivido cotidianamente por miles de ciudadanos, un rasgo colectivo de las clases populares de la ciudad de Barcelona, que tiene profundas motivaciones históricas, socioeconómicas y culturales. La organización republicana proporcionó a aquel sentimiento canales de expresión, lo vertebró, lo cultivó y alimentó con una propaganda muy cercana a las preocupaciones de los trabajadores y, en una palabra, lo rentabilizó políticamente. Pero la cúpula lerrouxista no creó el anticlericalismo, ni lo controló, porque era un fenómeno anterior y superior a ella.*

b) *Los incendios en aquellas fechas fueron una expresión espontánea de rencores acumulados a lo largo de décadas por las clases dominadas contra la Iglesia católica, que exigía subordinación a cambio de prestaciones benéficas y que inculcaba a los alumnos de sus escuelas para obreros ideas de obediencia y resignación. En la Iglesia católica, los trabajadores veían el más poderoso baluarte de la reacción política, la aliada sempiterna de los capitalistas y una institución que imponía a sus miembros conductas antinaturales.*

c) *Son estas pulsiones, fuertemente arraigadas en la mentalidad colectiva de las clases populares, las que explican la llamarada anticlerical de 1909 y, en particular, la participación multitudinaria en los incendios y saqueos. En realidad, los grupos radicales de la Unión Republicana, como principales mentores políticos del proletariado en aquel período, resultaron ser también los principales responsables de haber imbuido en las clases populares la idea –falsa– de que la Iglesia, y no la burguesía o el Estado, era su enemigo más temible. Resulta muy probable la intervención de algunos “jóvenes valores” lerrouxistas en la destrucción de instituciones asistenciales eclesiásticas que competían por la misma clientela. Pero no es lógico concluir de esta premisa que aquella destrucción y aquellos incendios fueron misteriosos, pero eficazmente organizados. Por consiguiente, si bien no hay discrepancias en dar por segura la contribución de la base radical lerrouxista al alzamiento de la Semana*

Trágica, resulta más difícil establecer con algún rigor el grado de implicación de la extrema izquierda radical en los hechos vandálicos. Resulta, en todo caso, verosímil que algunos elementos jóvenes de aquel grupo desearan una intervención decidida de su partido en la revuelta, que presionasen en este sentido y que, al convencerse de que la presión era inútil, resolviesen por cuenta propia llevar a la práctica la faceta más estrepitosa del ideario que venían difundiendo desde años atrás: el anticlericalismo.

d) En pocas palabras, para Culla, la Semana Trágica fue una revuelta imprevista y acéfala, desencadenada por los elementos más audaces de las clases populares a partir del éxito de la huelga general del lunes 26 de julio, en vista de la debilidad de las autoridades civiles y militares de Barcelona. Teniendo esto en cuenta, no cuesta entender que el “pueblo radical” –parte integrante de aquellas clases y “trabajado” a lo largo de ocho años por un revolucionarismo tan extremista como confuso– se sintiese identificado instintivamente con aquella línea de acción destructiva, sin esperar directrices ni consignas y que, lógicamente, muchos adeptos de Lerroux se lanzasen a las barricadas o a los incendios, convencidos de que, por fin, empezaban a poner en práctica el programa radical. “En este sentido sí que es posible hablar de paternidad lerrouxista de la Semana, en la medida en que las ideas difundidas por el republicanismo desde 1901 fueron un ingrediente básico del substrato, del caldo de cultivo ambiental, sin el cual la rebelión habría sido entonces impensable y hoy incomprensible” (p. 212).

Por mi parte, me tomo la libertad de recordar que, en el número 28 de FRONTERA, páginas 11-24, yo mismo escribí un artículo titulado “Raíces históricas del anticlericalismo”, que, centrado en la década de 1850, contiene observaciones útiles para los interesados.

* * *

En las anuales Conversaciones de Ávila (así llamadas por el lugar donde se celebran promovidas por esta revista), el pasado 2008 se abordó como tema el acercamiento a la persona de Jesús, el gran desconocido incluso para los cristianos cuando no cuestionado desde los paradigmas de una teología ya obsoleta. Son los dos polos –el Jesús histórico y el Jesús de la fe– que aborda el Tema Central de este número, donde JOSE ANTONIO PAGOLA, “conversador mayor” como se llama al experto que modera los debates en las citadas Conversaciones, resume lo nuclear de sus intervenciones en aquella ocasión, seguidas con expectante interés por el conjunto de “conversadores”. En su artículo, partiendo de una lectura profética de la situación actual de la Iglesia, Pagola justifica la necesidad de una conversión radical a Jesucristo –algo que va más allá de una adhesión doctrinal o cultural–, para terminar proponiendo a sus seguidores algunas líneas de acción que reanimen la fascinación por Jesús y su proyecto.

Ello no sería posible sin la recuperación de la humanidad de Jesús –tarea urgente y fecunda en opinión razonada de JULIO LOIS en la primera de sus dos aportaciones–, que demanda una cristología elaborada “desde abajo”, abandonando la formulación de la divinidad de Jesús en categorías helénicas hoy por hoy irrelevantes para, en diálogo con los desafíos que plantea a la fe cristiana el momento presente, hacer de la humanidad de Jesús el punto de partida y obligada referencia de toda reinterpretación.

El mismo JULIO LOIS en un segundo artículo sitúa la cristología en el horizonte del diálogo interreligioso, destacando las distintas posiciones existentes sobre la forma de entender la relación del cristianismo con las restantes tradiciones religiosas, todas ellas caminos reales de salvación. En este sentido formula el autor una serie de preguntas precisas –muchas de ellas serán compartidas con toda seguridad por los lectores y lectoras– que no pueden ser respondidas con garantía de acierto pero sí dan pie a consideraciones que permitan situar a los cre-

yentes en la dirección correcta de no hacer de Jesús el centro absoluto sino, más bien, su visión de Dios como “Abba”, vinculando en consecuencia el diálogo interreligioso con la promoción de lo auténticamente humano, la lucha contra el sufrimiento injusto o la liberación de las víctimas de nuestro mundo.

En la sección Signo de los Tiempos destaca la reflexión de XABIER ETXEBERRIA sobre la vivencia de una espiritualidad al margen de Jesús, auténtica y seria interpelación que se describe abriendo nuevas perspectivas para los cristianos. Por su parte, ÁNGEL ARRABAL y SALVADOR CARDUS analizan aspectos de la violencia adolescente y juvenil, tema de actualidad por los recientes y graves incidentes ocurridos en una localidad madrileña y de los que se dio amplia difusión. Y ANTONIO ALBARRAN testimonia la excelencia de la lectura en grupo.

Las restantes secciones: Testimonios, Materiales y Reseñas, completan un número que confiamos sea bien acogido por lectoras y lectores de FRONTERA.

Casimir Martí

Conversión de la Iglesia a Jesús, el Cristo

José Antonio Pagola

Durante las últimas décadas se han multiplicado los estudios sociológicos, las encuestas y sondeos, no sólo sobre la “crisis religiosa” que se está produciendo en las sociedades más desarrolladas y que suele ser designada de muchas formas (“eclipse de Dios”, “crisis de Dios”, “nihilismo”, “secularización”, “era postcristiana”...) sino, más en concreto, sobre la situación crítica y decadente de las Iglesias cristianas en occidente.

Estos estudios y estadísticas son de gran valor para tomar conciencia de los profundos cambios que se están produciendo en la Iglesia y los que se van a producir en un futuro inmediato. Tratar de ignorarlos sería cerrar los ojos a la realidad para afrontar el futuro de manera ciega, inconsciente e irresponsable. Como dice el conocido obispo francés Claude Dagens, estos estudios son “revelaciones exteriores” que nos ayudan a conocer mejor el cambio profundo que se está operando en la conciencia religiosa de nuestras gentes y en la configuración real de la Iglesia¹.

Pero, tal vez, lo más importante en estos momentos no es seguir elaborando análisis sociológicos, sino intentar una lectura más profética de la situación actual de la Iglesia, aunar esfuer-

¹ Claude Dagens, *Méditation sur l'Eglise Catholique en France: libre et présente*, Paris, Cerf, 2008, p.21.

José Antonio Pagola, teólogo.

zos para ir viendo con más claridad cuáles son las preguntas-clave que nos hemos de hacer y esforzarnos, en definitiva, por escuchar mejor “*lo que el Espíritu dice a las Iglesias*”².

I. ALGUNOS HECHOS EN LA IGLESIA ACTUAL

Voy a comenzar por destacar algunos “hechos mayores” que nos permitan contar con un punto de partida para suscitar ya algunas preguntas sobre la necesidad y la posibilidad de una conversión más radical de la Iglesia a Jesucristo.

1. El riesgo de la reacción automática

Condicionados por los estudios sociológicos, los sondeos y las estadísticas, corremos el riesgo de reaccionar de manera automática. Sin darnos cuenta los datos sociológicos adquieren un peso decisivo, se van cargando de autoridad y se convierten, con frecuencia, en el factor determinante de las actitudes y de la actuación de grandes sectores de la Iglesia, sin detenernos apenas a discernir cuál debería ser hoy la reacción adecuada de los seguidores de Jesús.

Puesto que los datos son claramente negativos (descenso de la práctica religiosa, envejecimiento de las personas y de las estructuras, abandono de la Iglesia por parte de amplios sectores, dificultad creciente para transmitir la fe, ausencia de las nuevas generaciones, falta de vocaciones para el servicio presbiteral y para la vida religiosa...), lo primero que se observa es que en amplios sectores se ha generado casi espontáneamente un estado de ánimo marcado por el desaliento, la amargura, la resignación, la pasividad, la impotencia o el desencanto. Son las palabras que más se repiten en muchos análisis y estudios pastorales. No es posible calcular el número de sacerdotes, religiosos/as y agentes de pastoral que siguen trabajando fielmente,

2 Apocalipsis 2, 7.11.17.29...

como siempre, aunque en su interior vivan secretamente convencidos de que lo que están haciendo no tiene probablemente futuro.

Es triste ver cómo las energías espirituales que hay en el pueblo creyente van quedando sin explotar, bloqueadas por este clima de desaliento y desencanto generalizado. Más triste es observar las actitudes de nerviosismo y de miedo que van tomando cuerpo en la Iglesia, generadas por el instinto de conservación y no por el Espíritu de Cristo, que es siempre “dador de vida”. En estos momentos existe el peligro real de que la Iglesia se vaya configurando desde fuera, como reacción a la situación sociológica de crisis, y no como fruto de apertura valiente y confiada al Espíritu de Jesucristo. Voy a señalar brevemente tres aspectos:

- ♦ La Iglesia corre el riesgo de sentirse amenazada por toda clase de enemigos y peligros externos: la historia va contra ella; el mundo es su gran adversario... En algunos, se puede despertar incluso el fantasma de la “persecución”. Es grande entonces la tentación de replegarse sobre sí misma para adoptar una actitud autodefensiva que está muy lejos de la misión que nos dio Jesús de salir a promover el reino de Dios, curar gratis la vida de las gentes y sembrar la paz como ovejas en medio de lobos.
- ♦ Esto puede llevar a algunos a “buscar enemigos” en la sociedad para condenarlos implacablemente. De manera casi inconsciente se puede llegar así a hacer de la denuncia y la condena un programa pastoral, incluso la tarea más decisiva y urgente de la Iglesia. No hemos de olvidar, por otra parte, que el sentimiento de debilidad y la pérdida de poder social pueden despertar el resentimiento y la agresividad. Desde esta actitud se hace casi imposible anunciar a Dios como amigo de la vida y comunicar la compasión de Jesús a todo ser humano, por muy “perdido” que aparezca ante nuestros ojos.
- ♦ El miedo invita también a buscar en el interior mismo de la Iglesia a los culpables de un estado de cosas tan complejo y

doloroso para todos. Para algunos, los verdaderos y casi únicos culpables son los dirigentes religiosos, una Jerarquía incompetente y poco lúcida, paralizada colectivamente por el miedo, cerrada a los tiempos modernos y poco abierta a las llamadas del Espíritu. Para otros, por el contrario, son los teólogos disidentes quienes están minando la fe verdadera, desmantelando a la Iglesia, erosionando su prestigio y ofreciendo a los adversarios más razones para sus ataques. Mientras tanto, apenas se escucha la voz del pueblo creyente y, aunque se hacen llamadas convencionales a buscar la comunión, no se alimenta una dinámica de diálogo, no se hacen esfuerzos por aunar fuerzas, sino que crecen las mutuas descalificaciones y enfrentamientos entre obispos y teólogos; entre teólogos de diferentes tendencias; entre movimientos, comunidades, grupos, blogs de signo diferente. No es fácil que una Iglesia de estas características pueda transmitir a la sociedad actual un testimonio de esperanza y un mensaje de aliento.

2. Restauracionismo

En unos momentos en que, probablemente, habría que tomar decisiones de gran alcance –tanto en lo doctrinal como en lo pastoral–, para estar activamente presentes en la sociedad moderna y en su devenir hacia un futuro desconocido e incierto, la cúpula de la Iglesia ha decidido, al parecer, encerrarse en la restauración, con el riesgo de hacer del cristianismo una religión del pasado, cada vez más anacrónica y menos significativa para las nuevas generaciones. En vez de vivir caminando con los hombres y mujeres de hoy, colaborando desde el proyecto del reino de Dios en la marcha hacia una sociedad más justa, más compasiva y más digna del ser humano, parece que la Iglesia se encierra en la conservación firme, rígida y disciplinada de su tradición religiosa, convencida de que esto es lo mejor en estos momentos en una sociedad que se aleja progresivamente de Dios y de la moral cristiana para deslizarse hacia el nihilismo y el vacío moral.

El Concilio Vaticano II significó un giro que abría horizontes de libertad, de apertura y de creatividad que hasta entonces estaba prohibido soñar. Se dieron pasos muy importantes en la línea de la afirmación de la libertad religiosa, el respeto a la autonomía de lo temporal, el diálogo con el mundo o el servicio a la sociedad moderna. Se abrieron posibilidades nuevas para impulsar la evangelización, la renovación de la celebración litúrgica, la animación de las comunidades cristianas y la corresponsabilidad del Pueblo de Dios. Tal vez faltó una preparación de los espíritus y un esfuerzo sostenido de conversión humilde. Pronto se despertó el miedo y entró en muchos el vértigo. Los años turbulentos vividos después del Concilio han ido llevando a la cúpula de la

Muchos pretenden dar marcha atrás a la apertura propiciada por el Vaticano II

Iglesia a una decisión: hay que dar marcha atrás. Son muchos los que piensan que ha llegado la hora de la rectificación progresiva pero firme; hay que cortar el proceso de decadencia y descomposición propiciado por el Concilio; no podemos seguir permitiendo orientaciones doctrinales ni prácticas pastorales llenas de los peligros de esa modernidad de la que, hasta llegar el Concilio, la Iglesia había logrado defenderse condenándola.

En este contexto, el conservadurismo se va infiltrando e imponiendo poco a poco en todos los ámbitos y a todos los niveles. En pocos años, se ha ido endureciendo el marco autoritario que lo regula todo: se controla de cerca la investigación teológica y la orientación de las Editoriales católicas; se vigila el cumplimiento estricto de la normativa ritual sin concesión alguna a la creatividad; se controla el lenguaje tradicional; todo parece fijado ya para siempre; se promueven prácticas devocionales consagradas por la tradición...

Todo tiende a favorecer el inmovilismo. Se está llegando a un punto en el que parece que lo único que hay que hacer en estos

tiempos de profundos cambios es “conservar”; no hay necesidad de buscar o desarrollar creativamente nada. Si alguien pretende promover las exigencias del Evangelio de manera nueva, se le impedirá ir más allá de lo enseñado y mandado por la autoridad. No se abren espacios para la creatividad, la experimentación, el ensayo, la búsqueda de caminos nuevos. No es posible reconocer entre nosotros el Espíritu de Jesús de poner “el vino nuevo en odres nuevos”.

3. Pasividad del pueblo cristiano

El rasgo más generalizado de los cristianos que no han roto con la Iglesia es seguramente la pasividad. No hay que olvidar ese número importante y valiosísimo de cristianos/as que viven activamente comprometidos en parroquias, grupos, comunidades, áreas de marginación, proyectos educativos o actividades pastorales y evangelizadoras de todo tipo. Como diremos más adelante, ellos y ellas son, a mi juicio, la esperanza y el lugar eclesial desde donde es posible la reacción, el giro, la conversión a Jesucristo y a su proyecto del reino de Dios. Pero todo esto no debe llevarnos a ignorar la pasividad de la mayoría.

Durante siglos se le ha educado a la masa de los fieles para la sumisión, la obediencia, el silencio y la pasividad. El cristianismo se ha organizado como una religión de autoridad y no de llamada³. Las estructuras que se ha dado a sí misma la jerarquía a lo largo de los siglos no han promovido la corresponsabilidad, la vivencia adulta de su pertenencia a la Iglesia ni la creatividad del Pueblo de Dios.

Se ha hecho del movimiento de Jesús una religión en la que sólo una minoría se siente de verdad con responsabilidad eclesial. De manera inconsciente se ha ido anulando la responsabilidad de los laicos y laicas: no se les necesita para pensar, proyectar o decidir sobre el seguimiento fiel de la Iglesia de hoy a

³ Marcel Légaut, *Creer en la Iglesia del futuro*. Santander, Sal Terrae, 1985. Ver su importante reflexión sobre las religiones de autoridad y la religión de llamada (pp.29-138).

Jesucristo. El pueblo cristiano lo siente así: la Iglesia es un asunto de los obispos, curas y religiosas; ellos son los que se han de ocupar de eso. Esta pasividad, cultivada desde siempre entre el pueblo es, tal vez, el principal obstáculo para promover la transformación que necesita hoy la Iglesia de Jesús. Una masa de fieles en actitud pasiva, entregada pasivamente a la dirección de una jerarquía restauracionista, difícilmente va a promover el reino de Dios en el mundo moderno siguiendo los pasos de Jesús.

En estos últimos años el distanciamiento entre la cúpula eclesial y la base del pueblo cristiano se está convirtiendo en un foso cada vez más profundo. La distancia entre “lo que manda y enseña la Iglesia jerárquica” y “lo que hacen y piensan amplios sectores del pueblo cristiano” es cada vez mayor. La jerarquía se siente guardiana de la tradición y defiende su derecho a actuar con firmeza y a condenar a una sociedad secularizada, que vive cada vez más de espaldas a Dios. Sin poner en cuestión lo que hay de razonable y legítimo en esta posición, lo que sucede es que buena parte del pueblo cristiano, desde su propia experiencia en la sociedad actual, considera que la jerarquía ha perdido la sensibilidad necesaria para conocer, amar y valorar el mundo actual, para sintonizar con las necesidades reales de los creyentes y para ofrecerles la orientación y el aliento que necesitan para vivir hoy su fe.

Esta situación está pidiendo, sin duda, un esfuerzo grande y delicado de mutua escucha, respeto recíproco, diálogo sincero y humildad grande ante cuestiones nuevas, complejas y de gran trascendencia, para las que no tenemos respuestas claras y definitivas. Por desgracia, no es esto lo que está sucediendo. La jerarquía endurece más su discurso, pero no logra acrecentar su autoridad ni su credibilidad en el pueblo. Al contrario, en algunos sectores crece todavía más el desafecto, la resignación o la indiferencia.

II. CONVERSIÓN A JESUCRISTO

1. ¿Es posible la conversión?

¿Es posible, en estas circunstancias, alguna innovación? ¿Es posible otear en el horizonte algún camino? ¿Qué transformación es posible y necesaria? ¿Puede el cristianismo encontrar en su interior la fuerza espiritual que necesita para desencadenar la conversión a Jesucristo? ¿Volverá la Iglesia a experimentar una vitalidad semejante a la de las primeras generaciones cristianas? ¿Cómo? ¿A qué precio? ¿A través de qué despojos y qué crisis? En pocas palabras, ¿es posible movilizar las fuerzas dentro de la Iglesia actual para impulsar la conversión que necesita?

Hemos de decir con dolor que el pesimismo parece estar creciendo en estos momentos. Sólo señalaré dos testimonios recientes y muy significativos.

El primero es del conocido teólogo francés, J. P. JOSSUA O.P.: Dice así: Desde hace siglos “la Iglesia católica está inevitablemente mal construida... Se puede luchar en el interior para hacerla evolucionar lo más posible, gestionar espacios de libertad, dar responsabilidad, pero es una ilusión creer que se puede verdaderamente cambiar la estructura de la Iglesia... Hemos tenido un papa evangélico, hemos tenido un concilio extraordinario... y luego vemos cómo todo vuelve a lo mismo... Todos esos estadios antiguos, creo que son estructurales. Pero hay que vivir ahí dentro, porque está el evangelio, porque está el Espíritu, e intentar ayudar a encontrar su libertad. Pero eso no significa que podamos reformar por mucho tiempo un sistema tan cimentado, aunque tenga figuras...”⁴.

La idea que parece estar en el trasfondo del teólogo francés es que los dieciséis siglos transcurridos desde “el giro constantiniano” hasta nuestros días han consolidado una estructuración de la Iglesia que es prácticamente imposible cambiar. Se podrán

4 Entrevista aparecida en *El Ciervo*, julio-agosto 2008, página 28.

obtener algunos logros positivos de libertad, corresponsabilidad, creatividad... en el interior de esa Iglesia “mal construida”, pero el movimiento de seguidores de Jesús está lastrado definitivamente por esa “mala construcción” que no puede ser cambiada⁵. ¿Hemos de resignarnos realmente a que esta Iglesia no pueda ser construida de una forma más fiel a Jesús y a su proyecto del reino? ¿Esta Iglesia, tal como está hoy construida ha de permanecer inmutablemente de manera perpetua en los siglos venideros?

Otro testimonio significativo es el del cardenal de Milán, CARLO M. MARTINI, desde su retiro de Jerusalén. A lo largo de su entrevista recogida con el título de “*Coloquios nocturnos en Jerusalén*” aparece constantemente el coraje, la audacia y el espíritu abierto del Cardenal. He aquí algunos ejemplos: Jesús “lucharía con los actuales responsables de la Iglesia y les recordaría que su tarea abarca el mundo entero. Les recordaría que no deben estar cerrados sobre sí mismos, sino mirar más allá de la propia institución”. “Les daría muchos ánimos, puesto que muchas cosas suceden hoy en día a causa del miedo” (p.42). “El Concilio se expuso con valentía a las preguntas de la época. Entró en diálogo con el mundo moderno tal como es, sin cerrarse por temor” (p.160). “Lo más importante es que desaparecieron los miedos y los prejuicios” (p.162). “Ciertamente existe hoy la tendencia a apartarse del Concilio” (p.159). Pero “la Iglesia necesita reformas internas. La fuerza de renovación tiene que venir desde dentro” (p.170).

Sin embargo, al hablar de cómo está viviendo el momento actual, el Cardenal hace esta confesión: “Antes tenía sueños sobre la Iglesia. Soñaba con una Iglesia que recorre su camino

5 J. P. Jossua no es muy explícito en la entrevista. Puede estar pensando en la centralización actual de la Curia romana, la institución de los Cardenales, la estructura del Estado Vaticano y la red de las nunciaturas apostólicas, el modo de elegir al Papa y de nombrar obispos, el dominio casi absoluto de la Jerarquía en todo, la marginación del Pueblo de Dios, la exclusión de la mujer del sacerdocio, la inculturación de la fe en la cultura grecolatina, la estructuración actual de la Cena del Señor...

en la pobreza y la humildad, con una Iglesia que no depende de los poderes de este mundo. Soñaba con que se extirpara de raíz la desconfianza. Con una Iglesia que diera espacio a la gente que piensa con más amplitud. Con una Iglesia que diera ánimos, en especial a aquellos que se sienten pequeños o pecadores. Soñaba con una Iglesia joven. Hoy ya no tengo más esos sueños. A los 75 años me decidí a orar por la Iglesia”⁶.

El testimonio más reciente es el de PEDRO CASALDALIGA, obispo emérito de Matogrosso (Brasil), que ha reaccionado en una Circular difundida el mes de febrero de 2009,

Volver a Jesús es el giro que necesita el cristianismo actual

afirmando que la renuncia de Martini a seguir soñando “no es, no puede ser, una declaración de fracaso, de decepción eclesial, de renuncia a la utopía”. Hemos de seguir soñando con la “otra Iglesia posible” al servicio del “otro Mundo posible”. Y el cardenal Martini es un buen testigo y un buen guía en ese camino alternativo.

Casaldáliga recoge sus sueños sobre la Iglesia en estas palabras: “Como Iglesia queremos vivir, a la luz del Evangelio, la pasión obsesiva de Jesús, el Reino. Queremos ser Iglesia de la opción por los pobres, comunidad ecuménica y macroecuménica también. El Dios en quien creemos, el Abbá de Jesús, no puede ser de ningún modo causa de fundamentalismos, de exclusiones, de inclusiones absorbentes, de orgullo proselitista. Ya basta con hacer de nuestro Dios el único Dios verdadero. ‘Mi Dios, ¿me deja ver a Dios?’. Con todo respeto por la opinión del Papa Benedicto XVI, el diálogo interreligioso no sólo es posible, es necesario. Haremos de la corresponsabilidad eclesial la expresión legítima de una fe adulta. Exigiremos, corrigiendo

6 Carlo M. Martini - George Sporschill. *Coloquios nocturnos en Jerusalén*. San Pablo, Madrid 2008.

siglos de discriminación, la plena igualdad de la mujer en la vida y en los ministerios de la Iglesia. Estimularemos la libertad y el servicio reconocido de nuestros teólogos y teólogas. La Iglesia será una red de comunidades orantes, servidoras, proféticas, testigos de la Buena Noticia: una Buena Nueva de vida, de libertad, de comunión feliz. Una Buena Nueva de misericordia, de acogida, de perdón, de ternura, samaritana a la vera de todos los caminos de la Humanidad. Seguiremos haciendo que se viva en la práctica eclesial la advertencia de Jesús: ‘No será así entre vosotros’ (Mt 21, 26). Será la autoridad servicio. El Vaticano dejará de ser Estado y el Papa no será más Jefe de Estado. La curia habrá de ser profundamente reformada y las Iglesias locales cultivarán la inculturación del Evangelio y la ministerialidad compartida. La Iglesia se comprometerá, sin miedo, sin evasiones, en las grandes causas de la justicia y de la paz, de los derechos humanos y de la igualdad reconocida de todos los pueblos. Será profecía de anuncio, de denuncia, de consolación. La política vivida por todos los cristianos y cristianas será aquella ‘expresión más alta del amor fraterno’ (Pío XI)”⁷.

2. Volver a Jesús, el Cristo

Se puede decir que el giro que necesita el cristianismo actual, la autocorrección decisiva, el cambio básico consiste sencillamente en volver a Jesucristo: centrarse con más verdad y fidelidad en su persona y en su proyecto del reino de Dios. No es exagerado decir que esto es lo que puede marcar de manera decisiva y positiva el futuro del cristianismo. Esta conversión más radical a Jesús, el Cristo, es lo más importante que puede ocurrir en la Iglesia los próximos años.

7 La circular de Pedro Casaldáliga se ha difundido por internet en febrero de 2009 y lleva por título “Hoy ya no tengo esos sueños (dice el Cardenal Martini)”. Es sabido que tanto Casaldáliga como Martini comparten la enfermedad de Parkinson. Por eso, Casaldáliga termina su escrito con estas admirables palabras: “El Parkinson es sólo un percance del camino y seguimos Reino adentro”.

Muchas cosas habrá que hacer, sin duda, en estos momentos, pero ninguna más decisiva que impulsar esta conversión. Juan Pablo II se expresaba así a comienzos del siglo veintiuno: “No nos satisface la ingenua convicción de que haya una fórmula mágica para los grandes desafíos de nuestro tiempo. No. No será una fórmula la que nos salve, pero sí una Persona y la certeza que ella nos infunde: “*Yo estoy con vosotros*”⁸.

Esta conversión no es un esfuerzo que se le pide a la Jerarquía, una aportación que se les ha de exigir a los religiosos/as, a los teólogos o a un sector concreto de la Iglesia. Es una conversión a la que está llamada hoy toda la Iglesia. Una conversión “sostenida” a lo largo de los próximos años, que hemos de iniciar ya las generaciones actuales y que hemos de transmitir a las generaciones futuras. Después de veinte siglos de cristianismo, el corazón de la Iglesia necesita conversión y purificación. En unos momentos en que se está produciendo un cambio cultural sin precedentes, la Iglesia necesita una conversión sin precedentes. La Iglesia necesita un “corazón nuevo” para engendrar de manera nueva la fe en Jesucristo en la cultura moderna: un corazón capaz de responder con más verdad a su único Señor.

Sin esta conversión a Jesucristo, no es posible entrever el futuro que le espera al cristianismo entre nosotros. Es conocido el texto apasionado del P. Henry Lubac en su *Meditación sobre la Iglesia*: “Si Jesucristo no es su riqueza, la Iglesia es miserable. Es estéril si el Espíritu de Jesús no florece en ella. Su edificio es ruinoso, si Jesucristo no es el arquitecto y su Espíritu no es el cimiento de las piedras vivas con las que ella se ha de construir. No posee hermosura alguna si no refleja la única hermosura del Rostro de Jesucristo y si no es el Árbol cuya raíz es la Pasión de Jesucristo. La ciencia de la que ella se engríe es falsa y falsa también la sabiduría que la adorna, si no se resumen la una y la otra en Jesucristo... Toda su gloria es vana, si no se la pone en la humildad de Jesucristo... Su mismo nombre nos es extraño si no nos evoca enseguida el único Nombre dado a los

8 Juan Pablo II. Carta Apostólica. *Novo Millennio ineunte* (n.29).

hombres para su salvación. Ella es nada, si no es el sacramento, el signo eficaz de Jesucristo”⁹.

Cuando hablamos de “volver a Jesús”, no estamos hablando de un *aggiornamento*, una puesta al día, una adaptación a los tiempos de hoy. Algo, por otra parte, absolutamente necesario si la Iglesia quiere cumplir su misión hoy. Estamos hablando de “conversión a Jesucristo”. Volver al que es la fuente y el origen de la Iglesia. El único que justifica su presencia en medio del mundo y de la historia. Dejarle a Jesús ser él en la Iglesia. Dejarle al Dios encarnado en Jesús ser el único Dios de la Iglesia, el Dios amigo de la vida y del ser humano. Sólo desde esa conversión será posible el verdadero “*aggiornamento*”, el servicio evangelizador al mundo de hoy.

