

Iglesia y mundo moderno

Jaume Botey Vallès

artículo publicado en la revista
ALTERNATIVAS, nº46 (II/2013), pgs. 105-130

Introducción. El papa Francisco, la modernidad y el futuro de la iglesia

1. Cambios en la sociedad respecto de la fe. Sociedad laica.

2.- El problema es Dios

- a. Incapacidad del mundo para entender a Dios
- b. Nuevas religiones sin Dios

3. El problema son las víctimas

- a. El silencio culpable ante las víctimas
- b. La teología “después de Auschwitz”

4. El Dios de la biblia

- a. La lectura semítica de la historia
- b. Hacia el reencuentro del Dios de Abraham
- c. Dios en los últimos

5. El Dios de la razón y el poder

- a. El Dios de la razón
- b. La contrahistoria
- b. El Dios del capitalismo y de la guerra

6. La comunidad de creyentes

- a. Iglesia de la pequeña grey
- b. Iglesia del diálogo
- c. Iglesia y la mística
- d. Iglesia de la compasión.

Introducción.

El papa Francisco, la modernidad y el futuro de la iglesia

Las continuas sorpresas del papa Francisco desde su llegada al Pontificado suponen, además de una corriente de aire fresco un importante cambio teológico, que lleva a cabo sobre todo con signos y desde la pastoral. ¡Bendito cambio! Pero ha habido algunas declaraciones, p. ej., la necesidad del respeto a la conciencia subjetiva o la nítida defensa de la laicidad del Estado, que suponen un cambio fundamental en la actitud de la iglesia en relación a temas intocables hasta ahora como el respeto a la intimidad de las personas o en su relación con la sociedad.

Desde el comienzo su principal obsesión ha sido hablar de "la iglesia pobre y para los pobres" como necesario punto de partida para su renovación. Hacía mucho tiempo que no se sentía este discurso tantas veces reiterado como él lo hace y con tanta sensación de sinceridad. Pero, más allá de esto, las propuestas citadas u otras parecidas, suponen situar a la iglesia en actitud de servidora, orientar su acción pastoral hacia lo que le es propio: hablar de Dios y dar consuelo. Y a la vez es el reconocimiento de la adultez del mundo sobre lo que la humanidad ya tiene criterios: la convivencia humana, la ciencia, la moral. En definitiva es el retorno al espíritu más profundo del Vaticano II.

Pero ni el mundo de hoy ni la iglesia son los mismos de hace cincuenta años, cuando terminó el Concilio. La preocupación fundamental del Concilio fue iniciar el diálogo de la iglesia con el mundo. El mundo ha cambiado sustancialmente en todas sus estructuras y sobre todo ha avanzado de manera imparable en la conciencia de su autonomía frente a la religión y la iglesia. Tampoco la iglesia es la misma de entonces, pero, sobre todo en los últimos treinta y cinco años, ha caminado hacia atrás, en dirección contraria. La ruptura del diálogo, el alejamiento mutuo, es hoy mucho más profunda que antes. Definitivamente la iglesia debe plantearse una nueva manera de estar en el mundo. Los gestos y palabras de Francisco son un regalo, una oportunidad y apuntan en esta dirección.

Las palabras que vienen a continuación sólo pretenden dar unas pinceladas tanto de la diagnosis del momento en que vivimos en relación a la fe, como de los caminos a seguir, al entender de muchos y desde la fidelidad al evangelio.

1. Cambios en la sociedad respecto de la fe. Sociedad laica.

La antigua sociedad cristiana se está desmoronando lenta pero inexorablemente. Durante más de mil quinientos años el cristianismo, además de ser una de las más importantes expresiones de la fe, ha sido el vertebrador de la cultura de occidente, proporcionaba valores, símbolos o instrumentos que estructuraban la vida material, social y mental de la sociedad e impregnaban todas las dimensiones de la vida colectiva y personal. Era el cemento de las relaciones sociales con una íntima relación entre religión y observancia de las normas en la vida pública y familiar. La teología armonizaba la comprensión de Dios con la experiencia del poder en una unidad teológico-político-cultural que podía explicarlo todo. Este ha sido el sólido entramado cristiano-cultural-político de occidente durante siglos.

Hoy esto toca a su fin, la misma civilización ha engullido lo religioso. "Dios se ha convertido en un extraño en nuestra casa", según el diagnóstico de Lluís Duch. El carácter cristiano que formaba parte de la cultura hoy se desvanece. Es la disolución del cristianismo como entramado social a favor de otras ideologías. Lo religioso no es ni volverá a ser el elemento homogeneizador o cohesionador de lo social. Quedan "restos" de cristianismo que viven en los "restos" de una cultura que se acaba. Vivimos con una lógica nueva, de total autonomía respecto de lo trascendente. Se trata de un cambio copernicano, como tantos otros en nuestro mundo en transformación. Lo avalan todas las ciencias humanas, la sociología, la psicología, la antropología y, sobre todo, la experiencia de las últimas décadas. En sociedades avanzadas y de larga tradición cristiana este cambio se ha dado con sorprendente celeridad, y las mismas ciencias sociales vaticinan que en pocas décadas será un fenómeno universal. Frente a este cambio es suicida refugiarse en el gueto añorando el pasado.

La conquista de la libertad de conciencia, el dominio de la razón, la progresiva autonomía de la ciencia, de la política y de la moral ha supuesto que hoy, para elaborar criterios acerca de moral, derechos humanos, economía o la paz no hacen falta ya las muletas de la religión. Más todavía, la nueva cultura civil es muy celosa de sus competencias y las actuaciones de algunas iglesias en campos que se considera que no le son propios se consideran intromisiones indebidas.

El cambio se da también en el interior mismo de las instituciones religiosas. Se trata del derrumbamiento de la práctica y de la pérdida de la autoridad de su magisterio. Las iglesias se vacían, la gente se va sin “ruido”, por la puerta de atrás, las comunidades languidecen y la eucaristía ya no es “la fiesta” de la comunidad porque no hay comunidad. Todos los informes ofrecen datos demoledores: la iglesia ha pasado en poco tiempo de ser la institución mejor valorada a ser la peor, detrás de las multinacionales, el ejército o las instituciones políticas y sindicatos. Sus anatemas y rigorismo moral ya no impresionan ni a los creyentes. Excepto en algunos sectores, tampoco hay excesivo anticlericalismo. Simplemente inspira indiferencia, cansancio, saturación, a menudo sarcasmo, es percibida como algo arcaico.

El respeto a la libertad personal es uno de los logros de la sociedad moderna. Esto, que es una buena noticia, conlleva el debilitamiento de todas las instituciones, incluidas las religiosas. Forma parte de lo que Zygmunt Bauman ha llamado la “ruptura de confianza” institucional. Ello supone que la mayoría las instituciones religiosas son percibidas como simples agrupaciones humanas de las que ha desaparecido el tabú de lo sagrado, sujetas en consecuencia a la crítica o valoración de cualquier otra asociación civil. En muy poco tiempo viviremos lo que algunos llaman la “museización” del cristianismo. Catedrales, obras de arte, dogma y culto pueden ser vistos como un bien cultural del pasado, como los monumentos de la antigüedad clásica o del feudalismo medieval.