“Volver a Jesús” no es tampoco un esfuerzo de *reforma religiosa*. Cuando muchos han olvidado lo esencial, cuando ya es difícil captar en el centro del cristianismo el seguimiento a Jesús como tarea primordial, cuando la compasión no ocupa un lugar central en el ejercicio de la autoridad religiosa ni del quehacer teológico, cuando el movimiento de Jesús no está centrado en el objetivo del reino de Dios, lo que se necesita no es una reforma sino una verdadera conversión al Espíritu de Jesús. De hecho se puede vivir correctamente como miembro de la religión cristiana a un nivel en que no parece necesaria o, al menos, no se exige una conversión real a Cristo como inspirador de una vida de “discípulos” y “seguidores”. Mientras no sepamos hacer con Jesús algo más que una “religión”, el cristianismo no estará desarrollando todas sus posibilidades como movimiento llamado a profundizar y actualizar la lucha por el reino de Dios inaugurada por Jesús. Por eso, el cambio que necesitamos para que no quede todo reducido a una religión encerrada en sí misma y en su pasado es una conversión y una renovación espiritual sin precedentes.

9 H. Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, p.188-189, citado por Claude Dagens, *Méditation sur l'Eglise Catholique en France: libre et présent*, Paris, Cerf, 2008, p.28.

Volver a Jesús es *mucho más que introducir cambios* en la celebración ritual de la liturgia o innovaciones en la organización pastoral. Naturalmente, todo esto es necesario y no se debería demorar o retrasar más, pero la conversión a Jesucristo no se limita a reformas litúrgicas introducidas por los especialistas ni a readaptaciones de la acción pastoral ensayadas por los expertos. La renovación espiritual que necesita hoy la Iglesia no va a brotar sólo de una práctica más digna y adecuada de los sacramentos ni de una acción pastoral más realista y mejor coordinada. Menos aún, si ni siquiera se pueden ensayar modestas innovaciones sin levantar recelos, resistencias y hasta condenas de quienes pretenden evangelizar el mundo de hoy desde el pasado. Necesitamos una conversión a Jesús a un nivel más profundo. Volver a las raíces, a lo esencial, a lo que Jesús vivió y contagió. Es necesario que quienes vayan impulsando las reformas necesarias sean “testigos” de Jesús que reproduzcan hoy su vida y su mensaje porque están acogiendo la fuerza del Espíritu. Así se dice en los Hechos de los Apóstoles: “Vosotros recibiréis la fuerza (*dynamis*) del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos (*martyres*) en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra”¹⁰. Necesitamos “mártires” de Jesús que, llenos de Espíritu, introduzcan en la Iglesia una nueva “dinámica”, la de Jesús.

Si lo esencial se ha ido olvidando poco a poco, ya no basta un *retorno a las fuentes* tal como se utilizaron en otros tiempos. Es necesario volver a la experiencia fundante, enraizar a la Iglesia en Jesucristo como única fuente de nuestro ser, la única verdad de la que nos está permitido vivir y crecer. La Iglesia necesita abrirse hasta adonde sea posible al Espíritu siempre vivo de Jesús que le permita y la impulse a vivir su misión de manera creativa y no desde unas estructuras que le dictan para siempre el camino a seguir. Necesita vivir de la Presencia del resucitado que le ayude a reengendrarse hoy, y no sólo someterse a unas leyes que la modelan desde fuera. Necesita vivir de la

10 Hechos de los apóstoles 1, 8.

llamada de Jesús que la atraiga interiormente a ser nueva en cada momento histórico y no sólo atender órdenes y directrices que le impongan desde fuera cómo estar en estos tiempos. Por eso, no basta poner orden en la Iglesia ni mejorar el funcionamiento eclesiástico. La conversión a Jesucristo exige búsqueda incesante para descubrir y revivir lo esencial del evangelio como algo siempre nuevo.

Por otra parte, la conversión a Jesús es mucho más que *una adhesión doctrinal o cultural* a Jesús. No basta con adherirse a una doctrina cristológica ni con profesar a Jesús como Mesías e Hijo de Dios en la liturgia. En la conversión es determinante el seguimiento vital a Jesús y la comunión mística con su persona.

La conversión a Jesús supone mucho más que una adhesión doctrinal o cultural

A lo largo de los siglos, por razones históricas y contingentes que no podemos exponer aquí, Jesús ha quedado “*objetivado*” en conceptos doctrinales y fórmulas dogmáticas. Esta objeti-

vación doctrinal ha favorecido en el curso de la historia de la liturgia una “*objetivación cultural*” que ha ido convirtiendo cada vez más el culto en veneración solemne del poder y la gloria divina de Jesús. De manera inconsciente y sin pretenderlo, el cristianismo ha ido encerrando a Jesucristo en un “relicario” doctrinal y cultural que no facilita, sino obstaculiza la comunión viva y personal con Jesús¹¹. Volver a Jesús significa liberarlo de esa fijación doctrinal y cultural en la que se encuentra prisionero, para promover el seguimiento al Jesús vivo y concreto de Galilea y la comunión con el Crucificado resucitado por el Padre, que pervive hoy en su Iglesia¹².

11 E. BISER, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*. Barcelona, Herder, 1993, pp. 341-347.

12 *O.c.*, pp. 345-346. Según E. Biser, la consigna a seguir hoy para superar cualquier objetivación que grava y dificulta la relación viva de Jesús con sus seguidores es “¡Fuera del relicario!”.

Con frecuencia se piensa que basta el Magisterio oficial de la Iglesia para que, custodiando fielmente el “depósito de la fe” y controlando doctrinalmente a los fieles, impida que el pueblo pierda su identidad cristiana. Se olvida el “magisterio interior” de Cristo, absolutamente necesario, para que su Espíritu perviva en la Iglesia. Es necesario recuperar a Cristo como Maestro interior: *“Vosotros no os dejéis llamar ‘maestro’, porque sólo uno es vuestro Maestro y todos vosotros hermanos”*¹³. No es suficiente el desarrollo dogmático ni el control magisterial para conducir al cristianismo a la verdad esencial y vivificadora de Jesucristo. Es necesario recuperar a Jesús como *“facies veritatis”* (San Agustín): el rostro de la verdad hecha vida humana. La Iglesia necesita ser mirada e interpelada por este Rostro de Jesús. Y es necesario no olvidar la acción del Espíritu Santo al que es necesario acoger: *“Cuando venga el Espíritu Santo de la verdad, os iluminará para que podáis entender la verdad completa... todo lo que el Espíritu os dé a conocer, lo recibirá de mí”*¹⁴. Esta acción del Espíritu Santo es la que puede conducir al cristianismo hacia la “verdad completa” que se nos muestra ya en el rostro de Jesús. Esta verdad completa es mucho más que asentir a una doctrina. Es irradiar a Dios, Amigo de la vida y Padre de todos, como lo hacía él; asumir la responsabilidad del reino de Dios en el mundo como él; ocuparse y preocuparse del sufrimiento de los dolientes como lo hacía él; vivirlo todo desde la compasión de Dios como él.

13 Mateo 23, 8.

14 Juan 16, 13-15.

III. ALGUNAS LÍNEAS DE ACCIÓN

1. Recuperar la identidad de seguidores de Jesús

♦ *Nueva relación con Jesús*

La conversión que se nos pide tiene que ver en concreto con una calidad nueva de nuestra relación vital con Jesús. Un cristianismo sin relación viva con Jesús no tiene futuro. Una Iglesia formada por cristianos que se relacionan con un Jesús mal conocido, vagamente captado, confesado de vez en cuando de manera abstracta y doctrinal, un Jesús mudo del que no se puede escuchar nada especial para el mundo de hoy, un Jesús apagado e inerte, que no enamora ni seduce, que no llama ni toca los corazones, es una Iglesia sin futuro. Una Iglesia que se irá envejeciendo, apagando y olvidando en la sociedad moderna.

Volver a Jesús es transformar la relación con él. Volver al “primer amor”, dejarnos “alcanzar” por su persona. Dejarnos coger no sólo por una causa, un ideal, una misión, una religión, sino por la persona de Jesús, por el Dios vivo encarnado en Jesús. Dejarnos transformar lenta, pero profundamente por ese Dios apasionado por una vida más digna, más humana y dichosa para todos, empezando por los más pequeños, indefensos y excluidos.

Necesitamos una Iglesia marcada por la experiencia de Jesús. Impulsada por creyentes que tienen conciencia de vivir desde él y para su proyecto del reino de Dios. Cristianos que pertenecen a Jesús y que, sólo porque le pertenecen a él, pertenecen a la Iglesia y están en ella esforzándose por hacerla más fiel al evangelio. Cristianos que, a todos los niveles, van introduciendo a Jesús en la Iglesia como lo mejor, lo más valioso, lo más bello y atractivo, lo más amado: la fuente escondida pero poderosa de la que viven los cristianos.

♦ *Recuperar nuestra verdadera identidad*

Volver a Jesús tiene sus exigencias y sus frutos concretos. Significa, en primer lugar, recuperar nuestra identidad, la iden-

tividad irrenunciable de seguidores de Jesús. Recuperar nuestras raíces. Hacer creer nuestra conciencia de seguidores de Jesús en el interior de la Iglesia. Crear identidad cristiana. Buscar en Jesús la identidad más profunda de la Iglesia. Aprender a mirar las cosas con sus ojos, a sentirlo todo con su corazón, a proyectarlo todo con su esperanza y su pasión. Crecer en libertad, confiada, entregada, disponible, al servicio de su proyecto apasionante de humanizar el mundo.

Se trata, más en concreto, de caminar en los próximos años hacia un nivel nuevo de existencia cristiana, pasar a una nueva fase del cristianismo, más inspirada y motivada por Jesús, mejor estructurada para el servicio al proyecto del reino de Dios. Se nos llama a “dejar atrás” una Iglesia poco fiel al evangelio y acoger al Espíritu de Jesús para edificar otra Iglesia con criterios y actividades más propias de él.

No importa nuestro lugar, nuestro cargo o responsabilidad en el interior de la Iglesia. A todos se nos invita a colaborar en esta tarea difícil, pero atractiva, de pasar en la historia del cristianismo a una fase nueva, más fiel a Jesucristo. Todos podemos contribuir a que en la Iglesia del futuro se le sienta y se le viva a Jesús de manera nueva. Podemos hacer que la Iglesia sea más de Jesús. Con nuestra manera de seguir a Jesús podemos dar a la Iglesia un rostro más parecido al suyo. Podemos hacer que se sienta más cercana, pequeña y vulnerable junto a los indefensos y olvidados, como se sentía Jesús. Que se sienta “amiga de pecadores” e indeseables, necesitados de acogida y perdón, como se sentía él.

♦ *Educar en los gestos del reino de Dios*

En medio de la crisis religiosa que parece invadirlo todo, cuando todo parece confuso, incierto y desalentador, nada nos impide poner amor compasivo en el mundo. Es lo que hizo Jesús. Un amor que refleje las variadas formas y expresiones con que amaba él: cercanía, ternura, amistad, generosidad atractiva, solidaridad dramática con los últimos, denuncia arriesgada,

perdón incondicional. ¿Por qué no va haber en estos momentos en el mundo una Iglesia humilde y sencilla que acompañe a los hombres y mujeres de hoy con testigos que actualizan el rostro y las actitudes de Jesús?

El amor no es teórico. Se concreta en gestos. En la religión católica son importantes los gestos sacramentales: el bautismo, la eucaristía, la confirmación, la reconciliación, el matrimonio... En esos gestos religiosos confesamos y celebramos nuestra fe en Jesús, el Señor resucitado, y acogemos su gracia y su espíritu.

Pero el movimiento de seguidores que puso en marcha Jesús es mucho más que una religión. Es una religión al servicio del reino de Dios. Una religión, por tanto, que anuncia el

reino de Dios y su justicia, y lleva a cabo gestos que anticipan y expresan el mundo nuevo que busca Dios. De ahí la importancia de volver a poner en primer plano los gestos del reino de Dios, introduciendo y actualizando en el mundo la práctica gestual o sacramental de Jesús.

El movimiento de seguidores que puso en marcha Jesús es más que una religión

Señalamos brevemente los más notables:

Cercanía a los últimos y distanciamiento de los intereses de los primeros; gestos curadores, encaminados a aliviar el sufrimiento y a generar una vida más sana y digna; contacto directo con “leprosos”, impuros y excluidos invitando a la comunión y la convivencia fraterna; acogida, abrazo y bendición a los pequeños, colocados por Jesús en el centro de sus seguidores como los seres más necesitados de atención, cariño y servicio; amistad, mesa compartida y acogida perdonadora a pecadores y gentes perdidas, buscados solamente por Dios; amistad y amor hacia la mujer, defensa de su dignidad y creación de espacios sin dominación masculina...

2. Introducir la verdad de Jesús en el cristianismo actual

♦ Lectura profética de este momento

Para impulsar esta conversión a Jesús, hemos de comenzar tal vez por hacer una lectura profética del cristianismo actual, es decir, una lectura desde otras claves de análisis de la realidad, más hondas que las de las ciencias humanas. Hemos de leer el momento actual no sólo desde la sociología o la historia, sino desde un nivel más hondo: desde el Espíritu de Jesús.

Las preguntas que hemos de hacernos son de carácter profético: ¿Por dónde quiere llevar Dios hoy al mundo y a la Iglesia hacia su reino? ¿Dónde podemos experimentar hoy que el reino de Dios se está acercando? ¿Dónde podemos escuchar los cristianos de hoy la llamada a creer en esta Buena Noticia? ¿Qué hay que dejar atrás? ¿Cómo hay que mirar al futuro? ¿Qué actitudes son las que hemos de despertar en estos momentos? ¿Hasta cuándo hemos de seguir sin reaccionar de manera más responsable, lúcida y esperanzada, reavivando la fe en Jesús, vivo y operante en la historia humana?

♦ Poner la verdad de Jesús en nuestro cristianismo

El primer objetivo de esta lectura profética es introducir la verdad de Jesús entre nosotros; discernir qué hay de verdad y qué hay de mentira en el cristianismo actual; qué hay de verdad y de mentira en nuestros templos y en nuestras curias, en nuestras celebraciones y en nuestras actividades pastorales; en nuestros objetivos, proyectos y estrategias. Lo primero es dar pasos hacia mayores niveles de verdad en nuestras parroquias, en las Iglesias diocesanas y en las instancias centrales de la Iglesia. No cerrar los ojos. No aceptar la pasividad. No resignarnos a un cristianismo sin conversión. Crear en la Iglesia interrogantes encaminados a buscar nuestra verdad más auténtica.

¿Hasta cuándo podremos seguir sin hacer un examen de conciencia colectivo en la Iglesia, a todos los niveles? ¿Por qué no

se promueve ya una revisión honesta de nuestro seguimiento a Jesús? Una persona sólo se convierte y renueva realmente, cuando reconoce sus errores y pecados; sólo entonces le es posible volver a su verdad más auténtica. ¿Cómo podrá la Iglesia de Jesús dar pasos hacia su conversión, si no reconocemos nuestros errores y pecados? ¿No hemos de discernir cuanto antes, a la luz de Jesús, los caminos equivocados que sólo nos pueden llevar a la extinción, y los caminos de verdad que nos llevarán a una Iglesia nueva? ¿No hemos de ir separando la escoria acumulada durante siglos para extraer lo mejor que hay en el corazón del cristianismo?

♦ *Poner en cuestión falsas seguridades*

Poner verdad en la Iglesia significa poner en crisis falsas seguridades que nos impiden escuchar la llamada a la conversión. Purificar esa peligrosa conciencia de sentirnos la “Iglesia de Jesús”, sin revisar mínimamente si le estamos siendo fieles o no. Esa convicción de que tenemos una misión única en la historia de la humanidad sin escuchar a qué nos envía realmente hoy Jesús. Esa seguridad inconsciente de pretender proclamar a Jesús sin ser una Iglesia oyente de su Palabra, de pensar que podemos ser “maestros de humanidad” sin ser discípulos atentos de Jesús, creernos sus testigos sólo por confesar verbalmente que somos cristianos.

Es un error sentirnos “*Iglesia santa*” sin hacer un esfuerzo mayor por reconocer nuestros pecados y mediocridad. Esperar que podemos contar con la bendición de Jesús incluso para mantener y desarrollar nuestros propios intereses eclesiásticos. Creer que Dios tiene que llevar a cabo su acción salvadora en el mundo, ajustándose a los caminos que nosotros le trazamos, incluso aunque estén viciados por nuestra mediocridad e infidelidad al evangelio. ¿Por qué nos sentimos tan seguros? ¿Por qué Jesús va a identificarse con nuestra manera poco fiel de entender y de vivir tras sus pasos? ¿Por qué va a confirmar nuestras incoherencias y desviaciones de su proyecto? ¿Por qué va a estar

a nuestro servicio cuando nosotros no estamos al servicio del reino de Dios?

La Iglesia no puede seguir su marcha a lo largo de la historia tranquila y segura, sin escuchar la llamada de Jesús a la conversión. Jesús ama a su Iglesia, pero su amor no ha de encubrir lo que de pecado hay en ella. Jesús no puede ser para su Iglesia un falso tranquilizante. ¿Por qué escuchamos de manera tan aguda el juicio de Dios al mundo moderno y nos mantenemos tan sordos para escuchar la crítica que nos llega de él a la Iglesia?

♦ *La verdad y la mentira de nuestro seguimiento a Jesús*

En definitiva, hemos de sondear la verdad de nuestro seguimiento a Jesús. Descubrir positivamente ese núcleo básico de

Todos somos responsables de que la Iglesia no esté a la altura de lo que se espera de ella

seguimiento fiel a Jesús que hay en la Iglesia y en muchos cristianos buenos, más allá de instituciones y tradiciones del pasado. La Iglesia seguidora de Jesús es mucho más que su doctrina, sus instituciones o sus logros del pasado. Hay una Iglesia animada por el

Espíritu y el fuego de Jesús que vive y opera también hoy en sus mejores seguidores y seguidoras. Pero hemos de detectar también con más honestidad y humildad las desviaciones y adulteraciones del cristianismo actual.

No hemos de tener miedo para poner nombre a nuestros pecados. No hemos de ocultar nuestros errores. No nos hace bien. No se trata de echarnos las culpas unos a otros para justificar cada uno nuestra propia mediocridad. Es un error pensar que la Iglesia se irá convirtiendo a Jesús sólo con criticarnos y descalificarnos unos a otros. Lo que necesitamos es reconocer el pecado actual de la Iglesia como pecado nuestro, de todos, un pecado del que todos somos más o menos cómplices, sobre todo

con nuestra omisión, pasividad o mediocridad. El pecado de la Iglesia está en nuestros corazones y en nuestras estructuras, en nuestras vidas y en nuestras teologías. Entre todos estamos haciendo que la Iglesia de hoy no esté a la altura de lo que Dios espera de ella.

La historia de la Iglesia con Jesús, su Señor, es como la historia del pueblo elegido con su Dios: una historia de amor y de infidelidades. La Iglesia ama a Jesús, pero, cuando lo olvida, corre tras otros amantes. No estamos inmunizados contra el pecado de la prostitución. No basta decir “somos hijos de la Iglesia”, como en otros tiempos se decía “somos hijos de Abraham”. El corazón de la Iglesia puede estar ocupado por falsos amores: alianzas indebidas con diversos poderes; estrategias poco evangélicas; servidumbres que nos hacen perder libertad; búsqueda de seguridad; cobardía para asumir la crucifixión; ambigüedad e impureza de nuestro servicio al reino de Dios.

3. Hacia un futuro nuevo

♦ Reavivar la esperanza

La Iglesia necesita palabras críticas que pongan verdad en su interior, pero necesita también palabras de aliento que despierten su esperanza. Más que darle vueltas y más vueltas a la crisis actual buscando algún consuelo, lo que necesitamos es construir nuevas bases que hagan posible la esperanza. No seguir desarrollando pesimismo inútil que no conducen a nada, sino abrir los corazones de los creyentes y abrir las comunidades cristianas a la confianza, a la esperanza, a la preparación de un futuro nuevo.

Hablamos de esperanza, no de sueños ni de proyecciones de nuestro corazón desconcertado, ni de evasión de un presente triste y difícil. Esta esperanza realista sólo se puede fundamentar en el Dios encarnado y revelado en Jesús. No sabemos qué va a suceder en la historia de la Iglesia entre nosotros. No sabemos cuándo, cómo y por qué caminos actuará Dios para seguir

impulsando su reino. No podemos mirar al futuro sólo desde nuestros cálculos y previsiones, hemos de potenciar la fe que espera y confía en el Dios de Jesús. En él se encierra también hoy un “enorme potencial de esperanza” que puede ensanchar el corazón encogido de los cristianos.

¿Cómo puede mirar la Iglesia al futuro, cuando parece que no hay futuro? Sólo desde la confianza en el Dios de Jesús. La Iglesia no puede fundamentar su porvenir sobre sí misma. No puede disponer de su destino. Sólo Dios tiene la palabra última y decisiva sobre la vida de la Iglesia. Sólo Dios salva. Él seguirá llevando adelante su proyecto de salvación del mundo. Él lo irá haciendo realidad, con nosotros o sin nosotros. Dios no se echa atrás. Ni la secularización moderna ni el pecado de los seguidores de Jesús bloqueará su acción salvadora.

♦ *Hacia una nueva fase del cristianismo*

La esperanza se vive preparando nuevos tiempos para la Iglesia, desde ese proyecto del reino que Dios tiene en su corazón para toda la humanidad. Hoy se nos pide ir empujando paso a paso a la Iglesia a ser de Jesús más de lo que hoy es. No es el momento de inventar recetas fáciles ni de vender seguridades falsas, sino de promover la vuelta a Jesús como talante, como fundamento y como principio de una nueva fase de Iglesia. Se nos pide movilizarnos para ir, poco a poco, replanteándolo todo desde una fidelidad nueva a Jesús. Dios es insondable, es siempre nuevo, mejor de lo esperado. Al cristianismo le esperan todavía grandes sorpresas. Dios es Dios. Para él, veinte siglos no son nada. El cristianismo no ha dado todavía lo mejor.

No hay recetas concretas, pero hay caminos de búsqueda. Se necesitan testigos nuevos de Jesús, que inicien caminos nuevos en la historia del cristianismo. Parroquias que empiecen a sugerir y preparar, con su vida y sus compromisos, tiempos nuevos para la Iglesia. Comunidades que lleven a la Iglesia hacia un nivel de calidad humana y cristiana más auténtico. Que generen una nueva manera de percibir el evangelio, una conciencia más

viva de ser seguidores de Jesús y una responsabilidad más consciente y práctica en el servicio al reino de Dios. Hemos de iniciar caminos nuevos que reclaman de nosotros mayores niveles de fe, de esperanza y de conversión. Caminos que, poco a poco, van trasformando y preparando de manera germinal un cristianismo nuevo, más purificado y más fiel a Jesús.

♦ *Trabajar la conversión y el cambio*

Los tiempos de transformaciones radicales son tiempos de gracia y de conversión, que exigen un talante y unas actitudes específicas. Señalo dos. En primer lugar, hemos de aprender a vivir cambiando. Esto significa aprender a “despedir” cosas que ya no evangelizan ni abren caminos al reino de Dios, como tal vez lo hicieron en otros tiempos, y aprender a tantear y ensayar caminos de innovación. Estamos ya “despidiendo” formas tradicionales de pastoral y evangelización, pensadas para una sociedad de cristiandad que ya no existe. Estamos dejando atrás lo viejo y empezamos a dar pequeños pasos hacia lo nuevo y desconocido.

Se nos pide, además, darle forma al cambio. Diseñar y experimentar nuevas formas de evangelización, de predicación de Jesús y de comunicación de su evangelio, de estructuras y ámbitos de servicio al reino de Dios. Cada vez nos será más difícil tomar como referencias válidas situaciones pasadas que ya no existen. Hemos de dedicar mucho menos tiempo al análisis de las deficiencias, la escasez de medios, las dificultades... y más tiempo, más oración, más atención y energías a descubrir llamadas nuevas, carismas nuevos y caminos nuevos de conversión innovadora.

Los comienzos siempre son siempre frágiles. Vamos a experimentar todavía mucho más el carácter vulnerable y poco significativo de la Iglesia en la sociedad. Compartiremos la condición de “perdedores” con otros sectores de la sociedad. Experimentaremos el alejamiento masivo de bautizados; la escasez extrema de presbíteros; la pérdida de presencia y de poder

social. No nos podemos hacer ilusiones de cara al futuro inmediato. Necesitamos arraigar profundamente nuestra fe en el Dios de Jesús. Sólo así seremos capaces de un nuevo comienzo, sin perder la identidad personal y comunitaria de seguidores. Nuestra fuente inagotable de energía es Jesús. Sólo en él vamos a poder encontrar fuerzas para gastar la vida para que su proyecto del reino de Dios siga vivo también en el futuro. Y, seguramente, algunos de nosotros podrán ver, dentro de unas décadas, una Iglesia revitalizada, capaz de transmitir sentido y esperanza. Lo más significativo será ver que los cristianos (pocos y humildes), atrapados durante tantos siglos por sus propios problemas, vuelven a sentirse fascinados por Jesús y su proyecto.

La humanidad de Jesús en la reflexión teológica reciente

Julio Lois Fernández

1. Nueva época cristológica

Fue Aloys Grillmeier, conocido historiador del dogma cristológico, quien afirmó, al comienzo de la década de los años sesenta del siglo pasado, que con el gran esfuerzo de reinterpretación de la Cristología realizado en los últimos tiempos se estaban poniendo los fundamentos de una nueva época cristológica. A. Torres Queiruga, tres largas décadas después, considera que el mencionado pronóstico del teólogo alemán “dio plenamente en el blanco”, ya que los años que siguieron al Concilio Vaticano II –clausurado, como es sabido, en 1965– “han visto el florecimiento de la producción cristológica más abundante y, en conjunto, más rica, profunda y lograda de toda la historia de la teología”¹.

Me parece que, efectivamente, estamos en una “nueva época cristológica”, cuyo punto de partida puede situarse, como lo hacen no pocos, en la celebración, en el año 1951, del XV Centenario del Concilio de Calcedonia, con la publicación de una gran obra colectiva en tres volúmenes² y, muy especialmente,

1 Cf. *Repensar la Cristología*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996, p. 215.

2 Cf. AA.VV., *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, 1951-1954.

Julio Lois Fernández (Madrid), teólogo.

con el emblemático trabajo, en ella incluido, de K. Rahner con el título “Calcedonia, ¿final o comienzo?”³.

Pues bien, una de las preocupaciones que ha informado y sigue informando esta nueva época cristológica es la de recuperar la humanidad real y verdadera de Jesús de Nazaret, su mensaje y su vida, concluida históricamente con su muerte en la cruz y, finalmente, rescatada definitivamente por Dios al resucitarle de entre los muertos. En describir esa preocupación, mostrando los motivos que la han generado, la metodología que reclama y algunas de sus aportaciones más significativas, siempre pendientes de mayor clarificación, se va a centrar este artículo.

2. La recuperación de la humanidad de Jesús, tarea urgente y fecunda de la reflexión cristológica actual

Tarea urgente y fecunda, decimos. Las razones que con mayor claridad, según creo, muestran la urgencia y la fecundidad de la recuperación de la humanidad de Jesús son, sobre todo, propiamente cristológicas, estrictamente teológicas y eclesiológicas.

2.1. Razones propiamente cristológicas

Partimos de una constatación inquietante, advertida ya por Karl Rahner a mediados del siglo pasado: buena parte de la reflexión cristológica de entonces y, en general, del pueblo creyente mantenía posiciones “monofisitas”, es decir, posiciones que ocultaban de hecho la verdadera humanidad de Jesús, al considerarla enteramente absorbida por su divinidad⁴. Lamenta-

3 El mencionado trabajo, reelaborado y con el título de “Problemas actuales de Cristología”, puede encontrarse en K. Rahner, *Escritos de Teología*, T. I, Ed. Taurus, Madrid, 1961, pp. 167-221.

4 La Cristología que recibimos, los que éramos entonces alumnos en la Universidad Pontificia de Salamanca a comienzos de la década de los sesenta del siglo pasado, se reducía prácticamente a la consideración del motivo adecuado de la encarnación y al intento de explicar la llamada “unión hipostática”. El mensaje y la vida de Jesús no estaban presentes en forma alguna.

blemente observamos que incluso en el momento actual ese monofisismo –que por no pretendido conscientemente se califica de “críptico” o “implícito”– sigue todavía presente. La necesidad apremiante de superarlo habla ya de la urgencia de recuperar la humanidad de Jesús.

Pero la urgencia de esa recuperación brota con mayor claridad si se piensa que sin ella la vivencia cristiana puede ser radicalmente falseada⁵, ya que, como indica J. Sobrino, “no sólo podemos manipular a Jesús en nombre de Cristo, sino que lo *hacemos*”. Y aclara, con lenguaje sumamente expresivo, esta grave afirmación: “Cristo' es un adjetivo, el 'ungido', con el cual se expresa la relevancia de la persona ungida, mientras que 'Jesús' es un sustantivo que designa la concreta irrepitibilidad de una persona. Pues bien, los seres humanos, también los creyentes, podemos introducir en el adjetivo lo que no está en el sustantivo y, peor aún, podemos incluso introducir en el adjetivo algo contrario al sustantivo. En palabras sencillas, podemos confesar a un Cristo que no se parece a Jesús, incluso que es contrario a Jesús. Lo que hay que añadir es que esa posibilidad de manipular el sustantivo a través del adjetivo se hace real...y que ello no es casual sino que está enraizado en la *hybris* y en la pecaminosidad del ser humano”⁶. Y por eso, no sólo *podemos*, sino que, como ya queda dicho, lo *hacemos*.

La no recuperación de la humanidad de Jesús puede arrojarnos entonces, aunque no seamos conscientes de ello, en manos de nuevas corrientes de signo gnóstico y docetista, que, al negar la “carne” de Jesús, nos conduzcan a confesar “un Cristo que no se parece a Jesús, incluso que sea contrario a él” y que, en consecuencia y por paradójico que parezca, “la máxima afirmación

5 Para E. Messi Metogo, teólogo dominico camerunés, “el olvido de la humanidad de Jesús compromete la predicación del evangelio de la salvación” (cf. “El olvido de la humanidad de Jesús”, en *Concilium*, nº 304 (2006), p. 23). Aunque la afirmación la refiere al continente africano, creo que puede igualmente referirse a los restantes continentes.