Para la iglesia cristiana aceptar la pérdida del poder social que ha ejercido durante siglos es un hecho traumático parecido al de los padres que deben asumir la mayoría de edad de los hijos. Así, la jerarquía de la iglesia católica en lugar de alegrarse por los avances de las sociedades modernas y ver en ellos nuevas oportunidades para el evangelio, siente celos, emite condenas y ve en estos avances la cultura del nihilismo. Vinculada al poder y confiada en poseer una “verdad” venida de lo alto, tiene tendencia a encerrarse sobre sí misma cortando los puentes con el mundo.

Pero el “fin de la religión” no supone el fin del sentido de lo trascendente en el ser humano o de sus necesidades intangibles. El mundo no puede ser calificado de irreligioso, no es una crisis de espiritualidad sino de pérdida de peso institucional. Tal vez porque en comparación con los años sesenta nos encontramos en una crisis profunda, las ofertas religiosas son mucho más amplias que antes. Se trata simplemente de la desaparición del “cristianismo sociológico”, de la función organizadora de la sociedad que ha ejercido durante siglos.

Habría que considerar finalmente que la renovación de la teología ha puesto de relieve que cualquier institución cristiana histórica tiene débiles fundamentos teológicos, porque para los seguidores de Cristo, la Institución es Él mismo. Y Él no cesó de criticar las instituciones de su tiempo, empezando por el Templo. Jesucristo no proclama una religión sino el Reino como utopía, que está más allá de cualquier institución.

Habrá que aprender a vivir la fe en esta sociedad “postreligiosa”. Responder a esta nueva situación desde la fidelidad al evangelio es el principal reto de Francisco y una feliz

oportunidad. Las tentativas fundamentalistas de recomponer la sociedad bajo principios religiosos son vanas.

2.- El problema es Dios

En el fondo el problema es Dios. Dios y no la Iglesia es el interrogante fundamental del ser humano. La crisis de la iglesia no es lo más preocupante, la cuestión de las cuestiones es Dios. Razones históricas por el comportamiento de la iglesia y razones ideológicas han convertido a Dios en un extraño: “la cultura moderna vive en un eclipse de Dios” (Martin Buber). En los dos últimos siglos las sociedades occidentales viven bajo una especie de “a-priori ateo” en el que la hipótesis Dios no sólo no es necesaria para dar explicación del mundo sino que supone un problema añadido e innecesario que hay que eliminar. Los reiterados conflictos de la institución religiosa con la ciencia, la sociedad, la moral, han alimentado la idea que la realidad Dios es un obstáculo para la autonomía del ser humano.

Por ejemplo, desde mediados del xix los llamados “maestros de la sospecha”, Marx, Freud y Nietzsche, plantearon que la creencia en Dios fomenta la conciencia falsa. Desde supuestos muy distantes –el análisis económico, la represión del inconsciente o el resentimiento del débil- comparten la denuncia del papel que ha jugado el concepto Dios en la percepción de la realidad. Según ellos ha jugado un papel negativo en el proceso de liberación social frente a la sociedad burguesa (Marx), de la curación de la conciencia (Freud) y de la superación de la debilidad mediante la fuerza (Nietzsche). Más tarde, a lo largo del s. xx. la sospecha acerca de Dios ha ido creciendo a la luz de la agudización de las contradicciones: las catástrofes humanas y morales (“después de Auschwitz no es posible pensar a Dios de la misma manera” Jean B.Metz), los avances de la ciencia, el ensimismamiento de las iglesias o los estudios recientes acerca del origen de la concepción de Dios en el ser humano (Marià Corbí).

Todo ello hace plausible el diagnóstico, ya citado, de Lluís Duch, partiendo de los datos de la antropología cultural, y que, desde diferentes disciplinas comparte la mayor parte del mundo intelectual de hoy. Aquí me referiré de manera especial texto de Lluís Duch, al de Thomas Ruster, “*Dios falsificado*”, según el cual el Dios al que rendimos culto desde hace siglos es un ajeno al Dios de la tradición bíblica, al de Marcel Gauchet para el cual el cristianismo, fiel a su mensaje original, debería poder ser “la religión de la salida de la religión”, así como al antiguo ya clásico “*Las contradicciones culturales del capitalismo*” del norteamericano conservador Daniel Bell.

La cuestión de las cuestiones pues, es Dios: “quién o qué es Dios”, ¿qué imagen tenemos de Él? ¿ha desaparecido la nostalgia de lo último, de lo infinito? ¿ha sido la cuestión de Dios sólo una etapa en la historia de la humanidad? Porque, además, debido a la cantidad de “dioses” sucedáneos del Dios en el que hemos creído, lo importante hoy ya no es si alguien cree o no en Dios sino en qué Dios cree (Ruster).

Por una parte, la mayoría de las jerarquías de las diferentes confesiones, se esfuerzan en restaurar la imagen del Dios distante, vinculado al poder, el Dios del rigorismo moral y el pecado. De esta imagen de Dios nace el pesimismo antropológico y cultural de la teología de la jerarquía católica y una pastoral incapaz de responder a los problemas. Paradójicamente, sin embargo, en tantos aspectos cercana tanto a la teología del poder de los neocons o neofundamentalismo de EUA de herencia protestante como al fundamentalismo musulmán.

Pero por otra, en medio de esta “ausencia” del Dios antiguo, vivimos la aparición de otras realidades que, como nuevos dioses pretenden, “ser la realidad que lo determina todo” (Ruster): el dinero y sus efectos, la comunicación ubicua, la ciencia. Y porque

simultáneamente a la desaparición de la religiosidad institucional aparece un nuevo tipo de "religiosidad", difusa pero presente en todos los intersticios sociales. Cuando las grandes "concepciones" han perdido vigencia da la impresión que nos toca vivir en la "insoportable levedad del ser", en una sociedad líquida y efímera.

Se trata de la aparición de movimientos de espiritualidad sin referente divino, algunos de ellos sectarios y ajenos a cualquier institución. En general se trata de manifestaciones desarticuladas, de discurso emotivo y carentes de grandes relatos. Precisamente una de las funciones de las instituciones es la transmisión de la tradición, pero cuando se rompe el valor de la institución, se pierde la posibilidad de sedimentar la memoria. El desconocimiento de "el Dios de nuestros padres" nos aboca a la idea de la posible pérdida de Dios y en consecuencia a la pérdida de aquellos valores que lo acompañaban. Y al mismo tiempo se abren caminos hacia nuevas expresiones de interés por el misterio, no conceptuales, próximos al esoterismo, magia, o a la búsqueda de consuelos más psicológicos que espirituales. "Cuando fallan las religiones aparecen los cultos" afirma Daniel Bell, entendiendo por tales "su implícita vinculación con la magia más que con la teología, a la satisfacción psicológica más que la adhesión a un credo". La religiosidad se ha psicologizado y ha perdido su sentido colectivo. Se trata de la construcción del Dios a la propia medida con el fin de "sentirme bien". Ya no se trata de mejorar el mundo sino de que yo viva tranquilo y satisfecho.

Los dioses antiguos, desmitificados, vuelven en forma de poderes impersonales de la nueva sociedad. Podríamos llamarlo el retorno de un neopaganismo politeísta, de espejismos seductores, de carácter fragmentario. La búsqueda de respuestas inmediatas que rehúye las mediaciones configura una espiritualidad individual, lejos de los esquemas de la "religión institucional". Se trata, como quien dice, de un modelo de "religiones a la carta" según el cual cada uno puede modelar un Dios a su medida. En ocasiones utilizan un lenguaje de reafirmación, próximo a los grupos de ultraderecha.

3. El problema son las víctimas.

El cristianismo es la experiencia gozosa de la salvación por Jesucristo. No es una moral, un dogma, una institución, ni siquiera es una religión. Es el encuentro con Dios a través de Jesucristo. Por eso la salida de la crisis de la iglesia no es un problema eclesiológico. No la resolverán las cuestiones organizativas, jurídicas o litúrgicas. Además, la verdadera preocupación de la iglesia no debe ser ella misma sino las necesidades del mundo, como abordamos el tema de Dios y en consecuencia cómo nos situamos ante el mundo y cómo nos acercamos a las víctimas.

El siglo xx ha quebrado el optimismo en el que pudimos vivir desde la Ilustración que progreso material y progreso moral iban a la par, de que finalmente la historia alcanzaría un final feliz. Estas convicciones han sido la base del modelo de desarrollo, la confianza que ni el mal ni la muerte tendrían la última palabra. Ya antes del fin de la II Guerra Mundial Adorno y Horkheimer en la "*Dialéctica de la Ilustración*" expresaron la ambigüedad inherente a la modernidad. El progreso impulsado por ella puede conducir a la aniquilación de los valores ilustrados sobre los que ella misma se asienta, al establecimiento general de la barbarie.

Ha sido el siglo de mayores avances técnicos y a la vez el que representa el mayor fracaso moral, de mayor producción agrícola y el de más muertos por hambre, el de más sufrimientos gratuitos de la historia de la humanidad. La lista de holocaustos, campos de exterminio, gulags, a lo largo y ancho de los cinco continentes en nombre de la pureza de raza o de una

supuesta justicia social es inacabable. Auschwitz es sólo la parábola de las posibilidades demoníacas de la modernidad. Pero cabe recordar un largo rosario de muerte: Hiroshima, Corea, Vietnam, Camboya, Lagos, Angola, Uganda, Mozambique, España, Israel, Palestina, Líbano, Haití, Nicaragua, Salvador, Guatemala, Colombia, Chile, Argentina, Ruanda, Burundi, Sierra Leona, Argelia, Eritrea, Libia, Etiopía, Bangladesh, India, Croacia, Bosnia, Kosovo, Armenia, Pakistán, Chechenia, Afganistán, Irán, Irak, Siria... como la expresión suprema del naufragio de la razón en su versión ilustrada. Y empezamos el xxi con una crisis provocada, la suprema expresión del egoísmo.

El problema teológico que plantea el dolor inútil cuestiona el sentido de Dios. “Auschwitz, dice J.B.Metz, es incomprensible, inexplicable, una terrorífica “catástrofe espiritual”, señala un horror que provoca que todo discurso sobre Dios sea vacío y ciego”. Sin embargo, ante cada una de estas tragedias son excepciones los filósofos y teólogos que, como Ellacuría, se enfrentan a los irracionalismos que conducen a la muerte.

¿Porqué en la mayoría de los casos las iglesias callaron, no entraron en conflicto con los poderes responsables de las atrocidades y en otros los bendijeron, como los asesinatos en la España de Franco? ¿porqué en los momentos de mayor conflicto las jerarquías intentan mantener buenas relaciones con los responsables de las atrocidades? ¿Cómo hay que entender la función profética? ¿es el mismo Dios el de los verdugos y el de las víctimas, el de los asesinos y el de los asesinados? ¿hay un Dios al que se pueda orar, con semejante catástrofe a las espaldas? ¿Qué aporta el ser creyente? ¿en qué Dios creemos? ¿en qué consiste la esperanza del Dios de Jesús? ¿qué supone el silencio de Dios ante el grito de las víctimas?

La Biblia sitúa en los orígenes de la historia de la humanidad el relato estremecedor del asesinato de Abel en manos de Caín, quizá como paradigma de las relaciones humanas. Y a la vez explica que Dios no es neutro, que se pone a favor de la víctima. Desde entonces la pregunta "¿qué has hecho de tu hermano?" resuena contra todo opresor como la llamada de Dios a favor del pobre, del inmigrado o de las víctimas de todas las guerras, etc. Y la respuesta de Caín, la indiferencia, tan terrible como el propio asesinato, y tan emblemática del posible comportamiento humano: "¿Y a mí qué me importa?, ¿quién me ha hecho guardián de mi hermano?" Este Dios, cercano a la víctima y que pide cuentas, es el núcleo teológico del pensamiento de la biblia.

Las respuestas de Caín plantean a las iglesias y a la teología problemas trascendentales. Porque uno de los enigmas inexplicables de la mayoría de los holocaustos citados es que han ocurrido en tierra nominalmente cristiana. Que quienes los protagonizaron y ejecutaron o que, sabiéndolo, con su silencio o indiferencia lo consintieron, fueron hombres y mujeres que habían sido formados y pertenecían a la cultura cristiana occidental, que muchos eran creyentes y practicantes, que la mayoría había leído la biblia y el nuevo testamento, que conocían a Jesucristo.

¿Cómo es posible que partiendo de premisas de fe o supuestamente católicas alguien de buena fe se ponga al servicio de la muerte (p.ej. el cardenal Gomá al servicio del franquismo o Karl Schmitt al servicio del nacionalcatolicismo)? ¿tan ambigua es la comprensión cristiana de Dios que puede inducir a caminos tan contradictorios? ¿acaso el cristianismo se ha convertido en una “religión política” en el más peyorativo de los sentidos? Cuando hoy se habla de las raíces cristianas de Europa ¿no debería hablarse también de las consecuencias perversas o no deseadas de estas raíces cristianas en el mismo suelo de Europa?

Eliezer Wiesel, superviviente de Auschwitz y Buchenwald y premio nobel de la paz, afirma “Mi problema son las víctimas, no los asesinos. Los asesinos deben ser el problema de otros! En el caso que pueda comprender porqué mi pueblo fue víctima, otros deberían esforzarse en

comprender porqué los asesinos eran cristianos...”. Lo mismo podría decirse de los asesinos del franquismo o de las dictaduras militares en América Latina.