6 Cf. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Ed. Trotta, Madrid, 1991, p. 62.

crisológica sobre Cristo pueda convertirse sutilmente en *alibi* para no reconocer —y seguir— a Jesús”⁷.

La paradójica posibilidad a que nos referimos —la máxima afirmación sobre Cristo pueda ser la coartada para no seguir a Jesús— es destacada con fuerza por González Faus: “Un marxista suizo tiene un escrito que intitula con esta frase expresiva: *Jesús el incendiario y Cristo el apagafuegos*. Y algo de esto ocurre entre nosotros. Porque tenemos que, mientras Jesús fue un hombre conflictivo para las autoridades religiosas (pues fueron ellas las que le mataron y no los publicanos ni los samaritanos) ‘el Cristo Hijo de Dios’ se convierte en la excusa con que las autoridades religiosas intentan domesticar o desautorizar todas las conflictividades que se les enfrentan. Tenemos que, mientras Jesús fue un hombre descaradamente parcial a favor de los pobres, ‘el Cristo Hijo de Dios’ es una excusa para que los cristianos no opten por los pobres en nombre de una universalidad de lo divino, que no es más que una forma de cerrar los ojos a la tremenda opresión y a las tremendas diferencias que los hombres vamos instalando entre los hombres”⁸.

La recuperación de la humanidad de Jesús, de la totalidad de su vida histórica, permite también superar la no infrecuente visión “puntualista” de la cruz —es decir, la que considera la muerte de Jesús al margen de la totalidad de su vida— y redescubrir así su verdadera significación salvífica.

La consideración “puntualista” de la cruz en el sentido indicado entraña no pocos riesgos. Señalo brevemente algunos de ellos.

La cruz de Jesús, cuando no se considera en relación con el mensaje y la vida de Jesús, suele ser vinculada causal y directamente a la voluntad del Padre Dios, que reclama la sangre derra-

7 Cf. *Ibid.*, p. 63.

8 Cf. *Acceso a Jesús*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979, p. 27. Precisamente forjar una espiritualidad cristiana concebida fundamentalmente como espiritualidad del seguimiento de Jesús, evitando así que se neutralice la fuerza crítica de su vida y mensaje, es la gran preocupación que informa la recuperación de la humanidad de Jesús en la Cristología de las teologías de la liberación (cf. por ejemplo, J. Sobrino, *op. cit.*, pp. 68-79).

mada en la cruz para recibir justa y necesaria satisfacción por la ofensa causada por nuestros pecados. Esta concepción “puntualista” genera una visión de la salvación centrada en el acontecimiento sacrificial de la cruz, que ignora la significación salvífica de la vida entera de Jesús y de su resurrección. Los riesgos que se siguen de ella son serios ya que conducen a deformaciones notables en relación con la imagen del Padre Dios y la concepción cristiana de la salvación.

El secuestro de la vida entera de Jesús en la consideración teológica de la cruz puede fácilmente conducir a una valoración positiva del dolor humano, en sí mismo considerado. El riesgo de la “fijación dolorista” es claro. En cambio, la recuperación de toda la vida de Jesús a la hora de considerar la cruz permite entenderla como el resultado final de toda su existencia entregada a la causa del Reino. La cruz tiene entonces valor salvífico por ser expresión culminante y verificación clara de toda una vida informada por el amor solidario hecho entrega generosa al servicio de la causa del bien. Como ha recordado Von Balthasar, sólo salva el amor. Jesús no nos salva sin más por su muerte, por la sangre derramada, por el sufrimiento que llevó consigo la cruz, sino por su vida entera de entrega que, eso sí, terminó en la cruz por la incomprensión y rechazo que suscitó en los poderes civiles y religiosos de su tiempo. Vida además que culminó en la resurrección, es decir, en la superación definitiva de la muerte⁹.

9 “La cruz de Jesús no se debe separar de lo que hizo, enseñó y vivió, porque fue precisamente eso lo que le valió la condena de muerte. Es el desenlace lógico de una vida dada por amor a Dios y a los seres humanos. Si ha llegado a ser presentada como el resumen, compendio y símbolo de la obra redentora de Jesús, esto no debe ocultar lo que precedió a esa muerte y lo que condujo a ella, so pena de desviaciones perjudiciales para la inteligencia del Evangelio. No es la muerte de Jesús como tal lo que nos salva, sino su fidelidad y su obediencia. Sólo a la luz de la Pascua se puede decir que la cruz de Cristo nos salva, que ella forma parte del designio salvador de Dios, que Dios ‘entregó a su Hijo por nosotros’ (cf. Rom 8, 31). Utilizadas al margen de este punto de vista, esas expresiones anulan el compromiso personal de Jesús y hacen de Dios un horrible verdugo” (Cf. E. Messi Metogo, *art. cit.*, pp. 24-25; cf. también: F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Ed. Présence Africaine, París, 1981, pp. 147-148 ; Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Ed. Karthala, París, 1985, p. 140).

Recuperada toda la vida de Jesús, la cruz no puede ya invocarse, como con dolorosa frecuencia se sigue haciendo, para justificar de forma sacral tantas otras cruces injustas que se han dado y siguen dándose en este mundo nuestro. Antes bien, en la cruz, al ser considerada como consecuencia de su forma de vivir, quedan al descubierto los mecanismos perversos de los poderosos y queda también denunciada proféticamente la posición de quienes a lo largo de la historia crucifican a inocentes. La cruz, como recuerda con insistencia la teología de la liberación, recobra así su fuerza crítica y liberadora y se convierte en invitación apremiante a la lucha contra la perversión de todo poder que siga ocasionando la muerte de víctimas inocentes¹⁰.

La cruz de Jesús no puede invocarse para justificar sacramentalmente tantas cruces injustas

Digamos, para concluir este apartado de razones cristológicas, que la urgencia de recuperar la humanidad de Jesús se deriva también de la necesidad sentida de elaborar, en este tiempo nuestro en que crece la increencia, una Cristología fundamental capaz de poner de manifiesto que la confesión de fe en Cristo está razonablemente fundamentada en la humanidad singular y concreta de Jesús de Nazaret, en lo que dijo e hizo, en su vida y mensaje.

Como indica E. Schillebeeckx, “por ambivalente y contingente que fuera la humanidad de Jesús, tuvo que haber en su humanidad histórica (¿dónde si no?) un fundamento para interpretarlo, al menos después de su muerte en cuanto conclusión de

10 Para J. Sobrino la recuperación de la humanidad real de Jesús debe evitar que se neutralice o domestique la fuerza crítica de su vida y mensaje, su memoria subversiva y liberadora: “Desde América Latina... la mayor urgencia para la fe no es la desmitificación de Cristo, como en las teologías progresistas, sino la despacificación de Cristo: que no nos deje en paz ante la miseria de la realidad y, por supuesto, su desidolatrización: que en su nombre no pueda oprimirse la realidad” (cf. *Jesucristo liberador...* op. cit., p. 75).

su vida, tal como lo interpretó de hecho el Nuevo Testamento. Sin tal fundamento histórico, la interpretación de sus íntimos tras su muerte sería una ideologización y una mistificación. Buscar este fundamento histórico significa estar abierto no sólo a la ambivalencia real de lo que se manifestó en Jesús, sino también a la posibilidad de que un estudio histórico sobre el hombre Jesús de Nazaret muestre que este judío fue un personaje complejo y problemático, y que, por tanto, la interpretación de la fe cristiana, junto a otras interpretaciones posibles, constituye una posibilidad *racional y coherente*, aun cuando desde el *punto de vista* histórico no sea la única ni se imponga con una evidencia absoluta. Esto es más que suficiente para una opción vital y digna del hombre, racional y éticamente fundada; ninguna otra concepción u orientación de la vida puede tener mayores garantías de verificación. Bajo estas condiciones, la interpretación cristiana de la historia y la praxis de vida acorde con ella no son ideología o mistificación”¹¹.

En suma, la Cristología hoy debe mostrar que “a Jesús se le llama el Cristo no a pesar y al margen de lo que históricamente fue” y por ello deberá, con la colaboración necesaria de la mejor investigación histórico-crítica, “aclararnos cómo el contenido concreto del primer cristianismo fue ‘llenado’ por el Jesús de la historia”¹².

Esta aclaración, solicitada por el conocido teólogo flamenco, adquiere importancia decisiva si tenemos en cuenta que todavía hoy, siguiendo las huellas dejadas por Reimarus, algunos sostienen que el Cristo de la fe presentado en las narraciones evangélicas es una pura “construcción fideísta” que “distorsionó radicalmente y adulteró tanto la figura como la andadura del Nazareno” y que, en consecuencia, el “salto” del uno al otro

11 Cf. *Jesús, historia de un viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 567-568.

12 Cf. E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús. Claves de una Cristología*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 48.54. Para una consideración más detallada de la “continuidad” y “discontinuidad” que media entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, cf. J. Lois, *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, Ed. HOAC, Madrid, 1995, pp. 296-300.

“constituye una fractura incurable” y está desautorizado por la razón crítica¹³.

2.2. Razones estrictamente teológicas

A las razones cristológicas mencionadas conviene añadir ahora las estrictamente teológicas. En efecto, la recuperación de la humanidad de Jesús, de su mensaje y su vida, es indispensable para perfilar la identidad del Dios que confiesa la fe cristiana, tarea siempre necesaria si no se quiere falsear dicha identidad, pero que adquiere una urgencia especial en el momento presente, cuando se extiende la sospecha de que no es posible seguir afirmando razonablemente su existencia.

No es infrecuente acercarse a Jesús con el rostro de Dios previamente perfilado. Sin embargo, lo cierto es que, desde la perspectiva propia de la fe cristiana, sabemos propiamente quién es Dios cuando partimos de la particularidad de Jesús, de su decir y vivir. Karl Barth lo ha expresado con especial fuerza y claridad:

“Quién es Dios y qué es lo divino lo hemos de aprender allí donde Dios mismo se ha revelado a sí mismo y con ello su naturaleza, la esencia de lo divino. Y si en Jesucristo se ha revelado como el Dios que hace tales cosas, no podemos pretender ser más sabios que él y afirmar que eso está en contradicción con la esencia divina... Nuestra opinión según la cual Dios pudiera o debiera ser absoluto por contraposición a todo lo relativo; infinito por exclusión de toda finitud; supremo por contraposición a toda inferioridad; activo por contraposición a todo padecer; intocable por contraposición a todo influjo; trascendente por contraposición a toda inmanencia y también sólo divino por contraposición a toda humanidad, en breve, sólo él o lo ‘totalmente otro’, estas nuestras opiniones se

13 Ésa es la posición mantenida por G. Puente Ojea en *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 11-13. 122-123.

manifiestan como insostenibles, erradas y paganoides, en razón de que Dios fue y actuó de ese modo en Jesucristo”¹⁴.

Si es la particularidad concreta de la humanidad de Jesús el lugar donde se nos ha revelado el rostro de Dios¹⁵, entonces lo decisivo no es afirmar, sin más, la real humanidad de Jesús, sino adentrarse en esa su particularidad: “Este hombre Jesús, el hijo del carpintero, el profeta reconocido, el predicador del reino de Dios, libre respecto de los poderes religiosos o políticos y de las opiniones comunes, devorado hasta la muerte por su combate a favor de la justicia, este hombre Jesús es el punto de anclaje de la revelación. Sin esta realidad concreta, el evangelio pierde su fuerza. De este hombre es de quien son testigos los discípulos”¹⁶. Si tenemos en cuenta esta particularidad concreta, el rostro de Dios adquiere un rostro sorprendente, subraya el teólogo dominico francés: “Jesús no cesa de proclamar por su práctica y su palabra que Dios está precisamente en otra parte que donde lo han imaginado todos los que le asignan un lugar”¹⁷.

14 Citado por O. González de Cardenal en el Prólogo de *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Ed. BAC, Madrid, 1993, p. XXXII, nota 32. También L. Boff ha subrayado que es precisamente en la humanidad de Jesús donde nos encontramos con el verdadero rostro del Padre Dios: “El hombre Jesús de Nazaret reveló en su humanidad tal grandeza y profundidad que los apóstoles y los que lo conocieron, tras un largo proceso de reflexión, sólo pudieron decir: sólo Dios puede ser tan humano. Y comenzaron entonces a llamarlo Dios... No es, por tanto, a través del análisis abstracto acerca de lo que es Dios y el hombre como nosotros entendemos quién es Jesús-hombre-Dios. Hemos conocido a Dios y al hombre a fuerza de vivir con Jesús, de imitarle y descifrarle. El Dios que se revela en y por Jesús es humano. Y el hombre que emerge en y por Jesús es divino. En esto reside lo específico de la experiencia cristiana de Dios... La Iglesia primitiva descubrió a Dios en un hombre. Y en Dios llegamos a saber quién es de hecho y a qué está destinado el hombre. Por eso, mirando a Jesucristo podemos decir con razón: el misterio del hombre evoca el misterio de Dios; la vivencia del misterio de Dios evoca el misterio del hombre. No podemos hablar del hombre sin tener que hablar de Dios ni podemos hablar de Dios sin tener que hablar del hombre” (cf. “Jesucristo, liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo”, en Id., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 193-195).

15 Más adelante, en el apartado IV de este mismo artículo, desarrollaremos con más amplitud esta misma afirmación de que Jesús es revelación de Dios.

16 Cf. Ch. Duquoc, “Jesús homme et Dieu”, en *Assemblées du Seigneur*, nº 9, p. 45.

17 Cf. Id., “Le Dieu de Jésus”, en *Lumière et Vie*, nº 22, p. 43.

En conflictividad permanente con aquellos de sus contemporáneos que tienen una imagen distinta de Dios, Jesús, con su vida y mensaje, va perfilando la suya propia y así nos sitúa ante un Dios desconcertante y escandaloso, diferente y hasta disidente.

Frente al dios de la positividad legal o moral, clausurado en normas o preceptos, Jesús, con su vida y mensaje, nos sitúa ante

Jesús nos sitúa ante un Dios desconcertante y escandaloso, diferente e incluso disidente

un Dios que libera para amar sin fronteras e invita a ser buenos del todo como el Padre Dios lo es (cf. Mt 5, 21-48).

Frente a un dios despreocupado por el hambre y la salud de los seres humanos, un dios para quien el ser humano está al servicio del sábado, Jesús nos sitúa ante un Dios bueno del todo que quiere saciar el hambre y curar la enfermedad, un Dios “anti-mal”, para quien el sábado está al servicio del ser humano (cf. Mc 2, 23-3, 6).

Frente al dios con quien es posible relacionarse exclamando simplemente ¡Señor, Señor!, presentando la ofrenda ante el altar o realizando el sacrificio sin preocuparse del hermano o de la hermana, Jesús nos sitúa ante un Dios que prefiere la misericordia al sacrificio y que demanda la reconciliación y la fraternidad para que el culto sea verdadero y el templo no llegue a convertirse en cueva de bandidos (cf. Mt 5, 23-24; 7, 21-23; 12, 7; 21, 12-17).

Frente al dios de los que no pueden comer sin lavarse previamente las manos, de los que se aferran a tradiciones humanas para no honrar a su padre y a su madre, de los que tragan el camello y filtran el mosquito, de los que pagan escrupulosamente el diezmo de la hierbabuena, el anís y el comino, pero se olvidan de lo realmente importante, de los que pasan de largo ante los que están tirados en las cunetas para no incurrir en impureza legal, Jesús nos sitúa ante el Dios de la profundidad y

la autenticidad, que nos invita a navegar por aguas profundas y nos remite siempre a lo que es fundamental, el Dios del buen samaritano, de la honradez y la justicia, de la compasión y de la misericordia (cf. Mt 15, 1-9; 23, 13-28; Lc 10, 30-37).

Frente al dios del perdón calculado, hasta siete veces, Jesús nos sitúa ante el Dios del perdón sin límite alguno, es decir, hasta setenta veces siete, que equivale a decir siempre (cf. Mt 18, 21-22; Lc 17, 4).

Frente al dios que permite el servicio a otros amos, dinero incluido, Jesús nos sitúa ante el Dios que reclama la entrega en exclusiva, el vender todo lo que pueda impedir el servicio a su Reino, el abandonar todos los ídolos (cf. Mt 6, 24; 13, 44-46; 19, 16-24).

Frente al dios del fariseo y del hermano mayor del pródigo, que se presentan ante él con la lista de sus méritos y se creen autorizados a despreciar a los que consideran pecadores, Jesús nos sitúa ante el Dios que opta prioritariamente por estos últimos, es decir, por los publicanos y las prostitutas, por los perdidos y los que no cuentan (Mt 21, 28-32; Lc 15, 1-32; 18, 9-14).

Frente al dios del poder que se impone u oprime, del triunfo que apabulla y deslumbra, del signo espectacular que legitima y arrastra, Jesús nos sitúa ante el Dios que simplemente ofrece y que respeta siempre al ser humano y su libertad, que posibilita y reclama su respuesta personal de fe libre y adulta (cf. Mt 4, 1-11; 12, 38-40; 16, 1-4).

Frente al dios de los sabios y entendidos Jesús nos sitúa ante el Dios de los pequeños y sencillos (cf. Mt 11, 25; Lc 10, 21).

Frente al dios de los arrogantes y de los poderosos, Jesús nos sitúa ante el Dios de los humildes (cf. Lc 15, 32).

Frente al dios de los ricos, Jesús nos sitúa ante el Dios de los pobres; frente al dios de los saciados, nos sitúa ante el Dios de los hambrientos; frente al dios de los que ríen, nos sitúa ante el Dios de los que lloran; frente al dios de los vencedores, nos sitúa ante el Dios de los perseguidos y expulsados, como leemos en las bienaventuranzas lucanas (cf. Lc 6, 20-26).

En suma, la recuperación de la humanidad de Jesús nos lleva a afirmar un Dios Padre-Madre que es amor personal y libre, bondad infinita, perdón sin límites, misericordia escandalosa, gracia irritante que se concede sin mérito alguno previo. Un Dios que, al mismo tiempo y como expresión de su amor, demanda conversión inmediata y total, autenticidad y honestidad radicales, abandono de todos los ídolos, compromiso solidario con la causa de la justicia y de la paz. Un Dios que quiere ser Padre-Madre de todos, pero que proclama de forma inequívoca sus preferencias a favor de los perdidos, de los sencillos, de los despreciados como pecadores, de los pobres y excluidos, como si estuviera convencido de que sólo con tales preferencias la universalidad de su paternidad y maternidad puede llegar a ser real.

2.3. Razones eclesiológicas

La recuperación de la humanidad de Jesús viene también urgida por razones eclesiológicas. Es vocación permanente de la Iglesia volver a Jesús, convertirse a él, confrontarse con su mirada y resistirla, es decir, dejarse juzgar por su vida y su mensaje, para poder así descentrarse de sí misma y ser fiel servidora del Reino por él anunciado y hecho presente.

Una Iglesia que se entienda a sí misma volviendo su mirada hacia la humanidad recuperada de Jesús sentirá la urgencia de ser una Iglesia pobre y de los pobres¹⁸. No son pocos los que piensan que una de las causas más decisivas que está en la raíz de la seria crisis de significación positiva que padece la Iglesia en el momento actual, especialmente en lo que hemos convenido en llamar “mundo occidental desarrollado”, radica en que —considerada en su totalidad y muy especialmente en sus más altas instancias— no siente suficientemente la urgencia referida.

¿Qué contenido significativo debe darse a la expresión “Iglesia pobre y de los pobres”? ¿Qué significa afirmar que la

18 Para una consideración de la pobreza de Jesús y de su solidaridad con la causa de los pobres, cf., por ejemplo, J. Lois: “Jesús. Compromiso con el pobre”, en *Biblia y Fe*, nº 76, pp. 7-32.

Iglesia de Jesús debe ser una Iglesia de los pobres? ¿Qué queremos decir cuando hablamos de una Iglesia pobre? ¿Cómo entender la relación entre su ser pobre y su ser de los pobres?

Hablar de una Iglesia de los pobres es hablar de una Iglesia que se constituye y configura a sí misma desde la solidaridad con los pobres y su justa causa. Esto equivale a decir que la Iglesia es realmente de los pobres cuando está informada por esa solidaridad a la hora de configurar sus estructuras, constituir su jerarquía, interpretar su fe y enfocar la totalidad de su acción pastoral¹⁹. De esta forma, los pobres de meros destinatarios de la acción eclesial pasan a ser sus protagonistas preferentes. Es claro que una Iglesia de los pobres así entendida no puede significar “una parte de la Iglesia que se dedica preferentemente a los pobres”, ya que su ser de los pobres es “una nota constitutiva y configurativa de toda la Iglesia, de suerte que ésta o es de los pobres o deja de ser la Iglesia verdadera”. La Iglesia de los pobres “no concibe a los pobres como ‘parte’, dentro de ella, aunque la privilegiase, sino que los concibe como ‘centro’ de su totalidad”²⁰.

Por otra parte, la Iglesia de los pobres así entendida está llamada a ser una Iglesia pobre. Hablamos de una pobreza de la Iglesia que se concreta fundamentalmente en despojo de bienes materiales y en despojo de poder.

19 Parece claro, entonces, que no es posible conceder a la expresión “Iglesia de los pobres” una significación paternalista. Como indica I. Ellacuría, “la Iglesia de los pobres no es aquella Iglesia que, siendo rica y estableciéndose como tal, se preocupa de los pobres; no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda” (cf. “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en *ECA* 32, 1977, p. 717). O expresado positivamente: “La Iglesia de los pobres es... aquella que es totalmente solidaria y preferentemente solidaria con la causa de los pobres; esto no se logra con que los pobres sean objeto de una especial beneficencia de la Iglesia, sino que requiere dar a los pobres mismos el lugar privilegiado que se merecen en el banquete de la Iglesia, en la comunión de la Iglesia, y también la configuración del mundo” (cf. Id., “Pobres”, C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1983, p. 799).

20 Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiology*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1981, pp. 108-109.

La Iglesia, a la luz de la recuperación de la humanidad de Jesús, de su vida y mensaje, no puede menos de experimentar la urgente necesidad de activar una dinámica de despojo de bienes materiales, de estilos de vida evangélicamente incomprensibles por estar relacionados con palacios y extrañas y lujosas parafernalias, para poder así presentarse en el mundo como legítima continuadora de la tarea de quien afirmó que “las zorras tienen madriguera y los pájaros nidos, pero el Hombre no tiene donde reclinar la cabeza” (Mt 8, 20). Esta exigencia de despojo se le plantea hoy a la Iglesia en forma de intenso clamor y es para muchos —y muy especialmente para los que carecen de los bienes necesarios para satisfacer sus necesidades más elementales— condición estricta de posibilidad para que su acción evangelizadora pueda ser positivamente significativa²¹.

Pero la pobreza de la Iglesia incluye igualmente, a la hora de hacerse presente en la vida pública para realizar su misión, la renuncia a imponer sus convicciones con el apoyo de los poderes de este mundo. Se trata de recuperar así la estrategia de “fragilidad o debilidad” que informó todo el anuncio de Jesús de su Buena Noticia (cf. Mt 4, 1-11)²², anuncio que se limitó a ofrecer salvación, respetando siempre la libertad de los destinatarios. Estamos ante una forma de pobreza que conduce a la superación de aquel modelo eclesial de cristiandad que entiende la eficacia de la acción evangelizadora en relación directa con la utilización

21 La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (Colombia) en el año 1968, refleja una clara conciencia de esa exigencia al afirmar que la Iglesia ha de “comprometerse en la pobreza material” (cf. n° 5 del Documento final sobre “La pobreza de la Iglesia”). Once años después, la Cuarta Conferencia General del mismo Episcopado Latinoamericano reunida en Puebla (México) habla de la “exigencia de un estilo austero de vida y una total confianza en el Señor ya que la acción evangelizadora de la Iglesia contará más con el ser y el poder de Dios y de su gracia que con el ‘tener más’ y el poder secular” (cf. n° 58 del Documento final).

22 Comentando la tercera de las tentaciones que presenta Mateo en el texto citado afirma González Faus: “Jesús no puede realizar su mesianismo y su elección divina mediante poder recibido de los poderes de este mundo. Y menos aún a costa de pactar con ellos o postrarse ante ellos” (cf. *La teología de cada día*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 53).

de mediaciones vinculadas a los poderes dominantes en la sociedad²³.

Siendo así pobre, la Iglesia podrá seguir las indicaciones de su maestro y no vinculará en caso alguno su modelo de actuación a la estrategia de los poderosos: “Sabéis que los que figuran como jefes de los pueblos los tiranizan, y que los grandes los oprimen, pero no ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera subir, sea servidor vuestro, y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos, porque tampoco este Hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos (cf. Mc 10, 42-45).

3. La recuperación de la humanidad de Jesús demanda una Cristología elaborada “desde abajo”

Se entiende por Cristología “desde arriba” la que se elabora teniendo como punto de partida metodológico la divinidad de Jesús y sitúa, en consecuencia, la idea de la encarnación como cuestión central de toda su reflexión. Presupone, pues, la divinidad de Jesús, confesada en la fe, y, desde tal confesión, se pregunta cómo se ha encarnado el Hijo eterno de Dios, segunda persona de la Trinidad.

La Cristología “desde abajo” es la que elige como punto de partida la humanidad histórica de Jesús y desde ahí se remonta al reconocimiento de su divinidad. Metodológicamente tiene como primera referencia el mensaje y la vida de Jesús, para llegar, desde ahí, a la confesión de fe.

Las razones que aconsejan y hasta urgen otorgar preeminencia, que no exclusividad, a una Cristología “desde abajo” están

23 “Necesitamos... una Iglesia dispuesta a canjear su poder social por la luz del evangelio. Cuando la Iglesia pretende servirse del poder en función del evangelio, suele resultar, al final, que es el poder el que deforma y corrompe a la Iglesia y apaga el evangelio. Éste no le demanda a la Iglesia un poder para sí, sino el compromiso servicial para que los sin poder accedan al que les corresponde. En este itinerario, a la postre, la Iglesia encuentra un camino de evangelización, de convocación a la fe, que es su camino” (cf. G. Múgica, “Una Iglesia con presencia pública sin poder social”, en *Iglesia Viva*, n° 229, enero-marzo 2007, p. 36).

ya indicadas, al menos implícitamente, en páginas anteriores, al presentar las razones que conceden significación decisiva a la recuperación de la humanidad de Jesús en la reflexión teológica cristiana. Me limitaré a explicitar ahora algunas de las más decisivas, procurando no incurrir en repeticiones innecesarias²⁴.

En la situación actual de secularización y de aumento de la increencia, con la necesidad sentida por muchos de someter a sospecha el valor de las tradiciones recibidas, no parece aconsejable una Cristología “desde arriba”, que parta de la confesión en la divinidad de Jesús como algo previo y pacíficamente adquirido. Si, por las razones anteriormente invocadas, es tarea urgente elaborar una Cristología fundamental, conviene entonces “exponer las razones que fundamentan la confesión acerca de la divinidad de Jesús”. Por ello, “en lugar de presuponer ya su divinidad, hay que plantear en primer lugar el problema sobre cómo el acontecimiento histórico de Jesús lleva al reconocimiento de su divinidad”²⁵. Sin partir de Jesús de Nazaret, corremos el riesgo de que el Cristo proclamado desde la fe difícilmente pueda sustraerse a la sospecha de ser un puro mito, desdibujado y lejano, sin raíces históricas, fruto de la invención o proyección religiosa de sus creadores²⁶.

El camino a recorrer en una Cristología “desde abajo” demanda situarse metódicamente en una situación similar a la de los pri-

24 Ante la imposibilidad de desarrollar con más detalle esta cuestión remito al lector interesado a la bibliografía que sigue: J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 15-16; Id., “La Cristología desde América Latina” de Jon Sobrino, en *Christus*, n° 511 (junio 1978), p. 33; H. Küng, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 162-163; 191-205; J. Lois, *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, Ed. Hoac, Madrid, 1995, pp. 300-317; W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 43-48; E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús...* op. cit. pp. 46-57; B. Sesboué, *Pédagogie du Christ*, Ed. Du Cerf, Paris, 1995, pp. 43-46; J. Sobrino, *Jesuscristo liberador...* op. cit., 59-92; A. Torres Queiruga, *Repensar la Cristología...* op. cit., pp. 239-243; 274-282.292.

25 Cf. W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología...* op. cit., p. 45.

26 E. Schillebeeckx advierte de ese riesgo de una “cristologización” apresurada, incapaz de partir del hombre Jesús y de detenerse en su consideración: “Mientras Dios quiere mostrarse en figu-

meros discípulos de Jesús para seguir el *itinerarium mentis* que ellos mismos recorrieron al seguirle y que, como sabemos, les llevó finalmente, tras su muerte y su resurrección, a confesarlo como el Hijo de Dios. La Cristología “desde abajo” es, pues, una Cristología “genética”. Conviene sin embargo advertir que siguiendo el camino indicado no se pretende *demostrar* la verdad de la interpretación creyente de Jesús, tarea sin duda imposible. Se trata de algo más modesto, pero decisivamente importante, consistente en “buscar *posibles signos* en la imagen de Jesús que nos ofrece la crítica histórica, signos capaces de orientar la búsqueda humana de salvación hacia la respuesta cristiana que habla de una peculiar acción salvífica de Dios en ese Jesús”²⁷.

Mientras que una Cristología “desde abajo” puede evitar que la fe cristológica se viva al margen de la vida y del mensaje de Jesús y que la reflexión teológica se deslice hacia el idealismo abstracto —es decir, que se llegue a una Cristología “vaga e indiferenciada, de cuño suprasituacional, y *ad usum omnium*” (Kasper), siempre fácilmente manipulable—, la Cristología elaborada

ra humana, nosotros nos empeñamos en pasar como sobre ascuas sobre esa humanidad para admirar un 'icono divino' del que se han eliminado los rasgos de profeta crítico. De este modo 'neutralizamos' la fuerza crítica del mismo Dios y corremos el peligro de añadir una ideología más a las muchas con que cuenta ya la humanidad: la Cristología. A veces temo que con las afiladas aristas de nuestra afirmación de fe sobre Jesús arruinemos la vertiente crítica de su profecía con todas sus consecuencias sociopolíticas. Divinizar unilateralmente a Jesús, ponerlo exclusivamente al lado de Dios, es eliminar de nuestra historia un hombre incómodo y borrar el recuerdo peligroso de una profecía viva y desafiante, una forma de imponer silencio a Jesús como profeta” (cf. *Jesús, la historia de un viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, p. 629).