La teología no puede eludir la responsabilidad contraída en cada una de estas monstruosas experiencias y, a partir de ellas, modificar las explicaciones acerca de Dios y de la persona humana. La imagen de Dios que había tenido vigencia hasta mediados del s.xx resulta inservible en la actualidad. Dicho con una frase acuñada por Metz y Moltmann que vivieron el holocausto nazi, “la teología es hoy inevitablemente teología después de Auschwitz”. Cualquier imagen de Dios, afirma Moltmann, es un reflejo de la propia imagen del hombre. A lo largo del s.xx la imagen del ser humano ha sufrido un descalabro aterrador. La consecuencia es que ambas imágenes deben articularse de nuevo. Es necesario dar una imagen de compasión, en la misericordia, en la justicia y en la libertad. Entonces, nuestra imagen de Dios será acorde con nuestra imagen del hombre.

4. El Dios de la Biblia

El Concilio Vaticano II dio un vuelco de 180° respecto de la teología anterior en relación al método para comprender a Dios. La Constitución sobre la Revelación Divina dice que a Dios se le conoce “*desde la historia, en el contexto y acontecer de lo humano*”, no a partir de conceptos filosóficos procedentes en su mayor parte de la filosofía griega. Con ello tendía puentes con la antropología bíblica por una parte y con el pensamiento moderno por otra. En la biblia el concepto de Dios, nunca acabado de definir plenamente, se construye a partir de la práctica, de la historia, de la relación de amor entre Dios y el pueblo. Y con el pensamiento moderno, que ha revalorizado la categoría de la historia como algo “ontológico” y considera la “praxis” como criterio de construcción de la verdad.

Para el Concilio y la teología postconciliar la historia es el receptáculo de la revelación de Dios, el medio a través del cual Él se manifiesta de manera progresiva y a la que el ser humano responde también de manera progresiva “dándose cuenta” de la presencia amorosa de Dios. En lugar de pretender moldear la realidad a partir de una supuesta Verdad eterna, venida de lo alto y de una vez por siempre, entregada por Dios como un “depósito”, el procedimiento se invierte, escuchando y leyendo los signos de los tiempos, las necesidades humanas e, inductivamente, descubrir el ser y el amor de Dios.

Pero ¿desde dónde leer la realidad social para que nos hable de Dios? ¿cómo y a partir de qué criterios? La respuesta de Dios en la biblia no da lugar a equívocos: desde los pobres. Y si el designio de Dios pasa por el proyecto de liberación histórica de los oprimidos, el criterio ético fundamental que surge de esta teología es el compromiso histórico de liberación de los oprimidos. En ello insistió el Concilio en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual.

Por esto la crisis actual es una oportunidad. Tanto la crisis religiosa -que puede suponer la oportunidad de redescubrir los elementos bíblicos de la teología-, como la crisis económica y social -que puede facilitar la construcción de una teología a partir de las víctimas-. Por desgracia hoy son pocas las instituciones religiosas que ponen a los pobres en el epicentro de su reflexión. Siguen abundando las interpretaciones “espiritualistas” de la vida de Jesús que falsean su mensaje, proyectan un Dios-espíritu que alimenta la inhibición, un análisis de la crisis económica como algo inevitable o sin identificar a los responsables, o difundiendo una ambigua terminología según la cual ya no hay dominadores ni dominados sino unos pueblos más o menos desarrollados. Incluso la prioridad de la Iglesia ya no es hacia fuera, la construcción del Reino o la liberación de los oprimidos, sino hacia dentro, su organización, la

continuidad de sus obras, las vocaciones, la difusión y crecimiento de ella misma.

El Dios de la biblia es el Dios de Abraham, Isaac, el que está en la zarza ardiente desde donde, aunque sin nombre, nos dice quién es, el Dios de Jesucristo. El relato del Éxodo -paso hacia la libertad- es la metáfora de una historia orientada a la salvación. Por consiguiente pensar a Dios desde la historia significa tomar como punto de partida los oprimidos y sus intereses, los valores y esperanzas de lucha de los pobres.

Esta manera existencial de relacionarse con Dios está en las antípodas del pensamiento griego o de una contemplación exclusivamente intimista de Dios. El pensamiento griego busca a Dios a través de la razón y lo ve como el Ser Supremo y Todopoderoso. Es la concepción de Dios que ha impregnado la teología cristiana y la iglesia hasta hoy. Por otra parte la búsqueda de Dios a través de la profundización de la propia interioridad, con una cierta dosis de gnosticismo, es el referente de una espiritualidad hoy muy de moda. En cambio, el Dios de la Biblia y de las tres religiones que nacen del Libro, la Torá del mundo judío, el Evangelio cristiano y el Corán del mundo musulmán es la de un Dios personal, de relación directa y que tiene un amor especial por el pobre.

Así, en el AT., la Ley exige justicia e incluso impide por ley un enriquecimiento abusivo. Ya en Levítico (cap. 25) se establece el jubileo y año sabático que suponía la amnistía o condonación de las deudas. Pero se manifiesta sobre todo en los profetas y en los salmos. Entre el s. VIII y el s. VI a. JC. en un Estado de Israel ya consolidado, con monarquía estable, templo, aparato jurídico, ordenación territorial, etc., aunque siempre amenazado por su vecino de Asiria o Babilonia aparecen esta especie de personajes incómodos los cuales, sin excepción claman contra la profanación del pobre, del indigente, el necesitado, el débil, el humilde, el forastero, el inmigrado. Así Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Miqueas o Habacuch son el testimonio de que en aquella sociedad relativamente acomodada, como en todas, la defensa de los pobres era algo políticamente incorrecto. Todos serán perseguidos por el poder. Asimismo, la mayoría de los salmos, aproximadamente de la misma época, son una antología de los gritos de los pobres, perseguidos y maltratados que confían en Dios y le piden auxilio. Por esto su lectura es hoy tan actual, sólo hay que ponerse en la piel, el corazón y la cabeza de los miles y miles de hambrientos y marginados de hoy.

Jesús y las primeras comunidades

La presencia de Dios en la historia llega a su plenitud en la persona de Jesús, Dios-Hombre y Hombre-Dios. Desde Jesús es correcto decir que la Teología es ante todo Antropología. Pero es un Hombre-Dios que nace pobre, vive pobre, manifiesta sin ambigüedades sus preferencias por los pobres, que dice que ha venido por los enfermos, endemoniados o pecadores y que, en defensa de los excluidos del poder es condenado por el poder y muere en la cruz como un delincuente. Cuando escribieron el relato del recuerdo de Jesús, los evangelios, las primeras comunidades tuvieron interés en remarcar nítidamente estos aspectos.

Más aún, el mensaje de Jesús aparentemente va contra la lógica de la justicia. Porque una cosa es la obligación de atender a los pobres, maravillosamente explicada en la parábola del samaritano o la del juicio final, que puede entenderse como el cumplimiento de un deber de justicia y otra es la lógica de "los últimos serán los primeros" o de las bienaventuranzas al afirmar que los "bienaventurados" son los pobres, los que lloran, los que pasan hambre, los perseguidos. Desde la perspectiva humana esta declaración está fuera del sentido común humano, es la proclamación de un mundo al-revés, una utopía contraria a lo que persigue cualquier lucha social.

Las primeras comunidades de Jerusalén, Asia Menor y Roma lo entendieron perfectamente y lo practicaron. Sabemos que procedían de los niveles bajos de la sociedad y que ponían los bienes en común y tanto los Hechos como las cartas de Santiago o Juan están llenas de recomendaciones al respecto. Hasta el siglo IV, todas ellas, con intermitencias, fueron duramente perseguidas prácticamente en todo el Imperio Romano.

5. El Dios de la razón y el poder

El dios de la razón

A partir del siglo III el espíritu inicial probablemente se iría relajando tanto por razones de carácter doctrinal como organizativo. El rápido incremento de fieles en tiempos de paz llevaría a cuestionarse si había que tomarse tan al pie de la letra los textos sobre Jesús de las primeras comunidades. Además ante las seducciones del imperio comienza un penoso debate sobre las clases de pobreza, la material y la del espíritu, sobre la oportunidad de no desechar las posibilidades de la función social de la riqueza, sobre el deber de evitar el peligro maniqueo de una "iglesia de puros" etc.

Por simple "simbiosis" con la cultura-ambiente, la concepción semítica del Dios de Abraham y de Jesucristo es sustituida por la del Dios del "poder" y "autoridad" de la filosofía griega. La filosofía de Platón y Aristóteles, construida sobre la diferencia entre materia y espíritu, será el "molde" donde "verter" la visión cristiana de Dios. Se intentó conjugar fe bíblica y religión, a pesar de que esto significaba un alejamiento de la Biblia. Asimismo, también por simple simbiosis, la nueva iglesia se convierte en heredera del enorme patrimonio cultural del Imperio romano calcando hacia dentro, para ella misma, el modelo organizativo y pensamiento del Imperio, la estructura piramidal de la jerarquía hasta el emperador, el derecho romano, el latín como lengua vehicular, la solemnidad de la liturgia, la organización territorial, el estoicismo como filosofía, tan alejado del profetismo.

Las reflexiones sobre el pobre siguen ocupando un lugar importante, pero no es lo mismo de antes. Los Santos Padres seguían hablando del pobre como imagen de Cristo, del amor y del contacto directo con el necesitado, pero el "pobre" dejaba de tener una consideración "ontológica" a ser simplemente objeto de una exigencia "moral". El "núcleo duro" de la nueva teología ya no es "el pobre" sino "el poder". La asunción teológica del concepto de "poder" como centro de la nueva teología permitía a la iglesia dialogar de tú-a-tú con los demás poderes políticos y económicos. Se preparaba el camino hacia la mayor de las "herejías" que ha sufrido el cristianismo y que dura hasta hoy, el pacto de la iglesia con los poderes. De buena fe aquella comunidad sucumbe a las tres tentaciones a las que, según las primeras comunidades resistió Jesús: la vinculación con el poder económico, con el poder político y con el poder religioso.

En poco tiempo, desde el edicto de Milán del año 313 en el que Constantino decreta la libertad religiosa (la no persecución de los cristianos) al 380 en el que Teodosio proclama el cristianismo como religión oficial del Imperio, la iglesia hereda también los templos romanos y parte del patrimonio material, pasa de la clandestinidad a la oficialidad, de perseguida a perseguidora de las otras religiones ahora prohibidas. Es un cambio político de 180°. Pero sobre todo es un cambio en la concepción de Dios, y en consecuencia en la concepción de la relación con el pobre.

Desgraciadamente a partir de entonces la historia de cristianismo se ha construido sobre la teología de Dios-poder. Tras el 313 la alianza entre los poderes político y religioso se fue consolidando. Fue el fundamento de la constitución del Sacro Imperio y la coronación de Carlomagno en el año 800, origen del poder temporal de los papas, de las Cruzadas, de la lucha de los papas contra los emperadores para tener mayor poder, de la imposición por la fuerza de la evangelización en América, de la Inquisición, de la corrupción en la sede de San Pedro durante el humanismo renacentista, de la condena de los avances sociales y culturales de la revolución francesa y del movimiento obrero, de la justificación de la guerra civil española y el nacionalcatolicismo, del silencio culpable ante la atrocidad del holocausto y de tantos otros... Esta historia tan poco edificante y contraria al evangelio, ha supuesto el uso y abuso del poder político en el nombre de Dios contra los sectores más débiles y pobres de la población y el horror y asesinato de millones de inocentes.

Quizá por eso la frágil situación de la iglesia en nuestros días tal vez tiene su origen en su voluntad de dominio que ha mantenido a lo largo de su historia, porque cualquier asunción de poder político o económico por parte del poder religioso implica un déficit en la afirmación de la alteridad y trascendencia de Dios.

La “contrahistoria” presente a lo largo de la historia

Pero también es verdad que a lo largo de la historia en cada época han surgido formas alternativas de entender y de vivir el seguimiento de Jesús. El carácter de estas alternativas ha sido siempre diferente según el marco en que en cada época la sociedad afrontaba la creciente presencia de sectores de marginados.

Pero a partir de los siglos XIV-XV, en el momento del nacimiento de la nueva sociedad burguesa y de la exigencia del respeto a su autoridad, el ejercicio del poder pontificio como poder político sufre una muy importante contestación. De hecho, cuando de manera explícita (p.ej.,Guillermo de Ockam, Maquiavelo, Lutero) se pide que el Papa abandone todo tipo de poder temporal y riqueza, la petición de pobreza institucional se convierte en un tema político condenado por la jerarquía. La fidelidad al Jesús pobre del Evangelio empieza a ser considerada posible materia de herejía.

Así, San Francisco de Asís estuvo a punto de ser condenado por querer una pobreza absoluta para los suyos y para la iglesia, Bartolomé de las Casas a punto igualmente de ser condenado por la inquisición en defensa de los indios y por la denuncia de las actuaciones de los conquistadores, Erasmo de Rotterdam por las críticas a la riqueza de la iglesia en el *Elogio de la Locura*, Thomas Moro por la crítica a los ricos “que devoran el alimento de los pobres” en su obra *Utopía*, Juan Luis Vives por el texto *De subventionem pauperum*, Thomas Münzer, efectivamente condenado por Lutero por impulsar la protesta social de los mineros en contra de los príncipes, Winstanley y el movimiento de los *levelers* (niveladores sociales) durante la dictadura de Cromwell, algunos sacerdotes, como Michel Coupée, condenados por defender los avances sociales que promovió la revolución francesa, y tantos otros que han dado su vida en la defensa de los pobres. La lista, interminable, es el testimonio de la inacabable vitalidad del evangelio. Probablemente algo parecido les ocurriría hoy a aquellos que se atrevieran a pedir la pobreza real de la iglesia, la cancelación de los concordatos, la renuncia a los privilegios y la liquidación del patrimonio del Vaticano.