27 Cf. E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús...* op. cit., p. 19. La historia, ciertamente, no puede conducir a la fe por vía de conclusión lógica necesaria. La investigación histórico-crítica sobre Jesús no puede probar o demostrar lo que la fe confiesa de él. Es preciso mantener esa insuficiencia de la investigación histórica, en cuanto que remite, más allá de sí misma, a la decisión siempre libre de la fe. Sin embargo, no deja de ser importante, para mostrar la razonabilidad o para dar razón de la fe cristológica, hacer ver que dicha fe puede remitirse de forma fundada a la investigación histórico-crítica. O, expresado de forma negativa, puede poner de manifiesto que la investigación histórico-crítica no puede demostrar la mistificación o deformación de la fe cristológica. Entre la historia y la fe puede y debe establecerse, entonces, una relación de discontinuidad en la continuidad o de continuidad en la discontinuidad.

“desde arriba”, indica Pannenberg, “difícilmente llega a conocer el significado decisivo que determina la particularidad específica del auténtico e histórico hombre llamado Jesús de Nazaret”²⁸.

Pienso que puede afirmarse que el anuncio de la fe cristiana sobre Cristo sólo puede entenderse en su verdadero contenido significativo a partir de la recuperación de la vida y del mensaje de Jesús. Si esto es cierto la metodología que parece más operativa, como indica J. Sobrino, es la que permite “ver a Cristo en un primer momento, desde Jesús y no a la inversa”. Y añade: “Aunque pueda parecer un juego de palabras, todo se decide en dar prioridad metodológica a una de estas dos afirmaciones: ‘Jesús es el Cristo’ o ‘¿el Cristo?, ése es Jesús’. Creemos que el Nuevo Testamento dice en directo lo segundo, y en ello está la novedad de la nueva fe. Y llegó a decirlo... precisamente para salvaguardar lo que verdaderamente le interesaba: la verdadera fe en Cristo”²⁹.

4. La recuperación de la humanidad de Jesús, fuente de nuestro acceso a su divinidad

La razón más decisiva que un sector de la reflexión cristológica aduce para cuestionar la conveniencia de una Cristología elaborada “desde abajo” deriva de la convicción de que si se elige como punto de partida la humanidad recuperada de Jesús de Nazaret se pone en riesgo la afirmación de su divinidad.

A. Torres Queiruga, que considera precisamente que la elección de una Cristología “desde abajo” es una “necesidad epocal”, formula así la sospecha de la posición crítica indicada en el párrafo anterior: “la acentuación tan enérgica de la humanidad de Jesús, ¿implicará una especie de ‘cierre categorial’ y de cerco ontológico, que impidan la comprensión y la realización de su divinidad?”³⁰.

28 *Fundamentos de Cristología...* op. cit. p. 45.

29 Cf. *Jesucristo liberador...* op. cit., p. 63.

30 Cf. *Repensar la Cristología...* op. cit., 205.

Parece necesario salir al paso a esta manera de ver las cosas poniendo de manifiesto que la postulada recuperación de la humanidad de Jesús —con la consiguiente preeminencia concedida desde el punto de vista metodológico a la vuelta al Jesús histórico, para elaborar así una Cristología “desde abajo”— no sólo no supone negar o cuestionar la condición divina de Jesús, sino que puede y debe ser la fuente de nuestro acceso a la confesión de fe en su divinidad. También conviene recordar que dicha recuperación, como ya se dijo al presentar las razones cristológicas que la urgían, puede y debe conducir además a la superación de posiciones “monofisitas”, vinculadas a Cristologías elaboradas “desde arriba”³¹, que ignoran de hecho la humanidad real de Jesús y que, en consecuencia, alejan la espiritualidad cristiana de aquella central invitación del único Maestro: “ven y sígueme”.

Lo que ha destacado esta “nueva etapa cristológica” es que la divinidad de Jesús se manifiesta en su completa y singular humanidad, cargada de significación salvífica. Jesús —la totalidad de su vida concluida históricamente en la cruz y culminada, finalmente, en la resurrección— es para nosotros la revelación de Dios. Podemos, entonces, decir que Jesús es “presencia transparente”, “micrófono”, “exégesis” y “parábola viviente” del Dios Padre que ofrece a los seres humanos salvación. Es lo que el Evangelio de Juan nos transmite con insistencia:

“Llevo tanto tiempo con vosotros, ¿y aún no me conoces, Felipe? El que me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14, 9).

“Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre. Desde ahora lo conocéis, pues ya lo habéis visto” (Jn 14, 7).

“Ellos le preguntaron: ¿dónde está tu Padre? Jesús les contestó: ni me conocéis a mí ni conocéis a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre” (Jn 8, 19).

31 “El inconveniente de partir de la divinidad de Jesús reside en que Dios es para nosotros un concepto omniabarcante. Por eso, una vez establecido que Jesús ‘es Dios’, hay que devanarse mucho los sesos para ver cómo se encuentra algún espacio para que también sea hombre. Y debemos reconocer que es muy difícil encontrar tal espacio en plenitud. A lo más se le pondrá a ese Dios algún envoltorio o algunas ‘pegatinas’, tomadas de nuestro ser humano” (cf. J. I. González Faus, *Cristología elemental*, Ed. Cristianismo i Justicia, Barcelona, 1988, p. 8).

“Os aseguro que todo el que reciba a quien yo envíe, me recibe a mí mismo y, al recibirme a mí, recibe al que me envió” (Jn 13, 20).

Frente al predominio de la vía ontológica –que para afirmar la divinidad de Jesús recurre, ya desde el siglo IV, a fórmulas con categorías tomadas del pensamiento helénico (persona, naturaleza, subsistencia...)- la nueva “etapa cristológica” privilegia una vía más existencial, más funcional con significación salvífica, que pone el acento en que el verdadero hombre Jesús, con toda su vida y mensaje, es para la fe cristiana el lugar en el que el mismo Dios se nos ha revelado o nos ha salido al encuentro para ofrecer a los seres humanos la salvación.

H. Küng, uno de los primeros y más conocidos representantes de la nueva “etapa cristológica”, dice al respecto: “La encarnación de Dios en Jesús significa que la palabra y la voluntad de Dios han tomado forma humana en todos los discursos de Jesús, en toda su predicación, comportamiento y destino: en todas sus palabras y obras, en sus sufrimientos y en su muerte, en su persona entera, Jesús anunció, manifestó y reveló la palabra y la voluntad de Dios. Como en Jesús coinciden plenamente las palabras y las obras, la doctrina y la vida, el ser y el actuar, él es corporalmente, en forma humana, palabra, voluntad e Hijo de Dios”³².

32 Cf. *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979, p. 932. Y añade a continuación: “Las afirmaciones sobre la función, que ocupan indudablemente el primer plano no deben separarse de los enunciados ontológicos. En esta perspectiva global, no especulativa, sino histórica, es posible entender hoy que ya antes de Pablo y luego en la tradición paulina se concibiera a Jesús como revelación de la fuerza y sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1, 30), como cabeza y señor de la creación (cf. 1 Cor 11, 3; 8, 6; Col 1, 15-18; 2, 10; Ef 4, 15 s), como imagen y reflejo de Dios (cf. 2 Cor 4,4.6; Rom 8, 29; Col 1, 15), como el “sí” de Dios (cf. 2 Cor 1, 20). Desde esta perspectiva puede entenderse también que Juan llame a Jesús no sólo Palabra de Dios (cf. Jn 1, 1-14), sino indirectamente igual a Dios (cf. Jn 5, 18s; 10, 33-38; 19, 7), más aún, Señor y Dios (cf. Jn 20, 28; 1 Jn 5, 20). Y en esta misma perspectiva es posible entender también afirmaciones tan difíciles y profundas como 'en Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad' (cf. Col 2, 9), 'la Palabra de Dios de hizo carne' (Jn 1, 14)”. Para una consideración más detenida de la posición del teólogo suizo, cf. *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 564-572 y *¿Existe Dios?*, pp. 925-936.

En el momento presente todo parece indicar que la opción por una vía más existencial, soteriológica, funcional, adquiere mayor urgencia. Cada vez se ve con más claridad que la afirmación de la divinidad de Jesús —centro de nuestra fe cristiana— no debe hacerse recurriendo a aquellas categorías helénicas a las que ya hemos hecho referencia anteriormente, categorías que, como indica F.J. Vitoria, “se nos han vuelto opacas y engañosas”. “¿Qué significan realmente —se pregunta el teólogo bilbaíno— para los cristianos del siglo XXI las fórmulas de Nicea y

La formulación de la divinidad de Jesús en categorías helénicas es hoy irrelevante

Calcedonia con las que la Iglesia expresó autoritativa y normativamente su fe hace más de mil quinientos años?”. Y responde: “Más bien poca cosa. Desafortunadamente las fórmulas se han

vuelto *irrelevantes y periféricas* para la fe de los cristianos actuales”. Por otra parte, “la opacidad de las fórmulas se intensifica para la perspectiva de los no creyentes de nuestras sociedades secularizadas. Tras el lenguaje filosófico sofisticado de las fórmulas, ¿qué perciben los hijos e hijas de la indiferencia post-moderna?”³³.

La solución no puede consistir en negar o cuestionar la confesión de fe en la divinidad de Jesús, ni tampoco en ignorar sin más las formulaciones en las que esa fe se fue expresando a lo largo de la historia de la tradición cristiana. Habrá más bien que

33 Cf. “¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret? Una respuesta a una cuestión insoslayable”, en *Iglesia Viva*, nº 233 (enero-marzo 2008), pp. 35-36. Preguntas semejantes, es decir, coincidentes en la cuestión que plantean pueden encontrarse en: J. A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 77-96; J. I. González Faus, “Jesús y Dios”, en *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 199, pp. 189-248; J. Moingt, *L’homme qui venait de Dieu*, Ed. du Cerf, Paris, 1994, pp. 141-281; A. Torres Queiruga, “Xesús o Cristo na comprensión e na vivencia actual”, en *Encrucillada*, nº 160 (novembro-diciembre 2008), pp. 11-29.

proceder a un proceso de deshelenización de las formulaciones, que permita reinterpretarlas, en diálogo con los desafíos que plantea a la fe cristiana el momento presente, haciendo de la recuperación teórica y práctica de la humanidad de Jesús el punto de partida y de obligada referencia de toda reinterpretación³⁴.

Quisiera terminar este artículo subrayando la aportación más decisiva y significativa que la recuperación de la humanidad de Jesús puede ofrecernos hoy, al situar su vida y su mensaje en el centro mismo de toda reflexión cristológica.

Durante bastantes siglos los llamados “misterios de la vida de Jesús”, el reinado de Dios que llega como Buena Noticia de salvación, centro de su mensaje, las fascinantes enseñanzas de las parábolas, ocuparon más la atención de los tratadistas de vida espiritual que la de los cristólogos. Las mejores Cristologías de las últimas décadas, muy “pegadas” a los relatos evangélicos y muy atentas a los mejores aportes procedentes de los estudios bíblicos, nos ofrecen un panorama muy distinto. En ellas, la vida de Jesús, su relación con el Padre Dios —a quien él llamaba *Abba*— informada por su fe confiada e incondicional, su entrega al servicio del Reino que anunciaba y hacía presente, su forma propia de entender la ley y el culto, su sorprendente manera de relacionarse con los pobres y los pecadores, su actitud crítica ante el poder, el triunfo y el dinero, su sabiduría no convencional, la radicalidad y la profundidad de su mensaje, la extraña libertad que informó todo su vivir y le permitió estar permanentemente al servicio de los demás, la fuerte conflictividad que generó, su manera de situarse ante la muerte en la cruz... ocupan muchas páginas, es decir, un lugar muy preferente.

Con este giro, que bien puede calificarse de espectacular, la Cristología ha alcanzado uno de sus logros más significativos al recuperar la memoria subversiva y subyugante de Jesús de

34 Para captar la naturaleza y el alcance de la deshelenización a que nos referimos, cf. J. I. González Faus, *Calidad cristiana. Identidad cristiana y crisis del cristianismo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2006, pp. 185-225.

Nazaret y reivindicar con fuerza su seguimiento como elemento central y constitutivo de la vivencia de la fe cristiana³⁵.

En suma, con la recuperación de la humanidad de Jesús, la Cristología nos está indicando con claridad que el que quiera ser cristiano tiene que “volver a Galilea”.

35 J. B. Metz vincula esencialmente la fe cristiana con la memoria de Jesús, la cual, nos dice, “no es un recuerdo que nos resguarde engañosamente de los riesgos del porvenir. No es una especie de reverso burgués de la esperanza. Lleva consigo, justamente, una anticipación bien determinada del porvenir, concebido como porvenir de los que no tienen esperanza, de los fracasados y apurados. Esto es lo que hace de ella una memoria liberadora y subversiva que acosa a nuestro tiempo y lo pone en tensión, puesto que nos hace recordar precisamente este porvenir y no un porvenir indeterminado, y nos obliga, además, a transformarnos constantemente para estar a la altura de ese porvenir. Semejante memoria... moviliza la tradición como tradición subversiva y, por tanto, como potencia crítica y liberadora contra la conciencia unidimensional actual y contra la seguridad de aquellos ‘cuyo tiempo siempre está a mano’ (Jn 7, 6)” (cf. “Presencia de la Iglesia en la sociedad”, en *Concilium*, nº extra (diciembre 1970) p. 249; cf. también J.I. González Faus, *Memoria subversiva. Memoria subyugante. Presentación de Jesús de Nazaret*, Ed. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2001).

CONVERSACIONES DE ÁVILA 2009

*Valores
públicos y personales
para el siglo XXI*

Ponente:

Jesús Conill Sancho

Catedrático de Filosofía Moral y Política
Universidad de Valencia

Fechas y lugar:

Del 27 al 29 de Noviembre 2009

Residencia de Santo Tomás

Ávila

Plazas limitadas

* * *

Información y reserva de plaza:

Antonio Albarrán

Asociación Cultural PM

La Diligencia, 4, portal G - 4º A

28018 Madrid

[albarran@ono.com]

La Cristología en el horizonte del diálogo interreligioso

Julio Lois Fernández

1. El pluralismo, fenómeno que identifica el momento presente

Como bien señala A. Torres Queiruga, la Cristología, “situada en el núcleo mismo de la experiencia cristiana, se ve siempre íntimamente afectada por cada cambio profundo que se produce en la experiencia general humana; más todavía, si ésta incide de manera directa en lo religioso. Y no cabe duda de que la nueva conciencia del pluralismo, nacida del encuentro real de las distintas religiones y de la consiguiente necesidad de diálogo entre ellas, está exigiendo un replanteamiento profundo de algunos aspectos de la comprensión cristiana de la salvación realizada en Jesús el Cristo”¹.

Los seres humanos, en virtud de lo que hemos convenido en llamar “mundialización”, vivimos, como ya observó Mc Luhan, en una especie de “aldea” o “pueblo global” en donde el fenómeno del pluralismo —es decir, la pluralidad de posiciones existentes en los distintos campos del saber y del actuar humanos— puede considerarse hoy un hecho irrefutable y hasta fácil de verificar.

1 Cf. “La salvación de Jesús el Cristo en el diálogo de las religiones”, en *Iglesia Viva*, nº 233 (enero-marzo 2008), p. 9.

Julio Lois Fernández (Madrid), teólogo.

Los sociólogos destacan que hemos pasado de unas sociedades en que se nacía y vivía en ámbitos culturalmente unitarios, a otras en las que ningún grupo en particular puede determinar las pautas del grupo social en su conjunto. Nadie tiene ya el monopolio de la orientación global ideológica del conjunto social². La toma de conciencia de esta situación por parte de la humanidad se ha generalizado y acrecentado muy especialmente en las últimas décadas.

Convendría añadir que el pluralismo existente nos parece a muchos un hecho constatable, pero además, y sobre todo, poseedor, en principio, de una riqueza irrenunciable, siempre preferible a la falsa unanimidad que genera aquel pensamiento o comportamiento que pretende imponer su particularidad con alcance universal. Su riqueza radica sobre todo, a mi entender, en que supone una invitación urgente al diálogo honesto y crítico.

Lo que interesa subrayar aquí es que este fenómeno del pluralismo se ha extendido al ámbito religioso y que para muchos creyentes cristianos y para un buen sector de la teología cristiana la cuestión del pluralismo religioso está adquiriendo hoy una densidad muy especial y, en consecuencia, merece una atención preferente³. Más en concreto, y como nos recordaba Torres Queiruga al comienzo de este artículo, está demandando un replanteamiento profundo de algunos aspectos de la reflexión cristológica.

2 La filosofía actual insiste en que el sujeto que conoce interviene en el proceso del conocimiento y que, en consecuencia, la comprensión de la realidad pasa necesariamente por la interpretación. El pensamiento único no parece ya posible ni deseable.

3 Refiriéndose a esta cuestión indica H. Küng que “en el tiempo del descubrimiento de los grandes continentes, las religiones del mundo eran ante todo un reto externo, cuantitativo, para la cristiandad. Hoy se han convertido, no sólo para algunos ilustrados sino también para las mismas Iglesias cristianas, en un reto interno, cualitativo. Lo que se cuestiona no es únicamente el destino de las grandes religiones, como en la época colonial 'cristiana'. En esta época postcolonial y postimperialista está en juego el destino del cristianismo” (cf. *Teología para la postmodernidad*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 187). Sobre la novedad histórica generada por la toma de conciencia del fenómeno del pluralismo de las religiones, cf. J. M^o Vigil, *Teología del pluralismo religioso*, Ed. El Almendro, Córdoba, 2005, pp. 21-27.

Por las razones indicadas está surgiendo con fuerza lo que se viene llamando teología de las religiones o teología del pluralismo religioso, con su doble demanda de diálogo interreligioso y, desde él, de reconsideración profunda de muchas cuestiones teológicas⁴.

En este breve trabajo trataré de precisar, en primer término, qué entendemos por *teología cristiana de las religiones* con su exigencia de diálogo interreligioso. Tras destacar su importancia decisiva y las distintas posiciones existentes, terminaré haciendo referencia a *algunas* de las graves cuestiones que tal teología está planteando a la reflexión cristológica actual e incluso al mismo cristianismo.

2. ¿Qué entendemos por teología cristiana de las religiones?

La teología cristiana de las religiones es la rama de la teología que con la iluminación que le ofrece la fe cristiana considera la pluralidad de religiones existente como objeto expreso de su reflexión. Se trata de una reflexión con diversas finalidades, todas relacionadas entre sí: precisar el “lugar” que ocupan las distintas confesiones religiosas en relación con el plan salvífico de Dios o, si se quiere, captar su significación o “validez” salví-

4 La bibliografía sobre teología de las religiones aparecida en las últimas décadas es tan amplia que resulta ya prácticamente inabarcable. Me limito a presentar algunas publicaciones significativas y de más fácil acceso: Dupuis, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2000; Id., *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2002; Knitter, P. K., *Introducción a las teologías de las religiones*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2007; Küng, H., *El cristianismo y las religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1987; Melloni, J., *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2003; Id., *Vislumbres de lo real. Religiones y revelación*, Ed. Herder, Barcelona, 2007; Pieris, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001; Tamayo, J. J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Ed. Trotta, Madrid, 2004; Teixeira, F., *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Ed. Abya Yala, Quito (Ecuador), 2004; Torres Queiruga, A., *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2005; AA. VV., *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1997.

fica⁵; establecer el tipo adecuado de relaciones –de carácter excluyente o complementario, de diálogo o de confrontación...– que deben mantener entre sí; encontrar “espacios” de convergencia teórica y también, y sobre todo, de actuación común al servicio de la humanidad, teniendo en cuenta sus rasgos comunes y diferenciales⁶...

Lo cierto es que esta rama de la teología cristiana, por imperativo de la pluralidad de religiones que hoy se nos hacen cercanas, no puede dejar de convertirse en teología del pluralismo religioso. Pero además, y esto es decisivo, al descartar posiciones informadas por fundamentalismos excluyentes suele desembocar en la demanda urgente de diálogo interreligioso.

Es muy significativa a este respecto la posición sostenida por la Comisión Consultiva Teológica de las Conferencias Episcopales de Asia (FABC), especialmente sensibles a la urgencia del diálogo. En encuentro mantenido en 1987 afirmaba que “el diálogo interreligioso es una comunicación y un compartir vida, experiencia, visión y reflexión por parte de fieles de diferentes religiones, que intentan descubrir juntos la acción del Espíritu entre ellos”.

Y añadía: “Cuando se eliminan prejuicios, el diálogo crece hacia la comprensión y el enriquecimiento mutuos, hacia el discernimiento, el testimonio común y hacia el compromiso de promover y defender los valores humanos y espirituales, a la vez que conduce a una profunda vivencia espiritual. Es una jornada

5 J. Dupuis considera que “la teología cristiana de las religiones estudia las diferentes tradiciones en el contexto de la historia de la salvación y en relación con el misterio de Jesucristo y con la Iglesia cristiana...Por ello las cuestiones planteadas son: ¿de qué forma las circunstancias en las que las personas viven su vida religiosa encajan en el plan de Dios para la salvación de la humanidad? ¿Qué significado tiene a los ojos de Dios –en la medida en que podemos pretender adentrarnos en sus secretos– la realidad del pluralismo religioso en el mundo, del que la humanidad –y el cristianismo dentro de ella– ha adquirido hoy nueva conciencia?” (cf. *Hacia una teología cristiana...* op. cit., pp. 22-23).

6 Sobre esta finalidad de potenciar el compromiso activo al servicio de la humanidad, con especial consideración de la humanidad sufriente, volveremos más adelante, en el último de los apartados de este trabajo.

en común de una comunidad de mentes y corazones hacia el Reino al que Dios llama a todos los pueblos”.

Este diálogo que está urgiendo la teología del pluralismo religioso y que, como ya queda apuntado, supone intercambios de reflexiones teológicas y de experiencias vividas, demanda ciertas condiciones de posibilidad como, entre otras, actitud interior de escucha y acogida, claridad en la exposición de las propias convicciones, disponibilidad para enriquecer y ser enriquecido, apertura permanente a la verdad siempre buscada y nunca del todo poseída...

3. Importancia decisiva de la teología cristiana de las religiones con su demanda de diálogo interreligioso

La teología cristiana del pluralismo religioso ha sido muy recientemente reconocida como válida y hasta necesaria. Baste recordar que en el campo católico sólo empieza a tomarse en serio a partir de la celebración del Vaticano II, con su actitud más bien acogedora dirigida hacia las tradiciones cristianas no católicas y también hacia las confesiones religiosas no cristianas⁷. Creo que puede decirse, sin temor a errar, que es difícil exagerar la importancia decisiva que ha adquirido en el momento presente.

Tal vez esa importancia de la teología cristiana de las religiones se percibe si se tiene en cuenta la aguda observación que J. Dupuis, uno de sus más cualificados representantes, nos ofrece al afirmar que “la teología de las religiones no puede ser vista

⁷ No es posible aquí analizar con detalle la posición conciliar, que figura fundamentalmente en la Constitución “Lumen gentium”, n° 15-17, y en la Declaración “Nostra aetate”, toda ella centrada en las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Baste recordar que la posición inclusivista que sostiene el Concilio, con clara superación de la posición exclusivista, supuso una especie de “punto de inflexión”, al iniciar lo que bien puede considerarse una nueva etapa histórica. El hecho de que hoy buena parte de la teología cristiana de las religiones tienda a caminar de forma decidida hacia la superación del mero inclusivismo, como tendremos ocasión de ver más adelante, no debe llevarnos a olvidar el “paso” dado por el Vaticano II.

simplemente como un nuevo *tema o argumento* de reflexión teológica... Más que como un nuevo tema para la reflexión teológica, la teología de las religiones debe ser considerada como un nuevo modo de hacer teología en un contexto interreligioso: un nuevo método para hacer teología en una situación de pluralismo religioso”. Y añade: “Esta teología hermenéutica 'interreligiosa' es una invitación a ampliar el horizonte del discurso teológico; debería llevar...a descubrir con mayor profundidad las dimensiones cósmicas del misterio de Dios, de Jesucristo y del Espíritu divino”⁸.

La teología de las
religiones contribuye
a la reinterpretación
de la fe cristiana

La excepcional importancia de esta rama teológica radica entonces en la posibilidad de contribuir a una reinterpretación significativa de buena parte de la fe cristiana desde el nuevo horizonte hermenéutico que ofrece esta sociedad pluricultural y plurirreligiosa en que actualmente nos encontramos. A mi modo de ver, cuestiones de gran calado teológico relacionadas con la forma de entender, por ejemplo, la revelación, la soteriología —en su triple nivel eclesiológico, cristológico y estrictamente teológico—, la cristología, la tarea evangelizadora o la espiritualidad, pueden ser profundamente enriquecidas desde la asunción de este nuevo horizonte hermenéutico que nos proporciona la asunción consecuente del pluralismo religioso con su urgente demanda de diálogo.

Estamos ante un importante desafío, desde luego no exento de grandes dificultades. Pero la verdadera prudencia parece aconsejar que debe asumirse. ¿No podemos entender como una invitación a tal asunción el n° 55 de la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*? La mencionada Carta, en efecto, habla del “gran desafío del diálogo interreligioso” y de la necesidad de darle respuesta en el nuevo siglo XXI, según la línea trazada por

8 Cf. *Hacia una teología cristiana...*op. cit., p. 38.

el Concilio Vaticano II. Después de recordar que en los años de preparación para el Gran Jubileo del año 2000 “la Iglesia intentó, incluso con encuentros de notable relieve simbólico, delinear una relación de apertura y diálogo con exponentes de otras religiones”, se añade en el mismo n° 55: “El diálogo debe continuar. En la condición de un pluralismo cultural y religioso más acentuado, como se prevé en la sociedad del nuevo milenio, el diálogo es importante para generar un clima de paz y superar el espectro funesto de las guerras de religión que ya cubrieron de sangre muchos períodos en la historia de la humanidad”.

4. Distintas posiciones o perspectivas existentes en el debate actual de la teología cristiana de las religiones

Son muchas las tipologías que ofrecen los estudiosos para indicar las distintas posiciones existentes sobre la forma de entender la relación del cristianismo con las restantes tradiciones religiosas. Al no poder ser analizadas aquí con toda su gama de matices diferenciales, me limitaré a presentar con cierta detención la tipología que estimo sigue siendo la más conocida y que, con las precisiones a que haremos referencia seguidamente, puede también considerarse la más clara y significativa⁹.

9 Me limito a presentar, sin poder desarrollar, algunas de las tipologías referidas, todas ellas de alguna manera relacionadas con la que consideraré con mayor atención seguidamente:

- H. Küng se refiere a cuatro posiciones que considera fundamentales: a) ¡ninguna religión es verdadera: todas las religiones son igualmente falsas!; b) ¡sólo es verdadera una religión: las otras religiones son falsas!; c) ¡toda religión es verdadera: todas las religiones son igualmente verdaderas!; d) ¡sólo una religión es la verdadera: todas las religiones participan de la verdad de la única religión! (cf., *Teología para la postmodernidad...* op. cit., pp. 185-190).
- P. F. Knitter, en una de sus últimas publicaciones, habla de cuatro “modelos”: a) el modelo de sustitución: sólo una religión verdadera; b) el modelo de cumplimiento: el uno completa a los muchos; c) el modelo de reciprocidad: muchas religiones verdaderas llamadas al diálogo; d) el modelo de aceptación: muchas religiones verdaderas: que así sea (Cf. *Introducción a las teologías...* op. cit., pp. 63-441).
- R. Panikkar presenta esta clasificación cuatripartita: a) modelo geográfico: caminos que conducen a la cima de la montaña; b) modelo físico: el arco iris; g) modelo geométrico: la variante

Esa tipología que considero más conocida y significativa presenta un esquema tripartito que se concreta en las *posiciones exclusivista, inclusivista y pluralista*. Naturalmente que aquí presentamos tales posiciones desde la perspectiva propia que ofrece la teología cristiana de las religiones¹⁰.

La posición exclusivista se caracteriza por conceder significación salvífica real únicamente a la propia tradición religiosa, es decir, en nuestro caso a la tradición cristiana. En el catolicismo se fundamentó a lo largo de varios siglos en la conocida declaración del Concilio de Florencia “*extra ecclesiam nulla salus*” (fuera de la Iglesia no hay salvación) y por eso esta posición exclusivista está vinculada al “*eclesiocentrismo*”, al convertir la pertenencia a la Iglesia católica en mediación única de salvación¹¹. Puede afirmarse que esta posición está en la actualidad enteramente superada¹².

topológica; d) modelo antropológico: el lenguaje (cf. *El dialogo intrarreligioso*, Ed. Citadilla, Assisi, 1988, pp. 27-58).

- J.J. Tamayo habla de seis posturas: a) Cristo contra las religiones y contra la cultura: cristología y eclesiología excluyentes; b) Cristo por encima de las culturas y de las religiones: la teoría inclusivista de los “cristianos anónimos”; c) armonía entre Cristo y la cultura; d) normatividad de Cristo para la salvación; e) plurales manifestaciones de Dios y plurales mediadores: teocentrismo pluralista; f) salvación a través de la praxis histórica (cf. *Fundamentalismos y diálogo...* op. cit., pp. 111-130).

10 Para una consideración detenida de esta clasificación tripartita, cf. F. Teixeira, *Teología de las religiones...* op. cit., pp. 36-117. Seguidamente resumo apretadamente algunas de sus consideraciones.

11 En el año 1442 el mencionado Concilio afirma que “La sacrosanta Iglesia romana... firmemente cree, profesa y predica que 'nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos', sino también judíos y herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno 'que está aparejado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 41), a no ser que antes de su muerte se uniera con ella'. Y que nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia católica” (cf. *Denz* 1351). Para conocer la historia del axioma “*extra ecclesiam nulla salus*”, cf. F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1999.

12 Es opinión generalizada que el Concilio Vaticano II postuló esa superación: cf., *Lumen Gentium*, n° 8.13; *Gaudium et Spes*, n° 22; *Nostra Aetate*, n° 2; *Unitatis Redintegratio*, n° 3.