El Concilio dio un giro de 180 grados a la teología del poder y propició la recuperación del método bíblico a partir de la historia y de la comprensión de Dios a partir de los pobres. Poco después del Concilio, en Medellín se hablaba de “opción preferencial por los pobres” y se abrió paso a un lenguaje nuevo, hablando de Dios como el Dios de la debilidad, y que “el

pobre”, “las víctimas”, o el “mundo indígena” fueran considerados “lugares donde encontrar a Dios o lugares teológicos”. Eran las nuevas “miradas” que permitirán comprender y descubrir a Dios como un ser cercano. De aquí nace la nueva generación de obispos conciliares como monseñor Romero, Leónidas Proaño, Samuel Ruiz, Pere Casaldàliga o Joan Godayol.

Pero pronto se inició la contrarreforma. Era necesario volver a poner a Dios en su sitio de antes a fin de que la iglesia pudiera volver a dialogar desde la igualdad con las instituciones civiles. Juan Pablo II, de la mano del entonces prefecto de la congregación de la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, iniciaron la restauración de la teología del Dios del poder. Basta recordar que el “Catecismo de la Iglesia Católica” de 1992 que debía orientar una verdadera interpretación del Concilio, recurría de nuevo a las categorías de la filosofía griega. Por ejemplo, para la definición de Dios (nº.192) se acude a los Concilio de Toledo (672), al IV Concilio de Letrán (1215): “Firmemente creemos y confesamos que uno sólo es el verdadero Dios, incomprendible, omnipotente, inefable. Padre, Hijo y Espíritu Santo...Tres personas ciertamente, pero una sola esencia...”. De Jesucristo se habla con las categorías de Nicea y Calcedonia sin relación alguna con la vida concreta e ilusionante del Jesús histórico. Se recurre a una teología abstracta y a una aséptica terminología que dice muy poco a los hombres y mujeres angustiados de hoy. El único mal moral y pecado es el alejamiento de Dios “El mayor mal moral que ha sido cometido jamás, dice, es el rechazo y la muerte del Hijo de Dios, causado por los pecados”. En los muchos párrafos (ns. 2091,2120, 2839..) en los que se habla del pecado, en ninguno se hace referencia al problema del mal en la actualidad. Para sus redactores las catástrofes humanitarias del s.xx. no tienen peso significativo para desentrañar el misterio de Dios en medio de los infiernos creado por la propia humanidad

Tal interpretación de Dios no es vida. Es, sobre todo, ideología. Pero todavía hoy está muy presente en la mayor parte de actuaciones de la jerarquía, y de manera capilar penetra y condiciona la vida y la fe de los creyentes.

El dios del capitalismo y la guerra

En 1921, en un texto premonitorio, Walter Benjamin, “*El capitalismo como religión*”, (en “*Obra de pasajes*”) desarrollaba la idea del carácter esencialmente religioso del capitalismo. “El capitalismo sirve para satisfacer las mismas inquietudes, trastornos, desasosiegos a los que en otro tiempo dieron respuesta las religiones.” Se trata de una “religión de un culto ubicuo, de duración permanente y vinculado a la culpa”. El culto capitalista no remite a la redención sino a la culpa misma, engendra enfermedades del espíritu como la pobreza, la mendicidad, el temor a la falta de recursos: “El capitalismo es quizás el único caso de un culto no expiatorio sino culpabilizador. Precisamente porque tiende con todas sus fuerzas no a la redención sino a la culpa, no a la esperanza sino a la desesperación, el capitalismo como religión no tiende a la transformación del mundo sino a su destrucción”.

Benjamin considera además que el capitalismo es un hijo directo, aunque espúreo y parásito, del cristianismo. Y no sólo del calvinismo según la conocida tesis de Weber “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”. Atribuye al dinero el carácter de Dios, pero no de un Dios salvador sino de un Dios de condena. El “dinero como dios” y el “capitalismo como sistema”, son el “dios” y la “religión” del mundo moderno que tiene capacidad de unir en una misma experiencia ser, sentido y preocupación o garantía de futuro. Ahí está precisamente su carácter religioso, en un momento en el que el sentido del Dios cristiano está desapareciendo.

Thomas Ruster y Lluís Duch, retoman la idea en el sentido que efectivamente hoy la realidad “que lo determina todo” ya no es ni siquiera el Dios de la razón o del poder, sino el dinero como sucedáneo del mismo.

El Dios de la razón y el Dios del poder real, que confluyeron en la tradición cristiana, hoy es el “dios-dinero”, omnipresente, todopoderoso, el sueño de las aspiraciones de humildes y poderosos, quien determina la vida y la muerte de millones, el que premia o que castiga implacablemente, en nombre del cual se invaden países y se multiplican las armas, que destruye la naturaleza y el porvenir de las generaciones futuras, omnipresente en las portadas y medios de comunicación, de quien se habla en todas las conversaciones, al que se le atribuye la capacidad de definir los criterios de felicidad o infelicidad, el verdadero horizonte sin rival en la mente y el corazón de los humanos, que reúne en si mismo el conjunto de los atributos de los dioses dispersos del olimpo griego. Este dios ha sustituido con creces tanto al Dios bíblico del amor como al dios ilustrado de la razón y del poder.

Es el punto de partida de la llamada “Teología del capitalismo” (que con clarividencia había denunciado Benjamin), nacida bajo el impulso de Friederic Hayek y Michael Novak y que recibió el aval político y reconocimiento académico en 1947 en el primer encuentro de la sociedad Mont Pélerin. Vinculados posteriormente a la escuela de Chicago del neoliberalismo, pretende la justificación teológica del capitalismo como sistema que, en nombre de la libertad que Dios ha dado al ser humano éste pueda ejercer las capacidades de crear, emprender, inventar o descubrir sin cortapisas ni limitaciones. El objetivo es eliminar toda clase de regulaciones económicas impuestas por el estado.

Pero la historia certifica que el capitalismo no es la utopía para la mayoría, que en nombre de la libertad, como Moloch, necesita sus propias víctimas de hambre y de guerra, que acaba creando la barbarie. No sólo convierte todo -objetos, relaciones sociales y humanas- en mercancía para comprar y vender, sino que su propia dinámica lo convierte en el inmediato causante de la mayor parte de los sufrimientos de los dos últimos siglos. En el llamado “mundo libre”, quien quiere el cielo en la tierra acaba produciendo el infierno. Desde una óptica cristiana François Houtart en *“Mercado y religión”* desenmascara la mercantilización a la que el capitalismo somete todas las dimensiones de la vida y Franz Hinkelammert resigue la dinámica mortal del capitalismo en *“Sacrificios humanos y sociedad occidental”*.

Es la religión del dinero y del poder, al núcleo duro de la cual sólo tienen acceso unos pocos. Sólo los privilegiados, como en el gnosticismo, alcanzan el “conocimiento” arcano y oculto de donde se toman las decisiones. Se trata de los elegidos que forman el núcleo de donde se espera la salvación. Este tipo de funcionamiento elitista, presente y activo en algunas de las “religiones políticas” del siglo xx, el nacionalsocialismo o el estalinismo, se encuentra cada vez más presente y activo en el capitalismo, neoliberalismo o algunos movimientos de masas.

6. ¿Qué retos?, ¿qué iglesia?, ¿qué hacer?

¿Qué hacer?, ¿qué propuestas para una iglesia del futuro, qué sentido puede tener para el mundo de hoy el discurso nuevo de Francisco? El problema es cómo seguir hablando de Dios en este mundo de sufrimiento, sin tener que considerarlo como el enemigo de las conquistas modernas y sin que la fe cristiana pueda caer en la sospecha del mito. ¿Cómo hablar de Dios en este mundo científico, adulto, hambriento, con dolor, injusto..?, ¿cómo decir una palabra de consuelo a los afligidos?, ¿Qué es para nuestro mundo este Dios como amor, misericordia...?, ¿cómo seguir siendo iglesia del misterio y de la alegría? ¿cómo plantear las

exigencias de una moral de amor al hermano, sin moralizar? La importancia de los retos y la imprevisibilidad del futuro impide responder a estas cuestiones fundamentales con cuestiones de procedimiento.

Hacia el reencuentro del Dios bíblico.

El Dios de Jesús, es el Dios “de Abraham, Isaac y Jacob”, el de los profetas, el que se encarna en la historia. Este Dios ha sido “interpretado” a través de los moldes de la filosofía y teología occidentales y “secuestrado” durante siglos por el poder. Pero este Dios de los filósofos y del poder es “irreconciliable” con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, con el Dios a quien Jesús llamaba “Abba”, “Padre”. Es preciso liberar a este Dios del encierro en el que la filosofía y el poder lo han mantenido durante tantos siglos encerrado y a menudo reducido a un ídolo.

La diferencia de la relación del Dios de Israel con su pueblo respecto de la relación de los otros dioses con sus pueblos es que el Dios de Israel anuncia un mesías para la liberación de las esclavitudes e impulsa una respuesta religiosa hacia una esperanza mesiánica. ¿Qué era esta esperanza mesiánica? ¿qué tipo de mesías esperaban? Sin duda el pueblo esperaba el rey del fin de los tiempos, el gran soberano enviado por Yahvé, es decir, un cierto imperialismo místico.

Pero Jesús es rigurosamente a la inversa, la réplica perfecta, funciona como un mesías al revés. Su clave es precisamente la inversión de esta figura, inversión de doctrina e inversión de destino: Jesús no va hacia el triunfo sino hacia la derrota, al revés de lo que ocurre en cualquier conquista temporal. Sin embargo el paso por la derrota y la muerte es la garantía de la victoria y del reconocimiento. Éste es el núcleo central del seguimiento del Jesús que nos transmiten las cartas de Pablo a los Filipenses y a los Corintios y que más adelante las primeras comunidades codificaron en el relato del Jesús histórico de los evangelios.

Quien quiera seguir a Jesús deberá pasar por donde pasa la mayoría de ese mundo y someterse a lo que les ocurre a las víctimas. Este cristiano será el alegato, desde la nada, contra cualquier poder mundano, incluso el religioso. Bonhoeffer vio la incompatibilidad entre cristianismo y religión. “Sólo nos salvará un Dios que pueda morir” dice, y desde la cárcel afirmaba la necesidad de una interpretación “no-religiosa” o “a-religiosa” del cristianismo como la expresión irremediable del cristianismo del futuro en medio del mundo. Así, el cristianismo histórico, volviendo a sus orígenes será, paradójicamente, “la religión de la salida de la religión” (Marcel Gauchet).

Algunas de las características de este cristianismo serían:

Iglesia de la pequeña grey

Con esta bella expresión Karl Rahner manifestaba, ya en los años sesenta, que el cristianismo del futuro sería un cristianismo de diáspora. La amplia propagación del cristianismo a partir del siglo IV debe considerarse como un fenómeno profano de carácter sociológico, no necesariamente de fe. Hoy es necesario aceptar la nueva situación de minoría de los creyentes. Somos ya, y seremos en el futuro, la “Iglesia de la pequeña grey”.

Para el creyente esto es una bendición de los tiempos modernos. Sin presión sociológica, la fe será definitivamente, una adhesión libre y gratuita al ofrecimiento libre y gratuito de Dios. Ya no podrá confundirse más Fe con Religión ni Religión con Reino de Dios.

La crisis es una oportunidad. Ante la soledad y la dureza del mundo actual, la sociedad y fundamentalmente los pobres esperan de la iglesia la posibilidad de “sentirse acogidos”, una casa donde compartir, un ambiente donde celebrar, unos hermanos y hermanas, un espacio,

una especie de “nueva patria” donde prestar y recibir apoyo, acoger, vivir el sentido de trascendencia. Uno de los signos de los nuevos tiempos es el crecimiento imparable de estos pequeños grupos.

Hacia el interior se espera una iglesia horizontal, sin legalismo o burocracia, de respeto a todas las diversidades, con pluralismo teológico; hacia el exterior una iglesia pobre, de puertas abiertas, que no sabe o no quiere delimitar con exactitud sus propias fronteras, que acoge sin juzgar ni moralizar, sin miedo a perder las seguridades actuales, convencida de que no tiene el monopolio de la salvación.

Iglesia del diálogo

Bonaventura Pedemonte en “*El Subjecte Convocat*” analiza la importancia de “el Otro” en la constitución del sujeto humano a partir de cinco autores: Ricoeur, católico, en diálogo con Buber, Rosenzweig, Lévinas, los tres de pensamiento y creencia judía y con Marion, de procedencia de la iglesia reformada de Francia. La conclusión es que el camino hacia Dios es imposible sin la mediación del otro, y que, asimismo la relación con el otro es el indicador de nuestra proximidad o lejanía respecto de Dios.

Esta reflexión, central en el pensamiento judío, me sirve para rubricar la importancia del diálogo para la fe. El diálogo de los creyentes con el mundo se ha hecho difícil porque hemos perdido el sentido de la relación. Los términos estrictamente religiosos no suscitan interés y el discurso oficial de las iglesias cansa, no llega a interesar. La pretensión de hablar desde arriba, sin puentes con la realidad, hace que no se encuentren interlocutores. El solipsismo provoca un efecto contrario al pretendido y anima el fundamentalismo ateo.

Se han cortado asimismo los puentes con el mundo de la ciencia. Desde la aparición de la ciencia moderna la religión no ha sabido deslindar entre su campo de competencias y el de la ciencia, metiéndose en camisa de once varas disputando con la ciencia en todos los campos de conocimiento. De ahí se han alimentado la mayor parte de críticas a la religión de la ciencia moderna, desde la crítica ilustrada de Russell a la de Feuerbach, Marx o Freud. Críticas que hoy parecen desmesuradas y que sólo podrán deshacerse si se establece un verdadero diálogo, y si ambos saben ceñirse en el campo que les es propio.