El inclusivismo se distingue de la posición exclusivista e intenta superarla al reconocer en las restantes tradiciones religiosas valores positivos y hasta su condición de caminos válidos para procurar la salvación a sus creyentes, pero atribuye tal positividad a una participación en la verdad y salvación que ofrece el cristianismo, única religión realmente verdadera. Por tanto, lo que de verdad pueda haber en otras confesiones deriva de su participación en los aportes de la religión cristiana: “semillas del Verbo”, “préstamos” recibidos de la única confesión verdadera. Por ser la fuerza salvífica de Cristo la que concede salvación a los miembros de las otras confesiones religiosas, aún sin ser explícitamente reconocida, esta posición se considera vinculada al “cristocentrismo”, al considerar a Cristo como el único y universal mediador de la salvación de Dios. Por consiguiente, se reconoce que la salvación se da fuera de la Iglesia —y se supera así el exclusivismo eclesiocéntrico—, pero no fuera de Cristo, ya que toda salvación deriva de Él.

Conviene indicar que en el seno de la posición inclusivista se aprecian diferencias notables de matiz. Los que se inclinan por la llamada teoría de la “finalización” —posición inclusivista mantenida por teólogos universalmente conocidos como J. Danielou, H. de Lubac o H. U. von Baltasar— reconocen, sí, valores positivos en las religiones no cristianas —a las que consideran religiones no propiamente reveladas sino meramente naturales o frutos del movimiento ascendente del ser humano hacia Dios—, pero estiman que tales valores están destinados a encontrar su “finalización” en el cristianismo¹³.

Por su parte, K. Rahner, que sostiene una posición igualmente inclusivista de la que se deriva su famosa reflexión sobre los “cristianos anónimos”, considera que las distintas tradiciones religiosas son portadoras de salvación para quienes se adhieren a ellas, puesto que en ellas se manifiesta la presencia salvífica de Jesucristo.

13 Según esta concepción las restantes religiones se consideran “preparación para el Evangelio” en el seno de la pedagogía divina.

El pluralismo afirma que todas las tradiciones religiosas, cada una desde su propia identidad y autonomía, ofrecen caminos que permiten a sus respectivos creyentes encontrar la salvación de Dios. En su formulación más nítida y radical el pluralismo afirma que todas las religiones, en su valor salvífico y en su propuesta de verdad, son, finalmente iguales¹⁴. No hay, en consecuencia, una confesión religiosa que ocupe un lugar central ya que el centro únicamente puede situarse en Dios. En virtud de este desplazamiento de Cristo a Dios, esta posición del pluralismo se considera vinculada al “teocentrismo”.

Para recoger con mayor fidelidad la variedad de posiciones existentes en el momento presente parece indispensable introducir en el seno de la tipología tripartita que estamos considerando un nuevo modelo o cuarta posición, que se sitúa entre el inclusivismo y el pluralismo. Se trata de una posición que sin romper con el inclusivismo, en lo que éste ofrece de más positivo, quiere abrirse igualmente a un diálogo fecundo con el pluralismo. Esta posición, representada, con matices diversos muy interesantes, por teólogos tan conocidos como M. Amaladoss, J. Dupuis, C. Geffré, J.I. González Faus¹⁵, J. Martín Velasco, E. Schillebeeckx, A. Torres Queiruga..., merece a mi entender especial atención.

-
- 14 El término pluralismo tiene, como se ve, una doble significación. Cuando hablamos de pluralismo religioso, estamos, como es obvio, haciendo referencia a la pluralidad de las religiones, es decir, estamos afirmando que en este mundo nuestro hay muchas y diversas confesiones religiosas. La otra significación, que es la que ahora estamos considerando, se refiere a una forma concreta de entender las relaciones entre las distintas religiones. Como indica J. M^o Vigil, “si hablamos de la ‘teología del pluralismo religioso’ es sabido qué significa ahí la palabra ‘pluralismo’ (pluralidad de religiones); pero si hablamos de una ‘teología pluralista del pluralismo religioso’, podemos entender que el adjetivo ‘pluralista’ expresa que esa teología no está elaborada desde el modelo exclusivista ni inclusivista, sino desde la ‘posición del pluralismo’” (cf. *Teología del pluralismo religioso...* op. cit., p. 58).
- 15 Me parece interesante la propuesta reciente de González Faus que formula así: “Para amar a los de fuera y ser así con ellos ‘hijos de un mismo Padre que hace nacer su Sol sobre todos nosotros’, sospecho que el cristiano debería ser exclusivista en la cruz, inclusivista en la Resurrección y pluralista en la Iglesia” (cf. *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2006, pp. 337-346).
-

Me limito, para no extenderme más de lo debido, a presentar únicamente los rasgos fundamentales de la posición de Torres Queiruga, con la que me siento especialmente identificado. Como él mismo indica, y sin negar cierta afinidad con el inclusivismo, es preciso abrirse a la posición pluralista. Para ello nos presenta el modelo de relación que denomina “pluralismo o universalismo asimétrico” que voy a intentar resumir con suma brevedad.

Las distintas tradiciones religiosas son caminos reales de salvación

Tal vez en una primera síntesis inicial podríamos presentar la posición del teólogo gallego diciendo que es preciso reconocer que las distintas tradiciones religiosas son caminos reales de salvación (universalismo o pluralismo), sin que ese reconocimiento tenga que traducirse en una valoración enteramente igualitaria de las mismas (asimétrico).

Pero escuchemos al mismo Torres Queiruga:

“Me parece necesario empezar asumiendo la verdad del pluralismo y, desde ella, intentar una clarificación que lo dote del indispensable sentido histórico. De ahí la propuesta de la categoría de *universalismo asimétrico*:

– *Universalismo*, porque toma como base primordial e irrenunciable una doble convicción: a) que todas las religiones son *en sí mismas* caminos reales de salvación..., y b) que lo son porque expresan *por parte de Dios* su presencia universal e irrestricta, sin favoritismos ni discriminaciones, puesto que desde la creación del mundo 'quiere que todas las personas se salven'.

– Pero *asimétrico*, porque 'eso no significa que todas las religiones son igualmente reveladoras' (Haight), pues resulta imposible ignorar el hecho de las diferencias *reales* entre ellas: no –repito– porque Dios discrimine, sino porque la desigualdad de la respuesta humana resulta inevitable. El respeto *subjetivo* no puede negar innegables diferencias y 'gradaciones' *objetivas*. De otro modo, sería capricho irresponsable optar por una religión”.

Y añade: “Con esta perspectiva no debemos ver 'nuestra religión' como posesión propia y en cuanto tal 'perfecta'; ni mucho menos, juzgar a las demás como caminos hacia ella. Todas, incluida la nuestra, se nos aparecen en su esencia más íntima como necesitadas de perfeccionamiento y *descentradas extáticamente* hacia el Misterio común que las suscita y promueve... Por ser fragmentos de un mismo Misterio, no pueden ignorarse entre sí, sino sumar reflejos: dando y recibiendo cada uno crecerá en sí mismo y se sentirá más unido a los otros. Y subiendo a la misma montaña, aunque sea por caminos y a niveles distintos, cada vez se acercan más entre sí, pueden compartir informaciones y enriquecer sus perspectivas. Acoger la verdad ofrecida, lo mismo que ofrecer la propia, forma así parte indeclinable de la búsqueda: sería monstruoso pensar que la riqueza del otro me empobrece a mí, igual que sería intolerable pretender acaparar como privilegio propio lo que pertenece a todos”¹⁶.

Como se ve la posición de Torres Queiruga con respecto al diálogo interreligioso genéricamente considerado camina de forma decidida hacia la superación del inclusivismo, pero evitando caer en un pluralismo igualitario o indiferenciado que fácilmente desliza hacia la posición relativista según la cual todo vale lo mismo. Por una parte, la verdad del pluralismo exige “el respeto cuidadoso y la exclusión de todo espíritu de rivalidad o concurrencia, pues la única actitud coherente es el diálogo abierto, en vistas al mutuo enriquecimiento y purificación”. Pero, por otra, ese diálogo “no tiene por qué impedir la *posibilidad* de que –con suficiente examen crítico conforme a las propias capacidades o circunstancias– alguien con toda *legitimidad* llegue a la convicción de que según su criterio –considerada en conjunto y dentro de los límites históricos– una religión determinada represente la realización más plena de la vivencia religiosa. De otro modo carecería de sentido toda conversión y la adscripción reli-

16 Cf. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Ed. Trotta, Madrid, 2008, pp. 406-408. Cf. también del mismo autor, *Diálogo de las religiones y autocomprensión...* op. cit.

giosa quedaría entregada al simple albur del lugar de nacimiento o de la circunstancia cultural. Esta inevitable diferencia es lo que intenta expresar la categoría de *pluralismo asimétrico*¹⁷.

5. Algunas preguntas que el nuevo horizonte del diálogo interreligioso plantea a la Cristología

Ya en el tercer apartado de este mismo artículo recordábamos que para J. Dupuis la teología del pluralismo religioso, al presentar un nuevo método de hacer teología, consistente en reflexionar desde el nuevo horizonte hermenéutico que proporciona el diálogo interreligioso, plantea lógicamente la necesidad de reconsiderar la práctica totalidad de los contenidos de la fe cristiana. Creo recordar que fue el gran teólogo P. Tillich quien, ya en el ocaso de su vida, llegó a decir, precisamente urgido por ese nuevo horizonte del diálogo interreligioso, que sentía la necesidad de reescribir toda su teología.

Basta tener en cuenta las preguntas que vamos seguidamente a formular para tomar conciencia de que esta exigencia de reconsiderar o reinterpretar todos los contenidos de la fe tiene especial aplicación a la reflexión cristológica. Al considerar las cuestiones que, desde el diálogo interreligioso, se plantean a la Cristología nos adentramos en el punto central de este trabajo y también en el que ofrece mayores dificultades.

No podemos apenas pretender otra cosa que recoger *algunas* de las más decisivas preguntas que plantea la asunción de ese nuevo horizonte hermenéutico a la reflexión cristológica. Sin embargo, el simple hecho de formularlas no deja ya de ofrecer especial interés, porque buena parte de razón tenía Claude Lévi-Strauss cuando afirmaba que “no es sabio quien ofrece las respuestas correctas, sino quien formula las preguntas precisas”.

Desde el diálogo interreligioso, ¿cómo interpretar la afirmación que se encuentra en los Hechos de los Apóstoles de que “la

17 Id., *La salvación de Jesús el Cristo...* art. cit., p. 12.

salvación no está en ningún otro (que en Jesús), pues bajo el cielo no se ha dado a los hombres otro nombre al que tengamos que invocar para salvarnos” (cf. Hch 4, 12)? ¿Es o no es Jesús de Nazaret, el único, definitivo y pleno mediador de la salvación de Dios? ¿Es o no su mediación normativa y constitutiva de esa salvación de Dios? ¿Jesús es o no el único Cristo y el único centro? ¿Cómo entender, en suma, la unicidad y la universalidad de Jesucristo? ¿Cómo entender su plenitud y definitividad? ¿Se puede y debe hablar de una plenitud relativa y abierta? ¿Cómo

¿Es o no es Jesús el único, definitivo y pleno mediador de la salvación de Dios?

entender el carácter supuestamente absoluto del cristianismo? ¿Hablar de que en Cristo la revelación de Dios ha alcanzado su plenitud equivale a hablar de omnicomprensión y de clausura de

dicha revelación? ¿Es posible hablar de apertura real del cristianismo a posibles enriquecimientos y complementariedades procedentes de otras confesiones religiosas? ¿Se puede hablar de realizaciones históricas, cualesquiera que sean, perfectas? ¿Cómo entender la relación entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe? ¿Se agota o no la realidad de Cristo en Jesús? ¿Cómo entender la relación entre Jesucristo —el Logos encarnado— y el Logos sin más? ¿Cómo entender la relación entre Jesucristo y el Espíritu? ¿Se puede conciliar el cristocentrismo con el teocentrismo o hay que entenderlos de forma alternativa y excluyente? ¿Se puede y debe hablar de un teocentrismo jesuánico? ¿Cómo entender la relación entre Jesucristo y el Reino de Dios, centro de su anuncio? ¿Cómo entender la relación entre Jesucristo y la Iglesia? ¿Qué alcance preciso hay que conceder a la afirmación de que Jesús es el fundador de la Iglesia?

Todavía más: si Jesús es la segunda persona de la Santísima Trinidad que se ha encarnado en la humanidad para darnos a conocer la verdad y ofrecernos la salvación, ¿no habrá que concluir que el cristianismo es la religión absoluta, superior a todas

las restantes, única y definitiva a la que todos deben adherirse? ¿Cabe entonces hablar propiamente de diálogo interreligioso? ¿Cómo conciliar la afirmación creyente irrenunciable de la divinidad de Jesús con ese diálogo?

Muchas, demasiadas preguntas, para que puedan ser respondidas con garantía de acierto en el momento presente, y menos en el espacio de un breve artículo. Refiriéndose precisamente a las preguntas que la teología del pluralismo religioso plantea a la cristología, recuerda González Faus que para responderlas es preciso ir “pasito a pasito” ya que en esta cuestión de las religiones “cuando aparece un problema en la historia, de momento nunca hay soluciones sino sólo caminos” y por eso las prisas por dar soluciones “son malas consejeras”¹⁸.

Sin pretender, pues, dar a las preguntas planteadas u otras similares respuestas claras y contundentes, sí es posible presentar, a partir de algunas de esas preguntas, ciertas consideraciones que puedan ayudarnos a recorrer sin prisas esos caminos a los que se refiere González Faus, capaces, finalmente, de conducirnos a respuestas cada vez más certeras.

Es necesario tener en cuenta que la aceptación de la posición pluralista en cualquiera de sus formas, que supone en todo caso ir más allá del inclusivismo, es un desafío difícil para el cristianismo dada su conocida pretensión de unicidad, plenitud y definitividad. ¿Cómo proclamarse pluralista si al mismo tiempo se afirma, con el Nuevo Testamento, que “Dios nuestro salvador quiere que todos los seres humanos se salven y lleguen a conocer la verdad” (1 Tim 2, 4) y que, por otra parte, “Jesucristo es el único mediador de la salvación universal de Dios” (Hch 4, 12)?

18 Cf. Entrevista citada en nota 9, p. 14. Y en relación con la misma cuestión J. M^a Vigil señala “que nos movemos en el terreno de las hipótesis y de las 'propuestas de reconsideración', no en el de las tesis confirmadas o de las afirmaciones contundentes”. Y añade: “Tal vez deberán pasar varias generaciones para que llegue el cristianismo a respuestas nuevas satisfactorias” (cf. *Teología del pluralismo...* op. cit., 153).

Desde luego parece que cualquier respuesta razonable a las cuestiones que el diálogo interreligioso plantea a la Cristología cristiana pasa por clarificar el contenido significativo que se concede a esa pretensión de plenitud y definitividad que el cristianismo tiene. Creo que ese intento de clarificación está en la raíz de las más válidas respuestas que pueden darse a dichas cuestiones.

¿Qué alcance significativo ha de concederse a esa pretensión de plenitud y definitividad? Voy a limitarme a responder a esta pregunta recogiendo, una vez más, algunas de las consideraciones que al respecto nos ofrece Torres Queiruga.

“El problema de la *plenitud y definitividad del cristianismo* se presenta con toda agudeza... porque nos hace ver que, de entrada, se trata de una pretensión enorme. Tan enorme, que sólo resulta tolerable como confesión humilde y solidaria de quien cree haber descubierto algo que Dios quiere revelar y entregar a *todos*. Confesión que, por tanto, no debe silenciarse, pero sí esforzarse por aclarar su significado auténtico, eliminando toda pretensión de dominio y conquista.

Plenitud no puede, por lo de pronto, significar nada parecido a 'omnicomprensión', como si una religión determinada, por alta que sea, pudiese abarcar el Misterio: el tesoro puede ser precioso e insuperable, pero la acogida humana será siempre deficiente y menesterosa, en 'vasos de barro' (2 Cor 4, 7). Vasos de los que por fuerza escaparán esencias y faltarán aspectos que están presentes en otras configuraciones religiosas. Lo que, en consecuencia, significa también apertura real a las posibles riquezas y complementaciones que puedan venir de las mismas.

Menos todavía puede significar 'exclusión'. Al contrario, en cuanto realización culminante dentro de un proceso común, *implica* necesariamente que lo ahí conseguido está también presente en las demás religiones, en la medida lograda por cada una. Dentro de la propia tradición esto resulta evidente, pues la culminación final se apoya por definición en el trayecto anterior. Y tratándose de un verdadero pluralismo, es obvio que la pleni-

tud alcanzada en una tradición nada resta a lo alcanzado en las demás.

A su vez, *definitividad* en modo alguno equivale a 'clausura', que paraliza la historia y cierre el futuro: al contrario... remite a una plenitud dinámica en la que todo el proceso anterior... se abre a las máximas posibilidades de su vivencia. Posibilidades ofrecidas con idéntico derecho a todos los demás, que, a su vez, ayudan a explorarlas y concretarlas con las riquezas sólo accesibles desde sus perspectivas específicas"¹⁹.

Por otra parte, hay que subrayar que el cristocentrismo —vinculado a la posición inclusivista— y el teocentrismo —vinculado a la posición pluralista— no hay que entenderlos necesariamente de forma alternativa y excluyente. Es cierto que la posición pluralista demanda revisar el cristocentrismo inclusivista para avanzar hacia una posición teocentrista. Pero en el sentir de la

19 Cf. *Repensar la revelación...* op. cit., pp. 408-409. Estamos, pues, ante una plenitud y definitividad relativas y abiertas, ya que no hay realizaciones históricas omnicomprendidas y perfectas, no necesitadas de constante reinterpretación en el curso de la historia. Pero esto no implica en modo alguno deslizarse hacia lo que suele llamarse "dictadura del relativismo". El relativismo habla de la incapacidad de acceder a lo real, de alcanzar la verdad y, en consecuencia, de imposibilidad de realizar valoraciones morales válidas y de formular derechos humanos que deben de ser respetados por todos. Entre el fundamentalismo y el relativismo cabe el reconocimiento de que a la verdad puede sí accederse, pero desde la relatividad que implica la perspectiva en que sitúa al sujeto la historia y "su historia"; es decir, que cabe, sí, la posibilidad de alcanzar la verdad pero no de poseerla en su totalidad y que, en consecuencia, debemos siempre sentir la urgencia de enriquecer la verdad alcanzada recurriendo al diálogo crítico y honesto.

Como indica J. M^a Vigil, "el pluralismo afirma la relatividad de las formas religiosas, no el relativismo frente a las religiones. Hay que expresarse con propiedad y reconocer que una cosa es relatividad y otra relativismo. El pluralismo reconoce la relatividad de algunas cosas que habían sido indebidamente tenidas como absolutas, pero no cae por ello en el relativismo... Y para evitar el relativismo no cae en el error de absolutizar lo relativo. O sea: es posible una posición pluralista serena, matizada, asimétrica, no igualitarista, no indiferentista, ni escéptica frente al conocimiento real que vehiculan las religiones, no relativista, sí reconocedora de las muchas cosas relativas antes tenidas como absolutas, y reconocedora de la 'igualdad básica' fundamental de las religiones junto a su desigualdad concreta inevitable y evidente" (cf. *Teología del pluralismo religioso...* op. cit., pp. 77-78). En suma, y como afirma González Faus, "el pensamiento es un pensamiento débil. Y eso no es caer en el denostado relativismo ni en la posmodernidad, sino reconocer la Alteridad radical y la Infinitud de Dios" (*Entrevista citada...* p. 19).

teología cristiana ese teocentrismo aparece indisolublemente vinculado a la mediación de Jesús de Nazaret.

Como indica Torres Queiruga, en su interesante intento de conciliación, se puede y debe hablar, por una parte, de un teocentrismo “*jesuánico*”, que subraya la particularidad histórica de Jesús al admitir la importancia decisiva de su persona, sin por ello hacerla excluyente. “En cuanto *teocentrismo*, no hace de Jesús el centro absoluto; pero en cuanto *jesuánico*, ve a Jesús tan íntimamente unido a Dios, que para la confesión cristiana no cabe separación posible ni realización equivalentemente paralela en ningún otro individuo –pasado, presente o futuro– de la historia humana”.

Pero, por otra parte, puede y debe también hablarse de un “*teocentrismo*” jesuánico, subrayando así su apertura universal. Y es que la fe cristiana “aun confesando que la plenitud se alcanza gracias a Jesús”, reconoce al mismo tiempo, “que es una plenitud que no remite últimamente a él, sino a Aquél cuyo amor y cuyo Reino anuncia”.

Por eso en el diálogo interreligioso lo central, lo que de manera primaria y fundamental ha de presentarse no es el mismo Jesús, el Cristo, sino su visión de Dios como “Abba”. De esta manera “el diálogo de las religiones obliga a revisar con absoluta seriedad el 'cristocentrismo'. Pero, a su vez, esta revisión revierte sobre el 'teocentrismo', el cual de ese modo adquiere una nueva dimensión que constituye lo específico de la comprensión cristiana. Ésta no niega la primacía absoluta de Dios, sino que indica que para el cristiano esa primacía, en su manifestación plena y definitiva, aparece mediada de manera indisoluble por la persona de Jesús de Nazaret. Sigue siendo verdad que 'el Padre es mayor que yo' (Jn 4, 14), pero también que 'quien me ve a mí ve al Padre' (Jn 14, 9)”²⁰.

20 Cf. *La salvación de Jesús el Cristo...* art. cit., pp. 18. 20. Para un desarrollo amplio y matizado en la obra de Torres Queiruga del alcance de esta categoría de “teocentrismo jesuánico” cf. *Diálogo de las religiones...* op. cit., pp. 80-97; *Repensar la revelación...* op. cit., pp. 409-414; *La salvación de Jesús el Cristo...* art. cit., pp. 15-20.

En definitiva el “teocentrismo jesuánico” puede calificarse igualmente de “reinocentrismo” puesto que el Dios Padre de Jesús es ciertamente el Dios del Reino y Jesús, por fidelidad total a tal Dios, se descentró de sí mismo para centrarse en el Dios del Reino o en el Reino de Dios.

Muchos de los mejores especialistas de la teología cristiana del pluralismo religioso destacan hoy esta cuestión del “reinocentrismo” e incluso, y puesto que el Reino de Dios que nos ofreció Jesús es oferta de salvación para la humanidad, hablan igualmente de “soteriocentrismo” (*sotería* = salvación).

A partir de este “reinocentrismo soteriológico” o “soteriocentrismo” el diálogo interreligioso puede ser enriquecido para ponerse al servicio de una finalidad de importancia decisiva: la promoción de lo auténticamente humano, la lucha contra el sufrimiento injusto o la liberación de las víctimas de este mundo nuestro.

6. Hacia un ecumenismo universal: las religiones, fuentes de liberación

Crece hoy la convicción, al menos en buena parte de los más influyentes cultivadores de la posición pluralista, que el diálogo entre las religiones debe caracterizarse por sentirse globalmente responsable de la tarea de dar respuesta a los más grandes problemas de la humanidad. Para ello, se piensa, ha de dejarse conducir por la autoridad del sufrimiento humano, para caminar así hacia un ecumenismo universal de la compasión²¹.

J. Hick habla de la necesidad de “capacitar al cristianismo para que contribuya, colaborando con las otras grandes religiones mundiales, al bienestar común de la humanidad” y promover, en consecuencia, “la paz internacional y resolver los problemas de ecología planetaria y de pobreza de dos tercios de la

21 Cf. J. B. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2007, pp. 160-178. Cf. también, Id., “Compassión política y memoria del sufrimiento. Entrevista a J. B. Metz”, en *Iglesia Viva*, nº 201 (enero-marzo 2000).

humanidad, la malnutrición y la enfermedad, los enormes desastres recurrentes de la guerra y el hambre”²². Por su parte, y ampliando la referencia a la totalidad de la humanidad, H. Küng viene insistiendo en los últimos años en la necesidad de una ética básica común para la política y economía mundiales, que comprometa a todos en la construcción de un mundo más pacífico, más justo y más humano²³.

La esperanza de llegar a converger en un ecumenismo que abrace a las distintas confesiones religiosas en la lucha contra todo sufrimiento injusto, podría fundamentarse en la llamada “regla de oro”, que encontramos en los Evangelios de Mateo y Lucas: “Todo lo que querriais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque eso significan la Ley y los Profetas” (Mt 7, 12) y “Tratad a los demás como queréis que ellos os traten” (Lc 6, 31).

Con formulaciones de muy similar contenido significativo, esta regla ocupa un lugar decisivo en las convicciones de las más conocidas y extendidas confesiones religiosas. Como recuerda el ya citado J. Hick, “están de acuerdo en dar un papel normativo y central a la preocupación desinteresada por los otros que llamamos amor o compasión”. Y concreta: “En el antiguo *Mahabharata* hindú leemos que 'uno nunca debería hacer a otro lo que uno considera perjudicial para uno mismo. Esto es brevemente la regla de la Justicia' (*Anushana parva* 113.7). De nuevo: 'Aquél que... haga el bien a todo tipo de personas, aquél que está siempre dedicado al bien de todos los seres, que no siente aversión por nadie... logrará llegar al Cielo' (*Anushana parva* 145. 24). En el *Sutta Nipata* budista leemos que 'como una madre cuida de su hijo todos los días, así la mente humana debería estar

22 Cf. *La metáfora del Dios encarnado. Cristología para un tiempo pluralista*, Ed. Abya-Yala, Quito, 2004, p. 183.

23 Entre sus trabajos informados por esa preocupación, cf. *Proyecto de una ética mundial*, Ed. Trotta, Madrid, 1991; *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*, Ed. Trotta, Madrid, 1994; *Una ética mundial para la economía y la política*, Ed. Trotta, Madrid, 1999.

totalmente dedicada a los seres vivos' (149). En las escrituras jainistas se nos dice que uno debería intentar 'tratar a todas las criaturas del mundo como él mismo es tratado' (*Kitanga Sutra*, I. ii. 33). Confucio al hablar de la humanidad, dijo: 'No hagas a otro lo que no te gustaría que te hicieran a ti mismo' (*Analects*, XXI, 2). En una escritura Taoísta leemos que el ser humano bueno 'considerará las ganancias (de los otros) como si fueran las suyas propias y sus pérdidas de la misma manera' (*Thai Sang*, 3). Las escrituras zoroastrianas declaran: 'la naturaleza sólo es buena cuando

no hace a otros lo que no es bueno para ella misma' (*Dadistan-i-dinik*, 94, 5)... En el Talmud judío leemos: 'Lo que a ti no te gusta no lo hagas a

los demás. Esto es toda la Torah' (*Talmud babilónico*, Shabbath 31^a). Y en el Hadith del Islam leemos las palabras del profeta Mahoma: 'Ningún hombre es verdadero creyente a menos que desee para su hermano lo que desea para él mismo' (*Ibn Madja*, Intro. 9)". Y concluye con razón Hick: "Claramente, si todos actuáramos sobre este principio básico, enseñado por las confesiones principales, no habría injusticia ni sufrimiento que no se pudiera evitar y la familia humana viviría en paz con todo el mundo"²⁴.

Se quiere caminar así hacia una "teología liberadora de las religiones" (Casáldaliga), que vincula el diálogo interreligioso con la solidaridad liberadora hacia las víctimas. Se trata de una teología que busca situar en el centro de sus preocupaciones la salvación liberadora de la humanidad. Una teología, pues, "soteriocéntrica", que, superando la vía meramente doctrinal, se vincula a la praxis histórica liberadora, que implica solidaridad real

El diálogo interreligioso
se vincula con la
solidaridad liberadora
hacia las víctimas

24 Cf. *La metáfora...* op. cit., 187-188.

con la causa de los pobres. Una teología de las religiones en la que, como señala González Faus, la meta a conseguir “no es sólo que sus 'budas' y sus escribas dialoguen y salgan por ello en los noticieros, sino *que convivan todas las religiones, unidas en el ser humano* como meta y cada una desde lo que cree ser su identidad”. Es por ello que “más que diálogo de las religiones interesa la aportación de las religiones a la convivencia, a los derechos humanos y, sobre todo, a la reivindicación de las víctimas de esta historia cruel”²⁵.

Esta nueva teología liberadora es fruto, como indica el obispo Pedro Casaldáliga, “de un fecundo casamiento que empieza a celebrarse entre la teología del pluralismo religioso y la teología de la liberación... Es la adecuada y urgente teología del Tercer Mundo, la teología del mundo globalizado para mal y para bien, la teología del Dios vivo y vivificador y de nuestra única Humanidad perdida y salvada”²⁶.

25 Cf. *Entrevista* citada, pp. 18-19.

26 Ese fecundo casamiento ha dado lugar a los libros de la colección “Tiempo Axial”, patrocinada por la Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo. Cf., por ejemplo, AA.VV., *Por los muchos caminos de Dios: T. I. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación; T. II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso; T. III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación; T. IV. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*. Todos ellos están editados por Abya Yala, Quito (años 2003 al 2006).

Espiritualidad al margen de Jesús Interpelación para los cristianos

Xabier Etxeberria

1. En los años ochenta y noventa del siglo pasado diversos investigadores sociales formularon un pronóstico que parecía muy fundado: que Europa “occidental” caminaba a pasos agigantados hacia el agnosticismo y el ateísmo; que avanzaba con firmeza hacia una situación en la que la vivencia de lo cristiano en concreto, y de lo religioso en general, pasaría a ser sociológicamente residual, marginal. La realidad ha mostrado que se impone la cautela a la hora de diseñar horizontes de futuro en este terreno. Porque lo que está sucediendo es algo mucho más matizado que lo previsto.

En efecto, la manifiesta irrelevancia vital de lo religioso para amplias capas de la población –creo que claramente mayoritarias y sólidamente asentadas–, coexiste: con vivencias del cristianismo, en formas plurales, en un porcentaje no despreciable; con otras expresiones creyentes como la islámica, encarnadas sobre todo en inmigrantes pertenecientes a esa tradi-

ción; y con caminos subjetivos varios, difíciles de precisar, que, globalmente, se remiten a experiencias y procesos de interioridad y espiritualidad (por supuesto, también con otras manifestaciones de lo religioso porcentualmente menores, como la judía). Podría decirse, quizá, que se avanza hacia la situación consolidada de “minoría plural” que, con todo, no supone insignificancia social.

De todos modos, no pretendo en estas breves líneas embarcarme en el terreno del análisis sociológico. Otros, capacitados para ello, están haciendo ya esta labor y a ellos me remito. Pretendo centrarme en un aspecto de la situación actual, para plantear luego cómo puede interpelar la vivencia de la fe cristiana en el aquí y ahora de nuestro contexto europeo.