Durante mucho tiempo se cortaron los puentes también con las otras confesiones religiosas. “*Extra ecclesiam nulla salus*” ha sido el exponente de la concepción excluyente de la Iglesia. Han sido necesarios siglos para que pueda aceptarse que la iglesia no es el único canal de salvación. La misma encíclica “*Dominus Iesus*”, del año 2000 definía, contra todo posible relativismo, que sólo a través de Jesucristo llega la salvación. Hoy es comúnmente aceptado que en el diálogo interreligioso debe aceptarse la validez de las múltiples caras de Dios, que estas múltiples caras deben entenderse como una riqueza y que abren la posibilidad de los múltiples caminos para acercarnos a Él.

Las condiciones para que el diálogo sea fructífero es establecerlo en plano de igualdad, sin voluntad de imponer, más que delimitando el territorio mirando de establecer zonas difusas donde el encuentro sea fácil.

Iglesia y la mística

El contacto con Dios no puede llevarse a cabo a través de la razón sino a través de aquella suma de otras facultades “que la razón no comprende”. Puede llamarse mística. A Dios no se le descubre “fuera”, alejado y todopoderoso, sino dentro viviendo misteriosamente en cada uno y siendo nosotros mismos. Se trata de una experiencia espiritual inefable de contemplación amorosa y alabanza que sólo puede expresarse con metáforas, parábolas, imágenes.

Tradicionalmente las religiones son los caminos que llevan a la experiencia de lo divino. En su interior han fructificado las más notables experiencias de Dios. Éste es su tesoro más importante. A menudo sin embargo, por el excesivo peso de la razón o de las normas, la mayor dificultad para la experiencia de “lo Santo” es la propia institución. Cuando la institución se convierte en fin en sí misma, la espiritualidad tiende a cosificarse en un sinfín de normas. Los árboles impiden ver la luz. Para que la institución pueda ser vehículo de Dios, la propia institución debe desaparecer. Como para las vidrieras, la luz es lo decisivo, hace visible el color aunque en sí sea invisible, si no hay luz resultan insignificantes, incoloras.

Pero las instituciones no son los únicos caminos de la experiencia de lo sagrado; ahí está la experiencia del mismo Jesús, quien al margen de toda institución, nos enseñó a llamar a Dios “papá”. O recientemente y salvando todas las distancias, la de Etty Hillesum, la muchacha judía que, sin contacto con ninguna institución religiosa, sin dogmas aprendidos de pequeña, sin oraciones preestablecidas, sin normas ni prejuicios morales, en la soledad y en la ausencia de todo consuelo tiene una insólita experiencia de Dios. Para Etty, como para cualquier persona que busca sinceramente en el interior de sí misma la experiencia de lo Absoluto, el amor hacia todo y hacia todas las personas se convierte en la única norma determinante de todas sus actuaciones.

Un gran problema de nuestras iglesias es que apenas enseñan el gran tesoro de su tradición mística y espiritual. En la teología cristiana de los últimos 200 años ha habido lugar para la dogmática y la razón, para la moral y las normas, para los instrumentos y mediaciones pero ha habido poco lugar para la mística. En ocasiones han sido simples estructuras que facilitaban una especie de “trueque” espiritual. Se fomentaba el rezo de miles de oraciones como méritos que tendrían recompensa.

Afortunadamente nuestras comunidades empiezan a estar llenas de experiencias místicas que se alimentan de las más diferentes tradiciones: el franciscanismo, la mística del maestro Eckart, la de Teresa de Jesús o Juan de la Cruz, la del hermano Carlos de Foucauld, la proveniente de la tradición zen o sufí, las místicas orientales, las místicas laicas sin tradición como la de Etty, ponen de manifiesto que la unidad de las experiencias religiosas no radica en un sincretismo sino en la experiencia personal de lo trascendente. Ponen de manifiesto además que toda mística, proveniente de cualquier tradición, no está por encima del bien y del mal o de las necesidades de los humanos.

Las iglesias de la “pequeña grey” deberán propiciar la experiencia mística como testimonio de la vida trascendente y la existencia de “santos locos”, aquellas personas que unen la experiencia de Dios con la necesidad urgente de transformar el mundo.

Iglesia de la compasión. Problema del mal y centralidad del pobre

Para terminar, lo más importante: la necesaria construcción del Reino en medio de un mundo roto y fracasado ante la imperiosa obligación de respetar la dignidad de todo ser humano. Se trata del problema del mal o de la función samaritana de todo creyente. No me extenderé aquí porque ya lo hice dedicándole un apartado entero. Jesús no anunciaba la iglesia, sino el Reino de Dios. Sólo cabe tener presente que la actitud que esta “pequeña grey” tenga ante la tragedia y la barbarie de hoy, ante tantos campos de exterminio que hemos creado es la gran prueba de fuego de nuestra sinceridad para con Dios y de la esperanza que debemos dar de que el Reino de Dios está cerca.

La “pequeña grey” no puede dejar sin respuesta la cuestión más importante que Dios nos dirige: “¿Dónde está tu hermano?”. Los discursos y hechos del papa Francisco van en esta dirección. Enhorabuena. Pero a esta necesidad urgente debemos darle respuesta todos.

Jaume Botey Vallès, 30 de octubre 2013

Bibliografía de referencia

- BAUGMAN, Zigmundt. *Tiempos líquidos*. Tusquets. Barcelona 2007
- BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Barcelona 1977
- BENJAMIN, Walter. <http://catigaras.blogspot.com/2008/05/el-capitalismo-como-religion-walter.html>
- CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica*. Herder, Barcelona 2007
- DUCH, Lluís. *Un extraño en nuestra casa*. Herder. Barcelona 2007.
- FERNANDEZ BUEY, Francisco. *Para la tercera cultura*. Viejo topo, Barcelona 2013
- GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo*. Trotta. Madrid 2005
- HILLESUM, Ety. *Una vida conmocionada. El corazón pensante de los barracones*. Anthropos. Barcelona 2001
- HINKELAMERT, Franz. *Sacrificios humano y sociedad occidental*. DEI. San José de Costa Rica 1993
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid 2009
- HOUTART, François. *Mercado y religión*. DEI, San José de Costa Rica 2001
- JÄGER, Willigis. *La ola es el mar*. Desclée, Bilbao 2013
- METZ, Jean Bta. *Memoria passionis*. Sal Terrae Santander 2007
- MOLTMAN, Jürgen. *Teología política, ética política*. Sígueme, Salamanca 1987
- PEDEMONTE. Bonaventura. *El subjecte convocat*. Abadía de Montserrat 2007
- RAHNER, Karl. *Cambio estructural de la iglesia*. Cristiandad, Madrid 1974
- RUSTER, Thomas. *El Dios falsificado*. Sígueme. Salamanca 2013
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar el mal*. Trotta, Madrid 2011
- VITORIA, Javier. *Una teología arrodillada e indignada*. Sal Terrae. Basauri-Vizcaia 20013