Comienzo por acercarme al aspecto al que quiero remitirme. Podría defenderse que, por lo que se refiere a la mayoría de la que he hablado, no se está dando tanto un agnosticismo

Xabier Etxeberria, Universidad de Deusto.

madurado tras la confrontación personalizada con la posibilidad de la fe religiosa, cuanto una asunción, por impregnación, de propuestas sociales reinantes, que tienen como consecuencia la vivencia práctica del agnosticismo. Entre ellas, podrían destacarse estas dos: a) no sólo lo que podemos conocer sino aquello a lo que podemos acceder se agota en el campo de lo empírico; b) los horizontes de sentido consistentes son los estrictamente pegados a la finitud y a lo que en ésta se nos ofrece como posibilidad de felicidad –por ejemplo, en forma de acumulación de bienes, o de experiencias o relaciones satisfactorias, pero también, con menos frecuencia, en la forma de compromisos cívicos, etcétera: esta finitud puede gustar más o menos, pero “es lo que hay”.

Pues bien –y aquí viene el aspecto que quiero destacar– entre nosotros se está constatando, en un sector mayor que el previsto, una resistencia a asumir esos supuestos. No sólo en quienes continúan afirmando, con relevancia para su vida, la fe religiosa en la que fueron socializados. También en quienes se han adentrado en procesos espirituales de interioridad despegados, con mayor o menor intensidad, de las tradiciones religiosas de nuestro entorno. Los sociólogos suelen resaltar que en este último sector tiende a darse una especie de “bricolage reli-

gioso” –construcción subjetiva– que tiene mucho de “religiosidad a la carta” –tomo de las tradiciones religiosas lo que me parece oportuno: libre configuración–. Experiencias de esta naturaleza, en la medida en que son decisivamente subjetivas, tienen muy poco de “fe” en sentido propio, aunque puedan tener aspectos relevantes de maduración humana. De todos modos, creo que no debe identificarse todo lo que está sucediendo en este espacio con ese duro subjetivismo: hay también experiencias en las que la innegable e inevitable subjetividad, se muestra “respuesta” o “acogida” a lo que se percibe como desbordando a uno mismo, como manifestando de un cierto modo la Realidad última.

2. A experiencias así sí que podemos llamar espirituales en sentido denso. Sus expresiones pueden ser muy variadas. Para ejemplificar esta variedad por uno de sus extremos, quiero hacer referencia a lo que hace algunos años nos habría parecido una contradicción: a la espiritualidad o mística “atea”. La confiesan expresamente personas que interpretan así su vivencia, habiendo entre ellas intelectuales de prestigio¹.

¿Qué quieren decir normalmente? Generalizo su respuesta sintetizando en cuatro supuestos lo que en la realidad se presenta con diferenciaciones

¹ Quizá el más mediático sea André COMTE-SPONVILLE, con su obra *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Paidós, 2006. Reasume también este tema en diversas entrevistas.

individuales. Primero, que en esa vivencia no aparece lo divino personalizado, ni la correspondiente relación con ello –con Él–; no sólo no aparece, sino que es negado –ateísmo– a partir de lo que se muestra como más probable. Segundo, que, por tanto, no se afirma una realidad trascendente en su sentido estricto. Tercero, que, de todos modos, esto último no supone resituarse en lo que entendemos habitualmente por empirismo en su expresión más crasa: en la experiencia personal que se vive, la totalidad de la Realidad se muestra con tal densidad, con tal plenitud, englobándonos en su seno, que transforma nuestra percepción y relación con las cosas y con los otros (apertura a lo transempírico, aunque sea en la inmanencia). Cuarto: puede incluirse en esa espiritualidad la fidelidad al humanismo y el amor hacia nuestros semejantes (algunos de sus mentores expresan que asumen lo que consideran más positivo del judeocristianismo, por ejemplo, lo que tiene que ver con la moral evangélica del sermón de la montaña).

Los ateos a los que hago referencia afirman haber tenido no elaboraciones intelectuales, sino auténticas “experiencias místicas”, de “percepción implicada” en esa Realidad, experiencias integrales de religación con ella (Comte-Sponville habla de *én-tasis*, en vez de *éx-tasis*: fusión con el mundo, reunión con él, unidad con lo que es). Remitiéndolas a las tradiciones, puede detectarse aquí a veces, por lo que se refiere al mundo occidental, una conexión flexible con el estoicis-

mo; también, de modo más generalizado y declarado, ya abiertos al mundo oriental, se dan conexiones sobre todo con el budismo, asumido libremente y con sensibilidad occidental.

No voy a profundizar más en ello. Me voy a contentar con resaltar que esos procesos espirituales, unos autoconsiderándose religiosos, otros ateos, están ahí, vivos. Están en nuestro mundo cultural, de poderosa tradición cristiana, parece que expandiéndose.

3. ¿Qué puede suponer esto, qué puede implicar de interpelación para quienes seguimos afirmando, con convicción en medio de nuestra fragilidad, nuestra fe en Jesús, el Cristo, y en el Dios que nos revela?

Es ya un hecho sociológicamente muy poco discutible que en Europa se está dando una gran crisis del cristianismo institucionalizado. Las estructuras eclesiásticas, en concreto sus dimensiones más jerárquico-magisteriales, son menospreciadas por la mayoría de la población –incluyendo a cristianos–, y expresamente combatidas por un sector no irrelevante (con frecuencia, desgraciadamente, con razones fundadas). De todos modos, si el “problema” sólo estuviera ahí, por grave que fuera, tendría una respuesta relativamente sencilla, al menos en teoría. Habría que plantearse una doble y complicada tarea: por un lado, desmontar la dura identificación social entre esa estructura y la Iglesia-comunidad cristiana compleja (además, cuerpo místico para el creyente); por otro lado, trabajar por la transforma-

ción de esa estructura en la línea de la fidelidad al evangelio actualizada en el aquí y ahora.

Pero la espiritualidad a la que he hecho referencia antes radicaliza decisivamente esa interpelación, sin borrarla. La dirige al corazón de lo que significa ser cristiano: estar abierto a la experiencia relacional del Misterio del Dios-Amor revelado en Jesús el Cristo. En efecto, esa espiritualidad se nos muestra “al margen de Jesús” en sentido fuerte. En el marco de ella, Jesús puede ser una personalidad histórica bastante valorada entre el conjunto de personalidades, en general –cuando es suficientemente conocido– por su sentido de la justicia y su propuesta de amor universal, pero no alguien al que se percibe como “imagen visible del Dios invisible”. Jesús no es “camino, verdad, ni vida”, en el sentido denso de estas palabras. El camino y la vida se encuentran en otras referencias.

En general, y sobre todo pensando en los jóvenes –los que más expresivamente marcan el horizonte hacia el que vamos–, la figura de Jesús se está difuminando significativamente. Es ilustrativa a este respecto la conclusión a la que llegan los investigadores en un estudio de 2004 sobre las convicciones religiosas de los jóvenes de la Universidad de Deusto (recuérdese, Universidad de la Iglesia): “la idea del Dios que se ha manifestado en Jesu-

cristo ha sufrido un fuerte descenso”. Descenso constatado en el breve plazo temporal que separa a los alumnos encuestados de primer curso de los del último: el porcentaje de aquellos para los que la referencia a Jesús es consistente en sus vidas, es significativamente mayor en los últimos cursos que en los primeros. Y aunque, en su conjunto, el 61% se sigue considerando católico –con convicción, a juzgar por otras respuestas, sólo la mitad de ellos aproximadamente–, únicamente el 23% cree en la resurrección (“si Jesús no ha resucitado, vana es nuestra fe”), dándose el dato “curioso” de que en el primer curso creen más en la reencarnación –un tercio del alumnado². Sirva este breve apunte sociológico sólo para subrayar que la marginación de Jesús en la espiritualidad está de algún modo intensificada por esta marginación a nivel más general. Pero aquí me quiero centrar sólo en lo primero, en la espiritualidad.

4. La primera consideración que cabe hacer es que si la espiritualidad marcada por la relación con Jesús (“por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre, en la unidad del Espíritu”) está en retroceso, es porque está en retroceso la fe en el misterio jesuánico del “teandrós”, del Dios-hombre. Jesús, lo he dicho antes, puede ser admirado como personaje histórico, pero la actual increencia y agnosticismo de

2 Véase: ELZO, J.; LAESPADA, M.T. y VICENTE, T.L., *Jóvenes Deusto y religión*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

nuestro entorno afectan de lleno al misterio de la Encarnación, a la filiación divina de Jesús, al misterio pascual en que se condensa su vida.

¿Qué interpelación podemos sentir los cristianos ante un dato como éste? Espontáneamente, yo diría que nos empuja, en primer lugar, a fomentar en nosotros todo lo posible la “espiritualidad con Jesús” con todo lo que supone, en especial la inserción en ella del amor a los hermanos. El dato viene a recordarnos, por contraposición, lo que es fundamental para nosotros, lo que nuclea nuestra fe. En segundo lugar, vivenciada esa espiritualidad, su plenitud y su gozo, nos tocaría a continuación, como desbordamiento de la propia experiencia, testimoniarla, invitar a ella: “os damos testimonio de lo que contemplamos y palpamos, de la unión que tenemos con el Padre y con su Hijo, para que nuestra/vuestra alegría sea completa”, como se dice en la primera carta de Juan.

5. De todos modos, enfatizar esta vivencia marcada de lo cristiano crea hoy cierta incomodidad en contextos abiertos al diálogo interreligioso. Frente a todo un pasado –del que no estamos del todo curados– de dogmatismo duro, soberbio, impositivo, excluyente, en el que se confundió la autoridad de Dios con la autoridad

humana, ¿no deberíamos fomentar lo que nos une, diluyendo incluso, si es preciso, lo que nos separa? Y lo que nos separa, ¿no es precisamente la afirmación del “señorío” de Jesús? ¿No tendríamos, por tanto, que cultivar más bien esos fondos de espiritualidad comunes en todas las religiones –con distinto énfasis según las tradiciones–, aprendiendo unos de otros?

No pretendo entrar aquí en el importante y complejo tema del diálogo interreligioso y de lo que la espiritualidad puede aportar a él³. Pero sí quiero defender, aunque sin desarrollar ni fundamentar, la siguiente tesis: en el diálogo interreligioso, como en todo diálogo, hay que definir-asumir-acordar, como primer momento del mismo, unas bases compartidas –lo que nos une– que son condición de posibilidad de todo diálogo posterior; pero el diálogo propiamente dicho no se establece sobre eso que nos une sino sobre lo que nos diferencia. No se trata, por tanto, de diluir la diferencia, sino de afirmarla, a la vez –aspecto decisivo–, con autenticidad, con humildad y con apertura al otro, en la conciencia de la riqueza del don y de nuestra fragilidad para acogerlo e irradiarlo. A partir de esta tesis, asumo una respuesta afirmativa a esta pregunta de González Faus: “¿y si la divinidad de Jesús, en lugar de ser un lujo

3 Pueden encontrarse aportaciones sugerentes sobre este tema en estas dos obras: TORRES QUEIRUGA, A., *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2005; GONZÁLEZ FAUS, J.I., *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2007 (ver última parte).

(al que es ético renunciar [en aras del diálogo]), fuese una contribución y una responsabilidad?" (*op.cit.* 193).

6. Creo, en consecuencia, que los cristianos, que tenemos que estar muy abiertos a todos estos procesos de diálogo, a compartir caminos de espiritualidad, etcétera, estamos hoy llamados a hacerlo afianzando con afinamiento y apertura lo que somos: creyentes en Jesucristo, el resucitado, encarnación de Dios en sentido denso; el "Señor", el "Hijo", la "Palabra", por retomar los títulos que se le asignan en el Nuevo Testamento⁴.

Si esto es algo que vivimos en *fe*, esto es, como apertura a una experiencia del Misterio, que implica efectivamente a la persona en su integridad, y no como una mera creencia –articulación intelectual de la fe, que tiende a pedir la sola adhesión del entendimiento–, nos adentramos de lleno en la "espiritualidad con y en Jesús". Una espiritualidad que, entre otras dimensiones, tendrá, centralmente, estas dos: será relacional en su sentido más pleno; y se imbricará decisivamente con la relación de amor al prójimo⁵.

Sintetizando, pienso que, por un lado, tenemos que acoger con gozo

que, en un horizonte que parecía iba a secar la experiencia religiosa, vayan apareciendo formas diversas de espiritualidad. Y, por otro lado, creo que la interpelación que recibimos de ellas se concreta en la llamada a la "fidelidad abierta", en la forma de "espiritualidad con y en Jesús".

Desde esta perspectiva, podemos sentirnos llamados a aprender de todos los que, habiéndonos precedido en la historia de la comunidad cristiana, han hecho de esta espiritualidad lo decisivo de sus vidas. Pienso, por ejemplo, en Pablo de Tarso, en la tradición de la oración de Jesús u oración del corazón, cultivada especialmente por el cristianismo oriental, en Francisco de Asís, en Teresa de Ávila, en Simone Weil, en Teilhard de Chardin, en Ignacio Ellacuría... Hay una rica pluralidad entre ellos que nos recuerda que toda concreción de esta espiritualidad debe estar sujeta a discernimiento y a la correspondiente encarnación creativa en cada tiempo y lugar. Habrá que abordar experiencialmente esa tarea, pero siempre –es lo que he pretendido defender– asignándole la centralidad que le es propia, tanto para la vida del cristiano como para el conjunto de la Iglesia.

4 Respecto a cómo puede entenderse esta "definitividad" y "plenitud" de la revelación de Dios en Cristo, en el espíritu de apertura a otras confesiones religiosas y procesos de espiritualidad, véase lo que propone Torres Queiruga en el libro citado sobre el "teocentrismo jesuánico". También lo que dice González Faus en esa última parte de su libro, ya citada.

5 Hay fundamentaciones y desarrollos sugerentes e iluminadores de esta espiritualidad en diversas obras de Javier Garrido. Véanse, por ejemplo: *El camino de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2006; *La relación con Jesús hoy*, Santander, Sal Terrae, 2001.

El aprendizaje de la violencia en los adolescentes

Ángel Arrabal González

1. La adolescencia inventada de los países ricos

Con demasiada frecuencia los Medios de Comunicación nos sobresaltan con noticias de agresiones muy violentas protagonizadas por adolescentes. Sucede en cualquier punto de España y no se trata de las clásicas peleas en el patio de recreo sino de auténticas palizas y extorsiones, cuando no de violaciones y asesinatos que, muchas veces, se perpetran en grupo e incluso se graban en el móvil. La Ley del Menor viene siendo criticada desde posiciones muy diversas que exigen mayor dureza en las penas contra estos delitos.

Se puede argumentar que se trata de episodios minoritarios que no representan al conjunto de los adolescentes, pero, además de su alarmante frecuencia, hay algunos rasgos como la frialdad, la falta de arrepentimiento y la sensación de impunidad que pueden ser síntomas de un nuevo modelo de violencia que se está gestando entre

los adolescentes y que, por lo tanto, conviene identificar con más precisión si queremos elaborar políticas educativas que lo prevean y lo desactiven cuando aún es posible.

Al buscar las causas, se suele culpar a los padres por no saber fijar límites y normas a sus hijos y por no haber sabido transmitir valores éticos fundamentales; también a las nuevas tecnologías que los adolescentes manejan compulsivamente y que favorecen la creación de mundos virtuales en los que, cuando cometes alguna pifia grave, todo se puede reiniciar como si no hubiera pasado nada y donde la responsabilidad personal no tiene ningún papel; de igual manera, se culpa a la Televisión que constantemente propone modelos de adolescentes hipnotizados por el “éxito”, consumidores compulsivos pero, al mismo tiempo, alérgicos al esfuerzo, engreídos, caprichosos y desamparados ante la frustración.

La conclusión más socorrida es diagnosticar que los adolescentes son un producto social que refleja las ven-

Ángel Arrabal González (Madrid), sociólogo.

tajas y los fallos de nuestra sociedad en el momento actual y que por lo tanto y, aunque no nos guste, todos somos responsables de lo que el espejo adolescente está reflejando. Este tipo de análisis que diluye las responsabilidades, como si todo lo que sucede se debiera a una especie de inercia natural o de “fenómeno social” inevitable, resulta muy cómodo para los responsables de las políticas educativas y culturales que así enmascaran su ineficacia, pero, en el fondo, es también un reconocimiento de la impotencia de la generación adulta actual para transmitir a los adolescentes los valores de civismo, tolerancia, y democracia que tantos esfuerzos y heroísmo ha costado a generaciones anteriores.

Si no estamos dispuestos a justificar tan fácilmente la propia ineptitud o a socializar la impotencia diciendo que “los responsables somos todos”, entonces deberíamos afinar un poco más e identificar los espacios donde los adolescentes interiorizan y se entrenan en estas nuevas modalidades de violencia y donde aún se puede hacer algo para corregir la situación y, seguramente, todos coincidiremos en que los espacios de la Casa y el Instituto son claves en este tema.

La casa es, sin duda, el espacio fundamental de socialización que va a marcar definitivamente a cada individuo con lo que le aporta o le deja de aportar y, sobre todo, con el clima de afectos y responsabilidades que pueda proporcionarle como marco vital en las primeras etapas de la vida. La casa es también fuente de traumas y con-

flictos freudianos y el ámbito donde están aumentando de forma alarmante las agresiones a los padres; sin embargo, según todos los estudios, para la mayoría acaba siendo el único espacio donde se le garantiza la seguridad y el refugio hasta los límites de lo que llamamos juventud, que hoy se alarga más allá de los treinta años.

El problema es que desde hace años, en España, se ha abierto mucho el abanico de modelos de familia y esto se hace aún más complejo con la llegada de familias inmigrantes que aportan tradiciones familiares muy diferentes. Por otra parte, siguen proliferando y creciendo los llamados “poblados marginales” en los que los adolescentes viven situaciones de extrema violencia como algo normal. En estas circunstancias no es nada fácil reorientar lo que las familias son capaces de hacer y, por otra parte, sabemos que la tarea de crear una nueva cultura familiar es siempre un proceso a muy largo plazo.

En cambio, el Instituto –sobre todo el Instituto Público– es un espacio colectivo gestionado por funcionarios y sometido a leyes y normativas estatales y autonómicas que debería permitir una incidencia real en el control de las conductas y actitudes violentas en los adolescentes. Sin embargo, como veremos a continuación, el Instituto no es capaz de introducir lide-razgos y pautas de comportamiento solidarias y acaba siendo uno de los espacios donde los adolescentes aprenden e interiorizan esta nueva violencia.

¿Por qué el Instituto y la adolescencia son una etapa especialmente sensible en el aprendizaje de la violencia?

En principio conviene aclarar que aunque cada cultura tradicional tiene sus etapas de la vida y sus ritos de iniciación o “de paso” perfectamente marcados, sin embargo, nuestra cultura ha perdido estos ritos y las etapas de la vida se confunden en un magma nada claro: jurídicamente sólo se distingue mayoría y minoría de edad, pero culturalmente se concibe la juventud como un modelo de vida descargado de responsabilidades y sin fecha exacta de caducidad, aunque se sitúa aproximadamente entre los 15 y los 30 años. La adolescencia se solapa parcialmente con este vago periodo de la juventud. Se extiende entre los 12 y los 18 años y, como apunta José Antonio Marina, está haciendo desaparecer la infancia y contagiando a la juventud más adulta, que sufre el síndrome de Peter Pan. La adolescencia es un periodo inventado en épocas de bonanza y en los países más ricos por razones educativas y para retrasar la incorporación laboral más allá de los 18 años, por eso se ha creado esta adolescencia como una edad protegida por ley y apartada de hecho en la Educación Secundaria Obligatoria (ESO). Seis horas diarias, cinco días a la semana, durante cuatro, cinco o seis cursos escolares, dependiendo de las repeticiones de curso, es el tiempo que pasan en el Instituto. Debería ser tiempo suficiente para introducir algún control en el tema de la violencia ade-

más de impartir las enseñanzas académicas reglamentadas.

2. Estudio sobre la violencia en un Instituto de barrio

En los últimos años se han publicado bastantes estudios sobre violencia y adolescentes con perspectivas y resultados diversos según su orientación ideológica y su grado de independencia. Nos ha parecido especialmente interesante la investigación realizada en 2009 por el Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación de la Universidad de Granada, con alumnos de España y Portugal, que concluye describiendo el prestigio de los violentos y el desprecio de los débiles en estas edades. Parece que el maltrato entre iguales se considera, desde una visión resignada y pesimista, como algo inevitable y que los escolares, de hecho, acaban apoyando el comportamiento de los agresores y dejan aislada y desprotegida a la víctima.

Aunque los estudios globales nos van indicando las tendencias y la extensión del fenómeno, sin embargo apenas existen estudios realizados desde los propios Centros de Educación Secundaria.

El resumen que presentamos a continuación corresponde a una investigación realizada a lo largo de los dos últimos cursos en el Instituto “Renacimiento” del barrio de Carabanchel, en Madrid, sobre una amplia muestra de alumnos de la ESO. Este Instituto tiene casi un 40% de alumnos inmigrantes en este nivel educativo.

Reproducimos el cuestionario y comentamos los datos más significativos:

1. *¿En el último curso has sufrido algún tipo de violencia en el Instituto?*

Sólo el 15% contesta afirmativamente, tanto chicos como chicas en todos los cursos, pero con mayor incidencia en los más pequeños de 1º y 2º.

2. *¿Has causado tú alguna violencia contra los compañeros?*

Un 20% reconoce que sí.

3. *¿Crees que hay violencia en el Instituto?*

Un 90% cree que hay mucha violencia.

[Parece claro que una minoría significativa (dos de cada diez) abusa e incluso victimiza a otra minoría (normalmente los más débiles) pero esto sucede de forma tan pública y tan impune que crea la sensación de un estado de violencia generalizado. Esto nos lleva a distinguir las “agresiones” –pocas pero muy visibles– y la “violencia” –una sensación permanente de que la agresión puede producirse en cualquier momento y sobre cualquiera–. La violencia viene a ser un esquema soterrado de percepción que se instala con dos modalidades: la de los que presencian los abusos con asco y con impotencia pero en silencio y la de los que animan y corean esos mismos abusos. Como es lógico los más ruidosos se adueñan de la escena].

4. *¿Qué tipo de violencia se produce con más frecuencia entre los alumnos?*

1º. Insultos, amenazas y acosos (en todos los cursos y tanto en chicos como en chicas).

2º. Robos (sobre todo entre los más pequeños de 1º y 2º).

3º. Hacer el vacío, aislar (sobre todo entre las chicas).

4º. Peleas (igual entre chicos y chicas, más frecuente entre los más pequeños).

5. *¿Qué tipo de violencia te repugna más personalmente?*

1º. Las amenazas, sobre todo si se hacen delante de otros “para ver cómo te arrugas”.

2º. Cuando te hacen el vacío “y te sientes una basura”.

3º. En las peleas “cuando ves la sangre”.

4º. Algunas chicas, sobre todo hispanoamericanas, contestan: “las agresiones sexuales”.

[Funciona la táctica mafiosa de amedrentar e incluso aterrorizar sin que sea necesario agredir.

La violencia del miedo es subjetiva pero contagiosa.

El mecanismo de defensa en las víctimas suele producir una máscara precavida y aparentemente resignada, pero cargada de resentimiento y deseos de venganza. En algunos se van creando auténticas patologías. En la mayoría se instala la idea de la violencia y el abuso como algo inevitable].

6. *¿Crees que los violentos sufren su castigo o más bien quedan impunes?*

1°. Tienen castigo sólo si les pillan, pero como casi nunca les pillan suelen quedar impunes y, encima, se cachondean.

2°. Se conocen muy bien el reglamento y saben dónde y cuándo pueden abusar.

7. *En caso de sufrir alguna agresión ¿a quién acudirías?*

1°. Mayoritariamente contestan que a sus amigos.

2°. Los que han sido víctimas de agresiones confiesan con mucha frecuencia “a nadie”.

3°. Sólo un 20% contesta que a los Tutores o Jefes de estudios.

4°. Un 15% acudiría a sus padres.

8. *¿Crees que lo malo sólo es malo si te pillan?*

1°. Un 50% contesta afirmativamente con muy pocos matices.

2°. Un 30%, mayoritariamente chicas, dice que lo malo siempre es malo.

3°. Un 20% no tiene claro qué contestar.

[Ese ruido de fondo permanente que es la violencia se percibe como una consecuencia de la impunidad.

El aire chulesco y matón de los agresores intimida por su exhibición sin tapujos en ciertos momentos y por su habilidad para camuflarse en otros. Es difícil pillarles *in fraganti* pero, aunque se les pille, tampoco parece importarles mu-

cho. Ese temple valentón y burlón con las autoridades tiene muchos admiradores/as.

La protección se consigue perteneciendo a un grupo que te defienda y te procure venganza. Los grupos de protección se van configurando, cada vez más, como grupos étnicos: gitanos, marroquíes, ecuatorianos, dominicanos... con líderes que para mantener su rango deben “hacerse respetar”].

3. Posibilidades y limitaciones en la Educación Secundaria

¿Tiene capacidad el Instituto para dar la vuelta a esta violencia que impregna desde hace algunos años sus aulas y sus pasillos?

¿Por qué desde hace décadas la Educación Secundaria ni mejora ni se hunde?...

La respuesta a estas preguntas corre el peligro de ser tan sesgada como lo lleva siendo la política educativa que no logra un pacto escolar desde la transición y donde cada Partido político que logra el poder lo primero que intenta es derogar las leyes educativas del gobierno anterior. Desgraciadamente en España las leyes educativas no se han hecho para durar generaciones sino legislaturas.

La situación actual es variopinta, porque cada Comunidad Autónoma tiene sus criterios, y es paradójica porque algunas Consejerías, como la de Madrid, tiene que aplicar con disgusto las leyes y normas de un Ministerio con el que discrepa abiertamente.

A la postre, esto tiene mucho que ver con el tema de la violencia en los adolescentes porque no hay un criterio claro y compartido sobre el tema y porque se está llegando a una desmoralización del profesorado que se ve desamparado e incluso desautorizado si se arriesga en alguna intervención contundente contra los matones de turno.

Sin embargo, sorprendentemente, esta situación se mantiene sin apenas conflictos visibles ni debate público gracias a ciertos mecanismos muy eficaces que se han logrado implantar en los últimos cursos:

En primer lugar los padres que pueden permitírselo eligen la Educación Concertada donde hay mucho más control y seguimiento de este tipo de conductas y donde hay realmente un filtro de entrada para limitar el número de alumnos conflictivos.

En segundo lugar se ha ido creando un cuerpo de “capataces” que son una buena parte de los actuales directores, —a los únicos a los que se gratifica económicamente con generosidad y se “fideliza” con ventajas de futuro—. Estos directores-capataces suelen ser muy poco conflictivos con las autoridades académicas y, con el tiempo, se van convirtiendo en hábiles malabaristas para camuflar los conflictos, para edulcorar los datos más negativos y para controlar a un profesorado bastante quemado, en el que abundan profesores interinos y profesores en comisión de servicio que dependen en gran parte de la benevolencia de la direc-

ción para su continuidad en el Centro (y, las cosas no están como para arriesgar el puesto de trabajo o tener el Instituto a 30 kilómetros de tu casa). Los Claustros, el Consejo Escolar y demás órganos de participación y democracia hace mucho tiempo que se vaciaron de contenido y se convirtieron en puras formalidades retóricas, manejadas por la Dirección.

Parece que el objetivo es no salir en las noticias por algún escándalo grave o porque algún padre denuncie que a su hijo se le ha discriminado. Por ejemplo, algunos padres gitanos tienen fácil acceso a este tipo de denuncias en los Medios de Comunicación y esto hace que la Dirección y la Jefatura de estudios retrasen las medidas disciplinarias hasta que el carpetón de amonestaciones esté a reventar. Un Reglamento Disciplinar tan exquisitamente garantista con alumnos violentos consigue que cuando finalmente se aplican las expulsiones “temporales” el curso se está acabando y el mal ya no tiene remedio: los violentos han impuesto su ley, interrumpiendo y alborotando constantemente, pero nadie puede acusar a la Dirección de que se ha cometido una discriminación.

Con una situación educativa tan viciada y bloqueada parecería que no caben muchas expectativas de cambio; sin embargo y, justamente en estos momentos de crisis económica y social tan aguda, puede ser muy sensato apoyar la propuesta que está haciendo el nuevo ministro de Educación

para intentar un pacto educativo que pueda durar varias generaciones.

Ángel Gabilondo reconoce que una vez que se ha logrado universalizar la escolarización ya es hora de corregir errores y buscar una mayor calidad y exigencia en las Enseñanzas Medias y una reforma profunda en la Formación Profesional. Para una legislación de este calibre se necesita un gran consenso social y político.

¿Por qué es posible que la derecha se decida a apoyar un pacto que daría oxígeno a un gobierno agonizante que tuvo como primera medida cargarse la ley del gobierno anterior?

Simplemente porque el ministro está aceptando buena parte de lo que ellos pedían y porque el momento histórico nos dice que muchas cosas han muerto y no sólo en la economía. El actual sistema educativo ya casi no tiene defensores. Quizás la adolescencia como etapa de aparcamiento consentido y consumista esté llegando a su fin y quien gobierne dentro de dos años tenga que ir preparando, para poder competir en los mercados venideros, un nuevo modelo de incorporación laboral con más “estudiantes” y menos “adolescentes”.

Madrid, Septiembre 2009.

Elogio de la obediencia

Salvador Cardús

No es que pueda decirse que la autoridad haya recuperado el lugar que debería tener en todos los campos de la vida social organizada, ni tampoco que, en la actualidad, buena parte de sus manifestaciones no sean otra cosa que formas de poder autoritario ejercidas bajo el sutil manto de la autopropaganda. Pero por lo menos ya hay quien echa en falta la autoridad —en casa, en el aula, en la calle...— y, poco a poco, resulta menos extravagante hablar de ella. Cosa, ciertamente, que no puede afirmarse de lo que es su inevitable acompañante: la obediencia.

En cierto sentido —que debería ser el sentido correcto—, a la autoridad entendida como criterio o referencia de valor reconocido le corresponde una conducta obediente, que no es otra cosa que la de quien escucha con atención. O dicho de otro modo, la obediencia es la conducta de quien reconoce la autoridad y sigue su criterio. Obedecer deriva del latín *oboedire*, y éste de *audire*, es decir, oír. Pero, si ya es posible ver a algún que otro representante político o a un grupo de veci-

nos exigiendo más autoridad, aún resulta inimaginable que nadie salga a la calle para pedir más obediencia. Tal contradicción es fácil de explicar: a los que suelen pedir más autoridad, lo que realmente les suele preocupar es la poca eficacia del poder y, así, parece que se contentarían con más mecanismos de coacción y control social. Pero la coacción no consigue conductas verdaderamente obedientes, sino tan sólo transitoriamente sumisas. En cambio, pocos se preocupan de la autoridad, es decir, del prestigio de quien ejerce el poder y, por lo tanto, de la posibilidad de obedecerle sin necesidad de recurrir a docilidad alguna.

En cualquier caso, la falta de sensibilidad para la autoridad y la obediencia no significa que nadie imponga su voluntad. Al contrario: acaba siendo, como es, un campo abonado para el autoritarismo arbitrario —el poder ejercido sin criterio de autoridad— y para la docilidad mansa —o sea, la obediencia ciega—. Así podemos constatarlo a diario ante la imposición sin discusión de modas y otros autoritarismos me-

Salvador Cardús (Barcelona), escritor.

diáticos, que podría simbolizarse en las conductas dóciles de tantos individuos que asienten incluso a dejarse tatuar la piel, marca de esclavitud.

* * *

Finalmente, no podemos minusvalorar el problema actual que supone reconocer las fuentes de autoridad en una sociedad que, después de haber torpedeado su propia tradición de saber común, ha convertido en ídolo a

todo tipo de formas de saber ignorante. La escuela debería ser el referente fundamental de la autoridad transparente —el saber clásico, el conocimiento científico, la reflexión ética y el aprendizaje democrático— y, en consecuencia, el principal terreno de juego donde ejercitar la obediencia crítica. Pero a falta de autoridad, el poder se dedica a seducir, y el orden social se persigue a través de la sumisión.

La lectura en grupo

Antonio Albarrán

Siempre ha sido imprescindible leer para subsanar lagunas, deshacer errores y crear ese subsuelo de información, datos y conocimientos necesarios para elaborar pensamientos y decisiones personales autónomas. Para muchos, leer es también un placer, casi un placer mágico. ¿Hay razón que excluya de esta necesidad y placer de leer los temas referidos a la teología o a la literatura religiosa en general?

Claro que lo dicho vale sólo desde que existe la imprenta. Y, por contra, tampoco resulta desmesura afirmar que muchos viven como si la imprenta no hubiera sido inventada. Y no se piense sólo en analfabetos absolutos, que los hay también relativos o funcionales.

En nuestro grupo cristiano acudir a la lectura es un recurso frecuente: buscar un artículo de fondo en *FRONTERA*, *Iglesia Viva*, *Congresos de Teología*, monográficos de *Cristianisme i Justícia*, etcétera, o un capítulo de un libro que alguien recomienda, lo hemos hecho muchas veces (el grupo del que formo parte lleva 40 largos

años de marcha), cuando la conversación o el intercambio decaen por escasez de información.

En los últimos años de manera más sistemática, en septiembre, al reiniciar la actividad, nos preguntamos qué problemas o dimensiones de nuestra vida personal o colectiva nos preocupan y qué artículo o libro puede dar soporte a nuestra reflexión. En septiembre de 2007 nos preocupaba el tema de Jesús de Nazaret y enseguida el libro publicado unos meses antes por José Antonio Pagola (*JESUS, Aproximación histórica*, PPC Editorial, 2007) nos pareció buena oferta. Era la primera vez que escogíamos un texto tan voluminoso.

Nos pareció importante combinar la lectura personal y el intercambio en la reunión del grupo. En cada reunión abordábamos un número limitado de páginas. Cada capítulo nos daba materia para una o dos reuniones. Uno de nosotros se encargaba de sintetizar, al comienzo, la parte sometida a lectura y dar pie al intercambio de todos o, al contrario, se iniciaba con el intercam-

Antonio Albarrán Cano (Madrid), Consejo de Redacción de *FRONTERA*.

bio de lo que cada uno de nosotros había percibido como más interesante y se concluía con la síntesis del que se había comprometido a ello. Como nuestras reuniones son quincenales, el libro de Pagola ha sido nuestro soporte, algo así como la *lectio continua* de nuestra reflexión, prácticamente durante dos cursos.

Dos acontecimientos han aportado especial intensidad a esta lectura sosegada de *Jesús*, de Pagola. Aludiré a ellos en este momento, y volveré al final sobre la experiencia de lectura personal y comentario en grupo, para plantear algunas cuestiones.

El primero de ellos tiene que ver con la enfermedad y muerte de Antonio Martín, durante el primer semestre de 2008, quien, con su mujer, Candi, participaba en nuestro encuentro quincenal. A todos nos había impresionado el interés que Antonio ponía en la lectura del “*Jesús* de Pagola”, desde el principio, y la pasión que puso los dos días que aceptó sintetizar el debate en la reunión del grupo. A todos nos conmovió saber –Candi ha sido testigo de excepción–, que el “*Jesús* de Pagola” fue la referencia decisiva en las últimas semanas y días de su vida, ante la posibilidad de encontrarse personalmente con Jesús, tal como le habíamos percibido a través del texto de Pagola. Nos dejó el 20 de julio de 2008. Candi continúa en el grupo y ahora se ha incorporado también su hija Marta.

El segundo acontecimiento fue la participación de José Antonio Pagola

en las *Conversaciones de Ávila 2008* (28-30 noviembre), celebradas bajo el lema de *Volver a Jesús*. Entre el centenar largo de participantes estaba la mayor parte de los miembros de nuestro grupo. Estos días resultaron como una inmersión en ese gran tema de nuestra experiencia creyente, al que nos íbamos aproximando desde hacía meses, de manera continua, con la lectura personal, los subrayados de cada uno, el intercambio de opiniones y los matices de muchos, en el encuentro quincenal.

Dejando entre paréntesis los dos últimos párrafos, retomo esta experiencia de lectura personal de un texto y comentario en grupo, como metodología posible de una parte fundamental de nuestras reuniones de grupo cristiano. Además de lo dicho, claro, nos contamos lo que pasa, lo que nos pasa (deudores somos irremediables de la revisión de vida, con tantas antenas de escucha como años sumamos cada uno y son unos cuantos), y celebramos la Eucaristía. Pero no me detendré en esos aspectos.

Quiero reivindicar la importancia de la lectura personal y el comentario en grupo, sobre textos 'religiosos', por similares razones a las que utilizaría para reivindicar la importancia de leer una novela, un libro de ensayo, y participar en una tertulia literaria en torno a ese texto.

Con permiso de los sabios que escriben y publican un libro o un buen artículo, como los que aparecen en

este número de FRONTERA, digo que leer bien un libro es casi tan importante, tan creador como escribirlo. Cuando leemos y penetramos un texto, creamos nuestro texto. Si, además, compartimos con otros compañeros lo que ese texto nos ha dicho o nos ha hecho sentir, o nos ha sugerido, estamos creando una especie de libro colectivo más rico, más matizado, más complejo, que el libro original de este o aquel sabio autor.

Ésta puede ser la conclusión de casi dos cursos manejando como *lectio continua* el libro de Pagola.

Ésta es también la conclusión de un tiempo en que mi mujer Mercedes y yo, junto a otros vecinos de escalera, participamos en la tertulia literaria de una librería del barrio. Cada mes nos reunimos un día a hacer tertulia sobre un libro, una novela preferentemente, que en la reunión anterior acordamos leer. Importa menos que sea un clásico o casi un desconocido (*Balzac y la joven costurera china*, ha sido uno de

los leídos y comentados este año, y *Rayuela*, de Julio Cortázar, será el próximo). Inicialmente, a cada uno nos gusta más o menos, de 0 a 10. Pero al comentarlo entre 12/15 personas, creamos un libro mejor. Lo comentamos con frecuencia cuando volvemos de la librería a casa.

De lo que el firmante concluye que, mientras haya libros y artículos en revistas y en periódicos, los de a pie tenemos la posibilidad, qué digo de leer, de crear nuestro propio libro o artículo y, si compartimos esa lectura personal con otra docena de personas “de a pie”, de crear un libro colectivo con muchos matices o riqueza de perspectiva. Y nosotros, sin aprovechar tamañas posibilidades. Y los obispos, preocupadillos ellos de si este teólogo pone una coma de más y aquél un adverbio o epíteto de menos, y hasta de si a aquel otro hay que callarle un poco, para que no hable tanto.

A este mundo nuestro le falta un hervor.

El “Jesús” de Pagola, compañía en el último viaje

Candi Morganti

N. R.- Las Conversaciones de Ávila, que se vienen celebrando cada año, desde hace 43, quieren ser justo eso: conversación animada por expertos a quienes llamamos “conversadores mayores”. En las del año 2008, Candi Morganti, una conversadora, hizo esta intervención, rescatada de la grabación para trasladarla a estas páginas. Los participantes revivirán, al leerlas, la emoción de aquel instante.

Reproducimos también la contestación de J.A. Pagola, “conversador mayor” en esta ocasión, por alusiones.

* * *

Mi homenaje a Antonio

No puedo por menos de contaros la experiencia que vivo estos días y los sentimientos profundos que me surgen entre vosotros, a pesar de que no soy de los conversadores capaces de lanzarse al ruedo con facilidad y sin temores.

Antonio, mi marido, estaba tan ilusionado con este libro, *Jesús*, de Pagola, que lo estaba estudiando minuciosamente y con sumo interés y agrado, y constantemente repetía que había que conocer muy bien el ambiente social, político y religioso, el mundo real en que había vivido Jesús porque había que seguirle y, al conocerle mejor, podía enamorarse totalmente del

Jesús humano, histórico. Yo le repetía a menudo que estaba resultando un poco pesado con el tema, pero siempre me respondía que, conocerle mejor en su vida terrena, nos ayudaría a enamorarnos más de Él.

Y quiero manifestar esto aquí en homenaje a Antonio que murió el mes de Julio pasado [2008].

Sus últimos días fueron muy duros. Era muy consciente de que se estaba muriendo a pesar de la esperanza que tenía en que la ciencia le iba a curar, porque la técnica había avanzado tanto que estaba casi seguro que lo iba a lograr. Le habían diagnosticado que su enfermedad no era un cáncer, sino una hepatitis y él estaba seguro que para

esa enfermedad la medicina estaba ya muy avanzada. Vivía con la esperanza de que se curaría. Pero se dio cuenta de que no tenía solución y que le llegaba la hora de morir.

Fue un proceso lento, llevado en silencio pero con consciencia total. Fue muy duro para él. Unas 24 horas antes con lágrimas en los ojos y frases entrecortadas nos decía que ya se iba, que se moría; y a mí y a los hijos nos decía que nos cuidáramos mucho.

En aquellos momentos yo pensé que tenía que ayudarle a hacer el equipaje para ese viaje último que iba a realizar. El equipaje era el *Jesús*, de Pagola. Y yo le recordaba constantemente: has trabajado mucho, has querido mucho, quédate en paz. Además, mira, te vas a encontrar con el Jesús de Pagola que tanto has estudiado, trabajado, del que querías enamorarte cada vez más. No te angusties, quédate en paz, te vas a encontrar con ese Jesús.

Y quería decírtelo aquí y ahora, José Antonio, porque a través de tu libro estuviste muy presente en la agnía y muerte de Antonio, mi marido. Me he sentido estos días muy reconfortada, muy unida a todos vosotros y llena a la vez de sentimientos muy profundos.

Tengo que deciros que después de la muerte de Antonio me he dado cuenta de que, a pesar de no ser él una persona demasiado extrovertida, son muchas y distintas personas las que me han demostrado que Antonio había dejado una huella importante en ellas, a pesar de su silencio y su pasar desapercibido.

Con estas palabras quiero haceros partícipes de la experiencia vivida en estos días.

* * *

En un nivel de intensidad similar, ante el anterior testimonio argumentó así José Antonio Pagola:

Candi: Antonio, tu marido, no se ha encontrado con el *Jesús* de Pagola, se ha encontrado con algo mucho más grande. Es que me han escrito tres o cuatro enfermos terminales y les he contestado (alguno de ellos ya ha muerto, otros aún viven), Y me dicen cosas impresionantes. No leen mi libro, ¡qué va! El libro es sólo un pequeño punto de partida. ¡Se encuentran con Jesús vivo!

Yo creo que Jesús está vivo. No valen los argumentos. Yo no sé si hay resurrección o no, pero experimento que Jesús vive. Suelo decir que a mí no me extrañaría que yo no resucitara, pero mi madre... Mi madre, imposible. Con lo que pasó mi madre en la posguerra, su ternura, su sonrisa permanente. 65 años han pasado para que yo la disfrutara, después de tantos años de ir y venir del seminario, y no disfrutarla. Mi madre tiene que estar viva. Fíjate qué argumento. Yo sé que no vale, pero para mí es un apoyo en mi vida. Ahora esto, lo que me has dicho tú, me hace ver que hay muchas personas que viven, como mi madre. Y fíjate cuántos caminos para encontrarse con Jesús.

Bueno, Candi, después me dejarás que te dé un abrazo. Pues esto es mucho, es mucho...

En memoria de Mariano Arroyo*

Isidro Hoyos

No estuvimos juntos en el seminario; yo, en el de Burgos y él en la Universidad de Comillas.

A comienzos de la década de los años setenta, Mariano Arroyo regresó de Chile, adonde había ido casi recién ordenado de sacerdote, y se instaló en Madrid, colaborando en una parroquia de Vallecas. Fue entonces cuando nos conocimos. El motivo fue que ambos trabajábamos en el mismo sector de iglesia: la Juventud Obrera Cristiana (JOC) y coincidíamos en reuniones de Consiliarios en Madrid.

Pasados unos años, de ocho a diez, Mariano volvió a Chile, pero nuestra amistad se mantenía viva a través de escritos que él periódicamente enviaba a sus amigos, informando sobre sus ocupaciones y preocupaciones; y en sus vacaciones nos veíamos.

En el año 1997 dejó Chile y se fue a Cuba, destinado a una parroquia de La Habana.

En el verano del año 2000 yo estaba recién jubilado de mi trabajo, no eclesiástico sino laboral, y coincidiendo que él estaba de vacaciones, se me ocurrió plantearle si tendría sentido irme con él a Cuba. Lo escuchó, se tomó tiempo y al día siguiente me llamó para decirme que de acuerdo.

1. Mariano era muy culto y muy cultivado. Quiero decir que no se conformaba con lo que había estudiado y sabía, conservaba la curiosidad y la ilusión de un joven que quiere aprender.

Era un lector insaciable, de mentalidad abierta, sin prejuicios. Todo le interesaba, lo analizaba y buscaba dialogarlo y comprenderlo.

* **N.R.- Mariano Arroyo**, sacerdote español nacido en Cabezón de la Sal, fue asesinado en Cuba el pasado 13 de Julio a manos de un hombre de su confianza, vigilante del complejo parroquial en que prestaba su servicio pastoral: el Santuario de Regla. El motivo fue el robo de unos 3.000 euros guardados para unas obras de reparación del templo. Consta por confesión del mismo culpable, que tuvo espíritu y tiempo y forma de darle a entender su perdón por lo que estaba haciendo... Así terminó Mariano Arroyo, persona muy querida de cuantos le conocieron y compartieron retazos de su vida como testimonia Isidro Hoyos, autor de esta semblanza.

Muchas veces discutíamos. Nuestras claves de interpretación, tanto en asuntos de tipo religioso como social o político, frecuentemente eran distintos. Su vida había transcurrido siempre en tareas de evangelización desde una dedicación plena al servicio de la Iglesia. Mis caminos habían sido otros. Yo había estado, durante unos treinta años, inmerso en el mundo laboral y sindical.

Pero nuestras frecuentes discusiones no sólo no fueron motivo de alejamiento sino que nos ayudaban a conocernos mejor y enriquecían nuestros particulares puntos de vista. Por encima de las diferencias nos unían dos hilos, dos hilos de oro: la amistad, vieja y renovada, y la fe.

2. Mariano era un infatigable trabajador. Era muy difícil encontrarte con él simplemente para “pasar un rato”. Su agenda estaba siempre completa en celebraciones litúrgicas, clases, encuentros de grupos o personales...

El eje central de su trabajo, de sus inquietudes, de su vida, ha sido siempre “el misterio de Dios”.

Esto le llevaba, por un lado, a conocer y profundizar en el estudio de la

teología, con la característica antes señalada: sin prejuicios, sin miedo, con total libertad; y al mismo tiempo a la búsqueda constante de cómo transmitirlo, tanto a la gente más sencilla, cultural y económicamente, como a las personas intelectualmente cualificadas.

En este segundo aspecto, Mariano era un “maestro”, un magnífico comunicador. Tenía palabra fácil y precisa e ideas claras. Cuidó mucho de sentirse cercano, amigo en las relaciones personales y ahondar en el conocimiento de las características de los pueblos y países en donde él estaba, tanto en lo referente a lo religioso como en lo cultural y político. Así, Mariano se sintió y fue tenido por chileno en Chile y cubano en Cuba.

3. Mariano ha sido testigo fiel del evangelio. A su lado tenías la sensación de que “aunque camine por cañadas oscuras, nada temo”.

En su vida veías reflejado aquello de Santa Teresa: “Nada te turbe, nada te espante... Quien a Dios tiene nada le falta. Sólo Dios basta”.

Palabras pronunciadas en el funeral de Cabezón de la Sal, el 19 de julio 2009.

Vigilia por las víctimas de la crisis

Parroquia de San Nicolás de la Villa (Córdoba)*

1. INTRODUCCIÓN

Estamos padeciendo una de las crisis mundiales de más hondo calado, en diversas dimensiones, financieras, económicas, alimentarias, ecológicas... que chocan con el plan de Dios sobre la tierra y la humanidad. Una crisis sufrida especialmente por los empobrecidos de la historia, cuyo malestar nos toca a todos los humanos por lo que de pecado estructural tiene, por la necesidad de ejercer la solidaridad y por la incertidumbre que genera.

La contemplación de este momento difícil la haremos en clave de oración, situando a Jesucristo como el Mediador fundamental ante el Padre:

- ♦ Nos adherimos a Jesucristo como centro de nuestro ser y dueño de la historia.
- ♦ Nos encontramos con Él en su encarnación en todas las personas y en todas las dimensiones históricas.
- ♦ Proclamamos su cercanía al ser humano por su condición de siervo: “Cristo, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos y así, actuando como un hombre cualquiera, se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el Nombre-sobre-todo-nombre; de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo, y toda lengua proclame: Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre” (*Filipenses 2, 6-11*).
- ♦ Y lo hacemos presente en sus actitudes profundamente liberadoras: “En aquellos días, Pedro tomó la palabra y dijo: Conocéis lo que sucedió en el país de los judíos, cuando Juan predicaba el bautismo, aunque la cosa empezó en Galilea. Me refiero a Jesús de Nazaret, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo, que pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él” (*Hechos 10, 37-38*).

* Materiales utilizados en la Vigilia celebrada el 30 de Enero de 2009.

2. SALUDO DEL CELEBRANTE

Bienvenidos todas y todos. En este encuentro con Jesucristo nos abrimos a Él para percibir su acompañamiento misericordioso:

- ♦ Para que nos fortalezca a todas la personas y nos dé luz para reaccionar ante este pecado en sus dimensiones personales y estructurales.
- ♦ Para que nos dé la esperanza de que su Reino es posible ya aquí en este mundo, aunque no en plenitud y nos dinamice a mantener las actitudes y acciones necesarias para afrontar esta crisis.
- ♦ Para que nos acerque a los más empobrecidos, porque son los que más padecen el sufrimiento y por eso son sus preferidos.

Nos dirigimos al Señor para que nos ayude a tener una actitud agradecida por su presencia, a través de todas las personas e instituciones que reaccionan poniendo en camino acciones y mecanismos de alivio y de transformación.

En este momento oramos públicamente, siguiendo el consejo de San Pablo: “Querido hermano: Te ruego, lo primero de todo, que hagáis oraciones, plegarias, súplicas, acciones de gracias por todos los hombres, por los reyes y por todos los que ocupan cargos, para que podamos llevar una vida tranquila y apacible, con toda piedad y decoro. Eso es bueno y grato ante los ojos de nuestro Salvador, Dios, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (*1 Timoteo 2, 1-4*).

Y ahora, a dos coros, vamos a dar gracias al Padre porque, a pesar de nuestras debilidades y nuestro pecado, necesita y cuenta con nosotros:

1. En tu silencio acogedor
nos ofreces ser tu palabra
traducida en miles de lenguas,
adaptada a toda situación.
2. Quieres expresarte en nuestros labios,
en el susurro al enfermo terminal,
en el grito que sacude la injusticia,
en la sílaba que alfabetiza a un niño.
1. En tu respeto a nuestra historia,
nos ofreces ser tus manos
para producir el arroz,
lavar la ropa familiar,
salvar la vida con una cirugía,
llegar en la caricia de los dedos
que alivia la fiebre sobre la frente
o enciende el amor en la mejilla.

2. En tu aparente parálisis,
nos envías a recorrer caminos.
somos tus pies y te acercamos
a las vidas más marginadas,
pisadas suaves para no despertar
a los niños que duermen su inocencia,
pisadas fuertes para bajar a la mina.
1. Nos pides ser tus oídos,
para que tu escucha tenga rostro,
atención y sentimiento.
2. Gracias, Señor, porque nos necesitas.
¿Cómo anunciarías tu propuesta
sin alguien que te escuche en el silencio?
¿Cómo mirarías con ternura,
sin un corazón que sienta tu mirada?
¿Cómo combatirías la corrupción
sin un profeta que se arriesgue?

3. IMÁGENES DEL ROSTRO DE LA CRISIS

Monición

Ahora se van a proyectar unas imágenes, donde se exponen retazos de situaciones y sufrimientos que produce la crisis.

Este momento, aunque implique información, en nuestra decisión de orar lo convertimos en un momento contemplativo, donde vemos a Jesucristo identificado con los que sufren:

- ♦ Oración de petición de perdón por el pecado personal y estructural que aparece en las imágenes.
- ♦ Oración de súplica para que tengamos sensibilidad y fuerza para reaccionar de una forma activa y coordinada, siguiendo las actitudes de Jesús.

Antes de la presentación de las imágenes hacemos presente a Jesucristo crucificado, que se identifica con los que sufren.

[Alguien coloca un crucifijo junto a la pantalla, donde permanecerá durante la proyección. Acabada ésta, durante unos segundos se hace silencio con una música suave de fondo)

Adoración

Adoramos a Jesús crucificado, cuyo rostro hemos ido haciendo presente en las personas que sufren. Como nos dijo Jesús: “Os aseguro que cada vez que lo hicis-

teis con uno de éstos, mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis”. En representación de todos lo van a hacer algunas personas.

(Algunas personas previamente asignadas colocan unos claveles y luego besarán el crucifijo).

Canto: *El Pueblo gime en el dolor*
El pueblo gime en el dolor. ¡Ven y sálvanos!
A Dios levanta su clamor. ¡Ven y sálvanos!
Oye, Padre, el grito de tu pueblo;
Oye, Cristo, ¡ven y sálvanos!
El pueblo está en la esclavitud. ¡Ven y sálvanos!
El pueblo clama libertad. ¡Ven y sálvanos!

Oración conclusiva del celebrante *(espontánea)*

4. LA VOZ DE LOS SANTOS PADRES

Monición

Alimentamos nuestra fe con la experiencia histórica de los santos y creyentes que se han posicionado ante el sufrimiento de la historia.

Acudimos a estas fuentes históricas para proclamar que la mediación de nuestra fe ha sido la Comunidad cristiana; y afirmamos nuestra fe en esta Iglesia, signo de Jesucristo.

San Gregorio Nacianzeno:

- *“Lo principal de la caridad es el amor a los pobres y la misericordia y compasión con los semejantes”* (Discurso 14,4).

- *“ El que hizo al hombre lo hizo libre ... y lo hizo rico ... Y quiso lo mismo para el resto del linaje humano. Libertad y riqueza es observar su mandamiento. Esclavitud y pobreza, desobediencia ... La astuta tiranía de la serpiente levantó a los más audaces contra los más débiles, y lo que era igual, se rompió ... Tú mira la igualdad primera, no la distinción postrera. No la ley del poderoso, sino la del Creador”* (Discurso 41, 26).

San Juan Crisóstomo:

- *“Las riquezas son cosas comunes y pertenecen también a tu consiervo, como el sol y el aire y la tierra y todo lo demás”* (In I Cor hom 10, 3).

- *“Dice el rico: mientras no haga cosa mala, no será mala mi riqueza ... Bien dicho, y ¿no es cosa mala que uno solo tenga los bienes del Señor y disfrute él solo de las cosas comunes?”* (Hom 13 in Tim 4).

- *“Forzosamente en el principio y la raíz, tus riquezas proceden de la injusticia. Porque Dios al principio no hizo al uno rico y al otro pobre, sino que dejó a todos la misma tierra. ¿De dónde, pues, siendo la tierra común tienes tú tantas y tantas yugadas de tierra y tu vecino ni un palmo de terreno?”* (Hom 12 ad Tim. 4).

San Ambrosio:

- *“La naturaleza ha producido todas las cosas en común para todos. Pues Dios ordenó que todo se engendrara de manera que el sustento fuese común a todos y la tierra una especie de posesión colectiva de todos. La naturaleza engendró un derecho común y la usurpación creó el derecho privado”* (De officiis ministrorum 1, 28, 142).

- *“Para todos ha sido creado el mundo, que unos pocos ricos os esforzáis en defender para vosotros”* (De Nabuthe Jezraelita 3, I 1).

San Agustín:

- *“¿En virtud de qué posee alguien lo que posee? No en virtud del derecho divino. Porque por derecho divino la tierra y su posesión es del Señor. A los pobres y ricos hizo Dios de una misma tierra y su posesión es del Señor. A los pobres y ricos hizo Dios de una misma tierra y esa misma tierra soporta a unos y otros. Sin embargo, por derecho humano dice el hombre: esta finca es mía, este esclavo es mío. Por derecho humano, que es lo mismo que decir por derecho de los emperadores ... Gracias a él tienes el dominio de las tierras. Suprimido ese derecho, nadie puede decir aquella granja es mía, aquel siervo es mío, aquella casa es mía”.*

- *“Cumple la justicia y tendrás paz, a fin de que se besen la justicia y la paz. Si no amas la justicia, no tendrás paz, pues ambas se aman y se abrazan ... Son amigas. Porque todos quieren la paz, pero pocos aman la justicia”* (In Ps 84).

Pautas para la reflexión, en silencio

- ♦ Me pregunto: ¿Cuál es mi sentido de acumular o de compartir? ¿Tengo conciencia de pecado cuando acumulo? ¿Creo conciencia de compartir en mi familia y en la comunidad cristiana a la que pertenezco?
- ♦ Diálogo con el Señor sobre cómo rompemos sus planes.
- ♦ Le pedimos ayuda para crecer personalmente y poner medios comunitarios para realizar su plan salvador.

Canto: *Al atardecer de la vida*
Al atardecer de la vida me examinarán del amor –bis.
Si ofrecí mi pan al hambriento, si al sediento di de beber.
Si mis manos fueron sus manos, si en mi hogar le quise acoger.
Si ayudé a los necesitados, si en el pobre he visto al Señor,
si los tristes y los enfermos me encontraron en su dolor.
Aunque hablara miles de lenguas, si no tengo amor nada soy.
Aunque realizara milagros, si no tengo amor nada soy.

Oración conclusiva del celebrante (*espontánea*)

5. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Monición:

Seguimos creciendo en los contenidos de nuestra fe a través de la lectura de algunas palabras de los Papas en estos últimos años.

Lo hacemos como confesión de fe en la Iglesia en que creemos y vivimos.

1. “En algunas ... naciones, frente a la extrema pobreza de la mayoría, la abundancia y el lujo desenfrenado de unos pocos contrastan de manera abierta e insolente con la situación de los necesitados; en otras se grava a la actual generación con cargas excesivas para aumentar la productividad de la economía nacional de acuerdo con ritmos acelerados que sobrepasan por entero los límites que la justicia y la equidad imponen; finalmente, en otras naciones un elevado tanto por ciento de la renta nacional se gasta en robustecer más de lo justo el prestigio nacional o se destinan presupuestos enormes a la carrera de armamentos” (*Mater et Magistra 69 - Juan XXIII*).
2. “Salta a los ojos de todos ... que en nuestro tiempo no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal y tiránica potencia económica en manos de unos pocos que, la mayor parte de las veces, no son dueños sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a su voluntad y arbitrio. Un dominio ejercido de la manera más tiránica por aquellos que, teniendo en sus manos el dinero y dominando sobre él, se apoderan también de las finanzas y señorean sobre el crédito y, por esta razón, se diría que administran la sangre de que vive toda la economía y parecen tener en sus manos el alma de la misma, de modo que nadie puede ni respirar contra su voluntad. (*Quadragesimo anno 105 - Pío XI*).

3. “Si el obrero, obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama justicia” (*Rerum Novarum 32 - León XIII*).
4. “Hay que luchar denodadamente, por tanto, para que los padres de familia reciban un sueldo lo suficientemente amplio para atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias. Y si en las actuales circunstancias esto no siempre fuera posible, la justicia social postula que se introduzcan lo más rápidamente posible las reformas necesarias para que se fije a todo ciudadano adulto un salario de este tipo” (*Quadragesimo anno 71 - Pío XI*).
5. “La Iglesia lo ha vuelto a afirmar solemnemente en el último Concilio: ‘La persona humana es y debe ser el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones’” (*Octogésima adveniens 14 - Pablo VI*).
6. “El trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre. Si la solución gradual de la cuestión social... debe buscarse en la dirección de hacer la vida humana, entonces la clave, que es el trabajo humano, adquiere una importancia fundamental y decisiva” (*Laborem exercens, 8 - Juan Pablo II*).
7. “A través de las opciones de producción y de consumo se pone de manifiesto una determinada cultura como concepción global de la vida. De ahí nace el fenómeno del consumismo... Al dirigirse directamente a sus instintos, prescindiendo en uno u otro modo de su realidad personal, consciente y libre, se pueden crear hábitos de consumo y estilo de vida objetivamente ilícitos y con frecuencia incluso perjudiciales para su salud física y espiritual” (*Sollicitudo rei socialis 36*).
8. “Por eso es necesario esforzarse por implantar estilos de vida, a tenor de los cuales los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones sean la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien común, así como la comunión con los demás hombres ... También la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de en otro, es siempre una opción moral y cultural” (*Centésimus annus 36 - Juan Pablo II*).

Meditación personal

(acompañada de música de fondo)

Canto: *Con vosotros está*

*Con vosotros está y no le conocéis
Con vosotros está, su nombre es el Señor.*

Su nombre es el Señor y pasa hambre y clama por la boca del hambriento y muchos que lo ven pasan de largo acaso por llegar temprano al templo.

Su nombre es el Señor y sed soporta y está en quien de justicia va sediento y muchos que lo ven pasan de largo, a veces ocupados en sus rezos.

Su nombre es el Señor y está desnudo; la ausencia del amor hiela sus huesos y muchos que lo ven pasan de largo seguros y al calor de su dinero.

Su nombre es el Señor el que sed tiene; Él pide por la boca del hambriento está preso, está enfermo, está desnudo pero Él nos va a juzgar por todo eso.

Oración del celebrante

6. EL PROYECTO DE JESÚS

Monición:

Escuchemos la Palabra de Dios :

- ♦ Ella nos pone en contacto con la persona de Jesucristo y su Proyecto.
- ♦ Nos ilumina y fortalece en nuestra fe, sustenta nuestra esperanza y activa nuestra caridad.

1. *Nos acercamos a la Palabra, en primer lugar, para sentir la misericordia del Señor:*

“Hermanos: No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino que ha sido probado en todo exactamente como nosotros, menos en el pecado. Por eso, acerquémonos con seguridad al trono de la gracia, para alcanzar misericordia y encontrar gracia que nos auxilie oportunamente”
(Hebreos 4, 15-16).

(Música)

2. *Habiendo sentido su misericordia nos dejamos imbuir por su enseñanza programática y por sus identificaciones personales y sus preferencias:*

“Fue a Nazaret, donde se había criado, entró en la sinagoga, como era su costumbre los sábados, y se puso en pie para hacer la lectura. Le entregaron el libro

del profeta Isaías y, desenrollándolo, encontró el pasaje donde estaba escrito: ‘El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado para anunciar el Evangelio a los pobres, para anunciar a los cautivos la libertad, y a los ciegos, la vista. Para dar libertad a los oprimidos; para anunciar el año de gracia del Señor’. Y, enrollando el libro, lo devolvió al que le ayudaba y se sentó. Toda la sinagoga tenía los ojos fijos en él. Y él se puso a decirles: ‘Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír’ (Lucas 4, 14-21).

(Música)

3. *Seguimos escuchando el programa de Jesús para que ilumine nuestras actitudes en este momento de crisis:*

“Él, levantando los ojos hacia sus discípulos, les dijo: ‘Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Dichosos los que ahora tenéis hambre, porque quedaréis saciados. Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis. Dichosos vosotros, cuando os odien los hombres, y os excluyan, y os insulten, y proscriban vuestro nombre como infame, por causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, porque vuestra recompensa será grande en el cielo. Eso es lo que hacían vuestros padres con los profetas. Pero, ¡ay de vosotros, los ricos!, porque ya tenéis vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados!, porque tendréis hambre. ¡Ay de los que ahora reís!, porque haréis duelo y lloraréis. ¡Ay si todo el mundo habla bien de vosotros! Eso es lo que hacían vuestros padres con los falsos profetas’ (Lucas, 20-26).

(Música)

4. *Jesús nos explica quienes son los que eligen ser pobres:*

“En aquel tiempo, dijo Jesús a sus discípulos: No atesoréis tesoros en la tierra, donde la polilla y la carcoma los roen, donde los ladrones abren boquetes y los roban. Atesorad tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni carcoma que se los coman, ni ladrones que abran boquetes y roben. Porque donde está tu tesoro, allí está tu corazón.

La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, tu cuerpo entero tendrá luz; si tu ojo está enfermo, tu cuerpo entero estará a oscuras. Y si la única luz que tienes está oscura, ¡cuánta será la oscuridad!

Nadie puede estar al servicio de dos amos porque despreciará a uno y querrá al otro; o, al contrario, se dedicará al primero y no hará caso del segundo. No podéis servir a Dios y al dinero” (Mateo 6, 19-24).

(Música)

5. *Admiramos la actitud de Jesús ante los hambrientos:*

“Al desembarcar, vio Jesús el gentío, le dio lástima y curó a los enfermos. Como se hizo tarde, se acercaron los discípulos a decirle: ‘Estamos en despoblado y es muy tarde, despide a la multitud para que vayan a las aldeas y se compren de comer’. Jesús les replicó: ‘No hace falta que vayan, dadles vosotros de comer’. Ellos le replicaron: ‘Si aquí no tenemos más que cinco panes y dos peces’. Les dijo: ‘Traédmelos’. Mandó a la gente que se recostara en la hierba y, tomando los cinco panes y los dos peces, alzó la mirada al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y se los dio a los discípulos; los discípulos se los dieron a la gente. Comieron todos hasta quedar satisfechos y recogieron doce cestos llenos de sobras. Comieron unos cinco mil hombres, sin contar mujeres y niños” (*Mateo 14, 14-21*).

(*Música*)

6. *Descubrimos las identificaciones de Jesús:*

“Entonces los justos le contestarán: ‘Señor, ¿cuándo te vimos con hambre y te alimentamos, o con sed y te dimos de beber?; ¿cuándo te vimos forastero y te hospedamos, o desnudo y te vestimos?; ¿cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?’. Y el rey les dirá: ‘Os aseguro que cada vez que lo hicisteis con uno de éstos, mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis’ (*Mateo 25, 34-40*).

(*Música*)

Meditación personal

5. PROCLAMACIÓN DE LOS GRANDES IDEALES

(*a dos coros*)

1. Ahora que nadie cree en los grandes ideales,
nosotros afirmamos
que hay un ideal eterno,
que es la persona humana,
la mujer y el hombre.
2. Ahora que nadie cree en los grandes proyectos,
nosotros afirmamos
que hay un proyecto inextinguible,
que son los pobres.
1. Ahora que nadie cree en las grandes utopías,
nosotros afirmamos
que hay una utopía que no muere,
que es la solidaridad y la justicia.

2. Y porque así lo afirmamos y creemos,
estamos dispuestos a apostar por esos grandes ideales
y llevarlos a la práctica, aunque nos quedemos solos.

Todos: Porque el fundamento de nuestra fe y esperanza
es Jesucristo, el Salvador.

Oración conclusiva del celebrante

**6. ¿QUÉ PODEMOS HACER
DESDE NUESTRA PEQUEÑEZ Y DEBILIDAD?**

- ♦ Dedicar más tiempo a la información, pasando todos los datos adquiridos por la conciencia crítica y la opción radical por los últimos y las víctimas, que son los preferidos de Jesús.
- ♦ Realizar cada día lectura cristiana de la realidad, para que nos abra la sensibilidad a las personas, a los colectivos sufrientes, a la naturaleza herida, pasando esa realidad por la mirada y el corazón de Jesucristo.
- ♦ Acompañar a las víctimas de la crisis, ayudándoles a defender sus derechos, a informarles, para evitar que sufran un empeoramiento de sus condiciones de vida, como acompañó Jesús siempre a los leprosos, a los parálíticos, a los pecadores.
- ♦ Realizar gestos simbólicos, como los hizo Jesús, que alentó la esperanza de los desfavorecidos. Crear espacios de acogida, apoyo y búsqueda de soluciones (Caritas, comedor de los Trinitarios, acogida de los sin techo...).
- ♦ Tener un modo de vida más sobrio y sencillo: austeridad en el consumo para poder compartir y atender los problemas de comida, el alquiler, la comunidad, la luz, organizando redes familiares y de amigos para afrontar realidades concretas y para atender a los que están desprovistos de esas redes...
- ♦ Ayudar a tomar conciencia de esta realidad de sufrimiento y de sus causas, a través de charlas, hojas informativas, para que la ideología dominante no nos desfigure la realidad y apoyándonos en la Doctrina Social de la Iglesia.
- ♦ Asistir a actos públicos de denuncia en la calle, en concentraciones, manifestaciones, con la actitud profética de Jesús.
- ♦ Organizar jornadas de oración donde nuestro interior asimile esta realidad, recibamos fuerza para mantenerlos en la acción personal y colectiva, y afirmemos la esperanza de que el Reino de Dios de justicia, paz y amor, es posible.

- ♦ Y, de modo especial, como creyentes, frecuentar la Eucaristía, ella es la que nos anticipa un futuro nuevo. De ella sacamos inspiración y fuerza para afrontar la crisis.

7. DESPEDIDA Y BENDICIÓN DEL CELEBRANTE

*(Breves palabras conclusivas de la Vigilia
resaltando el carácter de envío de la Bendición final)*

Canto final: *Sois la semilla*

Sois la semilla que ha de crecer, sois estrella que ha de brillar.
Sois levadura, sois grano de sal, antorcha que debe alumbrar.
Sois la mañana que vuelve a nacer, sois espiga que empieza a granar.
Sois aguijón y caricia a la vez, testigos que voy a enviar.

*Id, amigos, por el mundo anunciando el amor:
mensajeros de la Vida, de la Paz y el Perdón.
Sed, amigos, los testigos de mi resurrección,
id llevando mi presencia: ¡Con vosotros estoy!*

Sois una llama que ha de encender resplandores de fe y caridad.
Sois los pastores que han de guiar al mundo por sendas de paz.
Sois los amigos que quise escoger, sois palabra que intento gritar.
Sois reino nuevo que empieza a engendrar justicia, amor y verdad

Sois fuego y savia que vine a traer, sois la ola que agita la mar.
La levadura pequeña de ayer fermenta la masa del pan.
Una ciudad no se puede esconder ni los montes se han de ocultar.
En vuestras obras que buscan el bien, los hombres al Padre verán.

RESEÑAS

1. LIBROS

PAGOLA, José Antonio:
Creer, ¿para qué?
Conversaciones con alejados.
PPC, Madrid 2008.

He aquí un libro escrito pensando en quienes se han alejado de la fe. Su contenido y estilo ya lo declara el mismo subtítulo.

El punto de partida es doble. En primer lugar las preguntas e incertidumbres que muchos, especialmente jóvenes, manifiestan respecto a la fe; sus dudas y prejuicios, su no saber si creen o no, la insatisfacción que experimentan en tal situación... Y en segundo lugar, la convicción del propio autor de que Dios puede ser una “sorpresa” para estas personas si llegan a descubrir el Dios amigo que se nos revela en Jesús de Nazaret. Conocerían una alegría nueva, reencontrarían el “gusto” de la fe.

El libro, pues, tiene como dos partes. En la primera, unas breves reflexiones que tratan de sintonizar con la generalizada situación de quienes, por una serie de razones o circunstancias vitales, han dejado de lado una religión de creencias y prácticas a la que no desean volver aunque, no obstante, se sienten intranquilos con la decisión tomada. No saben qué hacer, a quién acudir, con quién hablar... Intuyen que su vida cambiaría si pudieran creer en Dios “de otra manera”.

El autor, en diálogo sincero y amigable con estos “buscadores” de Dios, analiza las variadas causas que llevan a situaciones de rechazo como las expuestas; las consecuencias positivas o negativas a que se puede llegar según se plantee el caso, los esfuerzos que se tendrán que hacer y las recompensas gratificantes que se encontrarán... Con estas reflexiones, nada teóricas, el autor indica pasos que pueden darse para volver a creer, para vivir y sentir a Dios de manera diferente.

La segunda parte –una serie de anexos– es una invitación a iniciar ese camino no en solitario, sino con quienes estén dando esos pasos hacia una fe nueva. Contiene, pues, sugerencias prácticas

para constituirse en grupo de buscadores, la importancia que tiene esa búsqueda en común, las dificultades que se pueden encontrar, las dinámicas, los objetivos fundamentales, la manera de realizar una reunión, etcétera.

El libro se cierra con varios apartados, también prácticos: fragmentos de salmos para rezar personalmente y en grupo, citas de textos evangélicos para buscar escenas, parábolas o dichos de Jesús que pueden acompañar el proceso de búsqueda, una bibliografía adecuada y una veintena de libros sobre Jesús, de sencilla lectura, que ayudarán sin duda a acercarse a la persona de Jesús de Nazaret y, por tanto, a Dios.

Josep A. Comes

ELORZA *versus* TAMAYO:
Dos versiones enfrentadas del islam

En el último año han aparecido dos libros sobre el islam que merecen destacarse, por ser obra de conocidos intelectuales españoles. Antonio Elorza, autor de *'Los dos mensajes del Islam'* (Ediciones B), es catedrático de Ciencias Políticas en la Universidad Complutense de Madrid. Juan José Tamayo, autor de *'Islam. Cultura, religión y política'* (Editorial Trotta) es director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones en la Universidad Carlos III de Madrid.

Si creemos interesante reflexionar conjuntamente sobre ambos libros es porque nos ofrecen dos metodologías radicalmente opuestas en el estudio del islam. La primera, que podemos calificar de fundamentalista, es la de Elorza. La segunda, que podemos calificar de hermenéutica, es la de Tamayo.

La visión del islam ofrecida por Elorza pasa por toda mediación hermenéutica, el papel de los creyentes como receptores activos de un mensaje revelado. Negar el papel de la interpretación conduce a atribuir a los textos sagrados un sentido unívoco y literal, aislando el texto del contexto e incluso citando parcialmente versos del Corán como si fuesen dogmas o consignas separadas del conjunto. Así, puede hablarse del islam como algo abstracto y estático, ignorando por completo su cosmología, su dimensión mística o su mensaje ético central.

Elorza se aferra a una presunta “ortodoxia islámica”, que coincide significativamente con la de los fundamentalistas, y la utiliza

para explicar acontecimientos eminentemente políticos. Se renuncia así al análisis histórico o socio-cultural y se reducen realidades complejas en base a un fundamentalismo textual. Las causas del terrorismo no son consideradas políticas sino religiosas. Para entender el terrorismo no debemos interesarnos por la geopolítica internacional, ni indagar en la situación de los países en los cuales se origina. No; las causas hay que buscarlas en el Corán y en los dichos del profeta. Para probar esta tesis, mutila versículos coránicos y oculta otros que no cuadran con su visión violenta del islam (22:39-40, 5:64, 8:61...). Un ejemplo diáfano de manipulación, que da una imagen muy pobre del mundo académico español.

Sorprende ver a un catedrático de ciencias políticas renunciando a la metodología propia de dicha materia. Elorza habla de “la *sharia* inmutable” y califica las recopilaciones de *hadices* como “seguras”. Pero cualquier especialista que aplique una metodología científica sabe que la *sharia* no es monolítica y aún menos inmutable, y que gran número de *hadices* aparecen tardíamente y son difícilmente atribuibles al Profeta. Esto es algo que cualquier intelectual musulmán contemporáneo reconoce sin ambages.

Frente a esta lectura fundamentalista se sitúa la hermenéutica de Juan José Tamayo. '*Islam. Cultura, religión y política*' constituye una minuciosa aproximación al islam, abordando aspectos históricos, políticos y religiosos complejos, sin eludir las cuestiones más polémicas, como el terrorismo o la cuestión de género. La visión hermenéutica tiende a mostrar la problematicidad y el pluralismo. En consecuencia, la propuesta de Tamayo es creativa: la de avanzar hacia una teología islamo-cristiana de la liberación, a partir de la lucha común contra todo fundamentalismo y la puesta en primer plano de los elementos liberadores de ambas religiones: opción por los pobres, valores ecológicos, igualdad de género.

En relación a la problemática de la *Sharia*, Tamayo nos ofrece una aproximación plural, que abarca desde la etimología a la historia, no exenta de crítica. Cita las diferentes escuelas clásicas de jurisprudencia y los intentos de reforma, hasta llegar al problema del fundamentalismo y la necesidad del feminismo islámico, postulada por numerosos autores. Es decir, Tamayo aborda la *Sharia* como un fenómeno histórico en cuya formación influyen diversos factores y no como una ley sagrada fijada *in illo tempore*. Siendo la *Sharia* el resultado de una elaboración histórica, resulta obvio que puede ser objeto de discusión y de reforma. Esto es justo lo que se niegan a aceptar los fundamentalistas, incluido el propio Elorza.

¿Es la lectura de Tamayo una “angelización” del islam, como pretende Elorza (*El País* 10/01/2009)? En absoluto. En todos los temas tratados confronta puntos de vista de autores musulmanes, cita a especialistas no musulmanes y trata de ofrecer un cuadro de conjunto. En el tema del *yihad*, cita a autores antiguos y modernos, da cuenta de la utilización del término por parte de al-Qaeda, ofrece una comparación con la doctrina católica sobre la guerra santa, para llegar a la conclusión de que es abusivo identificar el término *yihad* con la violencia. Es decir, Tamayo no niega que haya lecturas que conecten *yihad* y terrorismo. Lo que niega es que éstas sean ortodoxas o las únicas posibles.

La visión fundamentalista es dogmática y se presenta como la única posible. Elorza actúa de Gran Inquisidor. Habla desde la posesión de la verdad y desde esta atalaya juzga a los demás. Su visión del *yihad* es idéntica a la de los terroristas. El islamismo es reducido a un estereotipo. Se ignoran las aportaciones de los mayores especialistas sobre el tema (como Gema Martín Muñoz) y se seleccionan de forma a-científica citas de autores que refuerzan el estereotipo (estrategia orientalista). El contraste entre puntos de vista divergentes brilla por su ausencia. No se establece ninguna distinción entre el islamismo radical o moderado, ni entre aquellas corrientes que apelan a instaurar un Estado teocrático y aquellas que apuestan por la democratización.

En algún punto el discurso de Elorza roza el antisemitismo: “Tanto en el judaísmo como en el islam, la violencia contra el otro forma parte del núcleo de la creencia religiosa” (p.353). Y de ahí deduce que el terrorismo de estado de Israel tiene su origen en la Torá. Una vez más, negación de la raíz política de los conflictos y búsqueda de explicaciones en una lectura fundamentalista de los textos sagrados.

En definitiva, nos encontramos con dos visiones opuestas sobre el islam. Resulta sorprendente la inversión de las metodologías que, *a priori*, se les supondrían a uno y otro autor. El catedrático de ciencias políticas nos ofrece una lectura religiosa descontextualizada. El teólogo cristiano adopta el método crítico propio de las ciencias sociales y nos ofrece una visión contextualizada del islam, de la *sharia* o la cuestión de género, como fenómenos sujetos a los vaivenes de la historia y de la interpretación humana.

Abdenur Prado
Teólogo musulmán.

2. MÚSICA

LA MÚSICA DEL ADIÓS (3)

He intentado a lo largo de los dos números anteriores de la revista, mostrar el penoso panorama de música “culta” en su conjunto, evaluando distintas situaciones creadas por el afán de ganar dinero rápidamente por sus directores e intérpretes estrellas, acompañados por la avaricia de los editores de discos que han ido alejando a aficionados y oyentes habituales sin encontrar sustitución en las generaciones más jóvenes.

La enseñanza de la música en España, que es un error monumental, coadyuva especialmente en un país con muy reducida cultura musical. En las escuelas de música o en conservatorios, y menos en la enseñanza infantil y primaria que generalmente la ignora, no se tiene en cuenta la situación del alumno cuando llega a ellas y sólo se ocupan de encajarlo en unas normas académicas que debe cumplir.

Se sigue haciendo todo lo contrario de lo que ya exponía Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (cuyo primer título era “El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música”), al hablar de la comunicación transformadora entre la orquesta y el espectador: “¿Pero donde está el poder que traslada al espectador a un estado de ánimo creyente en milagros, mediante el cual ve transformadas mágicamente todas las cosas? ¿Quién vence al poder de la apariencia y la depotencia, reduciéndola a símbolo? *Es la música*”¹. Esta debería ser la función principal: enseñar música, no cumplir un programa.

Nietzsche, que fue un auténtico filósofo-artista (notable concertista de piano), no dudó en escribir: “*Sin la música, la vida sería un error*”. Y no fue un canonista musical. Si al principio se sintió fascinado por Wagner más tarde renegó de esta música pesada, grandilocuente como esas melodías de las brumas, y vivió la luz de Bizet, la claridad francesa, no teniendo empacho en decir: “*Un auténtico filósofo que no tenga oído para la vida, puesto que la vida es música, niega la música de la vida*”. “*Cuanto más se convierte uno en músico, más filósofo es*”. El filósofo francés Roger-Pol Droit escribe: “*El pensamiento es una cuestión de oído, de afi-*

namiento en la escucha. La expresión 'la tercera oreja' que Freud hará célebre, est  ya en la pluma de Nietzsche".

El sistema educativo en nuestros conservatorios, viene cuestionándose desde lejos. Me han dicho que incluso hay publicada una tesis sobre la educación en algún conservatorio español y escuelas musicales, en el siglo XIX. Marisa Machado³, profesora en conservatorio, compositora e intérprete musical, en un antiguo trabajo que ha sido revisado posteriormente varias veces, señalaba que ya en el curso 1986/1987 en el Real Conservatorio de Música de Madrid, se había alcanzado el 60% de fracasos, incluyendo suspensos, no presentados y repetidores. Principal causa: *la falta de motivación*.

Apuntaba unas soluciones elementales, que veinte años después siguen sin considerarse en escuelas de música y conservatorios: establecer graduaciones de alumnos según el patrimonio musical con que se accede al mismo. Enseñar (y aprender) a través de la acción y no de la teoría o de la abstracción: Y finalmente, que el conservatorio ponga mayor énfasis en evaluar su propio fracaso antes que evaluar el fracaso del alumnado. Muchas veces existe una disfunción entre el ritmo exigido y el nivel de maduración mental del alumno o alumna, y éste no es el culpable. Naturalmente, esto implica un trabajo conjunto de profesores y alumnos, y todas las partes implicadas en la comunidad escolar y los docentes –en general– no estaban a favor.

El problema se agrava en España porque las enseñanzas musicales est n regladas como planes de estudios por carreras y, como las comunidades tienen sus propios planes, supone un alud de diferencias entre planes de estudio, disponibilidades económicas, actividades, incluso disponibilidad de partituras e instrumentos, pero por lo que observo y leo aquí y all , aunque me ocupe principalmente de Madrid, no creo que la situación sea muy diferente en el resto de España.

Es cierto que aparecen algunas figuras que hacen su labor calladamente, con recato y con éxito no conocido y menos reconocido oficialmente, como Elisa Roche, en el Real Conservatorio. Siendo ya maestra y pianista de calidad, su formación especializada en educación musical, en el Instituto Orff, de Salzburgo (Austria), le dio la forma que buscaba de enseñar música. El método Orff comienza con la práctica de los instrumentos y sólo más tarde sigue con la teoría y la historia.

Elisa Roche, que falleció hace seis meses a los 66 años tras una lucha contra el cáncer a lo largo de diez años, se encargó de elaborar el plan de reforma de la educación musical de la LOGSE. Pero cuando Esperanza Aguirre, actual presidenta de la comunidad de Madrid, llegó en un gobierno de Aznar a ministra de Educación y Cultura (i), lo primero que hizo fue eliminar el cargo técnico (que no político) de Elisa Roche.

Nada sorprendente en una situación como la anterior: En el ayuntamiento de Madrid el gasto entre 2004/2007 (cuatro cursos) en escuelas de música fue de 7.325.632 de euros. Y el importe destinado al *acondicionamiento* del edificio del Palacio de Cibeles como “sede” del alcalde (que se manifiesta melómano), tiene una *primera partida* para equipamientos ya contratados de 458.800.000 (que se multiplicarán por 2, 3, 4... aunque esto ocurre no sólo en Madrid). Creo que en la comunidad de Valencia –y me surge la duda ahora si fue en la de Murcia– en Marzo de este año se celebró durante tres días un congreso sobre “La educación musical en el siglo XXI”, nada menos. Entre el vino de honor del principio y el acto de clausura final, en un programa caótico, se trató como un asunto principal “El jazz como una enseñanza reglada”. Increíble. No puedo imaginar a un Miles Davis sentado en un aula “aprendiendo a improvisar” en 1, 2, 3 cursos...

En Madrid, hace unos dos años, se inauguró una escuela de música (Escuela Superior Reina Sofía) y un auditorio con entrada libre –admisión– “para todos los que se presenten”. Pero... “para entrar hay un criterio estricto. Alumnos y profesores son de élite”. Cada año se presentan quinientos aspirantes y entra un ocho por ciento. En la noticia que se publicó presumían de que la mayoría de los alumnos eran de Hungría, Armenia, Kazajistán, Rusia, China y alguno de Huelva y Zaragoza. ¿Y la preparación de los alumnos españoles que quieren entrar, quién la hace? ¿Dónde? ¿A cargo de quién? Si quieren saber cuántos miles de millones ha costado esto –nadie lo dijo, nadie lo ha preguntado– y el origen de los fondos, pregúntenlo a doña Paloma O’Shea. Está en un edificio “con realeza”: entre el Palacio Real y el Teatro de la Ópera”, plaza de Oriente, en Madrid.

Entretanto, en Madrid iban a crearse Escuelas de Música en cada distrito. No se ha cumplido. En vista de lo cual *se piensa* (¡qué originales!) “entregar las escuelas a la enseñanza privada”, lo que supone abrirlas a actividades “extraescolares” que encarecerían la

enseñanza. Y como ocurre en tantos pases de lo público a lo privado, ¿quién inspeccionaría sus actividades. Entretanto, de los también esperados diez *centros integrados* –en Madrid– hace dos cursos fue inaugurado uno en el distrito de Carabanchel. ¡Y todavía tienen plazas libres! Han estado, los dos cursos, a punto de no poder dar clases por no tener el mínimo de diez alumnos. Nadie informó sobre este centro, nadie supo de su existencia... La jefa de estudios decía: “*La gente viene sin creerse del todo que esto sea enseñanza pública y gratuita. Nos encantaría tener las clases llenas, a ver si se animan. Sigue habiendo plazas libres. Sólo hay otro centro de ESO y música en El Escorial, también con pocos alumnos. Quizás por falta de información*”. No existe o no existía hasta hace poco tiempo ni un cartel que indicara el destino del edificio. Saquen los lectores las conclusiones que quieran.

Para quienes no lo sepan, un *centro integrado* es –digamos– un instituto en el que los alumnos salen con una doble titulación, la ESO y GRADO MEDIO de conservatorio, y en el que no tienen que renunciar a su tiempo libre ni al de sus padres, para ir luego a clases de uno u otro tipo. Pero claro, y estas palabras no son de un alumno madrileño, sino que utilizo las del alumno de un conservatorio andaluz: “¿Quién se imagina a un responsable de enseñanza que ante tus quejas sólo atina a articular: ‘Yo es que de música... ¡ni idea!’”.

Lorenzo Torrente Ranera

FRONTERA

Números publicados:

- 1997: 1. *Los cristianos y el compromiso socio-político **
2. *Esperanza histórica y esperanza cristiana*
3. *El Cuarto Mundo*
4. *Encuentro con Jesús **
- 1998: 5. *Valores de la sociedad actual*
6. *Vivir en la frontera*
7. *El horizonte de la izquierda*
8. *Ética civil y cristianismo*
- 1999: 9. *Los excluidos*
10. *Nueva cultura y evangelización*
11. *Aproximación al mundo rural*
12. *A las puertas del año 2000*
- 2000: 13. *De la muerte a la resurrección*
14. *Los conflictos*
15. *La escuela: crisis y perspectivas*
16. *Desafíos a la fe*
- 2001: 17. *La globalización*
18. *Los miedos*
19. *Invitación a la mística **
20. *Vivencia de la sexualidad*
- 2002: 21. *Fundamentalismo, Religión y Política **
22. *Iglesia, Sociedad y Estado*
23. *Sombras y luces de la religión*
24. *La transmisión de la fe*
- 2003: 25. *Recuperar la política*
26. *Una imagen de Dios para el siglo XXI*
27. *La alegría*
- 2004: 28. *Recuperar la Iglesia*
29. *¿Irrelevancia social de la fe? **
30. *La religión en la escuela*
31. *Cómo leer los evangelios*
- 2005: 32. *La oración*
33. *Memoria y perdón*
34. *Vivir y creer en tiempo de crisis*
35. *Laicidad, laicismo y fe cristiana*
- 2006: 36. *Repensar la igualdad y la desigualdad social*
37. *Nacionalismo y federalismo*
38. *Catástrofes naturales*
39. *Gérmenes de otro mundo posible*
- 2007: 40. *Moral y fe cristiana*
41. *Religiones e inmigración*
42. *¿Cristianos sin Iglesia?*
43. *El trabajo*
- 2008: 44. *Valores absolutos y relativos en bioética*
45. *La sociedad del riesgo*
46. *Impacto y poder de la información*
47. *Psicoanálisis y experiencia cristiana*
48. *Testigos de la fe en una sociedad laica*
- 2009: 49. *A dónde va Europa*
50. *Apuntes sobre la crisis*

* * *

SUSCRIPCIÓN AÑO 2009: 35 euros NÚMERO ATRASADO 7,50 euros

PEDIDOS: Apartado 12.210 - 46080 VALENCIA [Tel: 96 3622532]

e-mail: frontera@atrio.org

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN O PEDIDO

NUEVO SUSCRIPTOR

Nombre y apellidos:
Dirección:
C.P. y Población:

REVISTA Y PERIODO

- FRONTERA 2009 (Cuota anual: 35 €, con obsequio de los 2 números del 2008)
 IGLESIA VIVA 2009 (Cuota anual 42 €, con obsequio de los 2 números del 2008)
 FRONTERA e IGLESIA VIVA 2009 (Cuota conj. 69,30 €, con obs. de 2+2 nros. del 2008)

MODO DE PAGO

- Pagaré esta nueva suscripción, junto con la propia, para el año 2009, el ya suscriptor:
- Se realizará el pago por uno de estos medios (*por orden de preferencia y facilidad*)
- Domiciliación bancaria** en esta institución: (*rellenar sólo en los cuadrados los 20 dígitos*)
- Cargo en **Tarjeta de Crédito**: (*rellenar sólo en los cuadrados los 16 dígitos y caducidad*)
- Cheque** a "ADG-N. Publicaciones". (*Enviar a "ADG-N - Apartado 12.210 - 46080 Valencia"*)
- Giro Postal o Transferencia** a la cuenta BBV-Postal: 0182-9503-76-0202767988

OBSERVACIONES

*Señalar aquí los números del 2008 que desea como obsequio
También comentarios, pedido de otros números atrasados, datos complementarios...*

ENVÍO DE ESTE BOLETÍN

Recortar o fotocopiar este boletín y enviar por correo o Fax:

ADG-N. Publicaciones - Apartado 12.210 - 46080 VALENCIA. Fax: 96 361 65 40

E-mail: frontera@atrio.org - Página web: www.atrio.org/frontera.htm