



---

<http://www.uia.mx/humanismocristiano/cristiano.html>

UN CRISTIANISMO PARA EL TERCER MILENIO  
ESPIRITUALIDAD ENCARNADA

Dr. José María Mardones

Investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, España. Ha estado varias veces de profesor invitado en la Universidad Iberoamericana.

## INTRODUCCIÓN

Los finales de siglo, además de las celebraciones del paso de una imaginaria línea emblemática, producen habitualmente un sarpullido milenarista y provocan la reflexión. Miramos hacia esas presuntas unidades totalizantes del tiempo que llamamos siglos. Y nos vienen las ganas de mirar hacia adelante y hacia atrás: de hacer síntesis evaluadoras y de lanzar pronósticos hacia el futuro. Es fruto de la condición temporal humana. Somos seres históricos, arrojados al fluir del tiempo que se hace proyecto personal y comunitario. Vivimos necesariamente trozos del tiempo y el espacio y desde ahí pugnamos por el sentido que, inevitablemente, nos lanza hacia un antes y un después, un pasado y un futuro.

No es extraño que los interesados por los vaivenes sociales y culturales de nuestro tiempo seamos solicitados para que hagamos de este ejercicio, más o menos colectivo, de reflexión una expresión escrita. Y siempre hay un motivo u ocasión.

En este caso, la ocasión venía dada por la celebración del XXIII Foro del Hecho Religioso que anualmente convoca Fe y Secularidad y que reúne en las cercanías de Madrid más de un centenar de personas, creyentes e increyentes interesados, venidas de todos los rincones de España a fin de dialogar y debatir acerca de algún aspecto importante del Hecho Religioso. La proximidad del fin de siglo y las sugerencias del Foro anterior apuntaban hacia "la religiosidad de frontera". Qué sea tal religiosidad de frontera tiene respuestas matizadamente distintas según vengan de una perspectiva creyente o no creyente, como realmente se vio en la misma realización del Foro. Pero se apuntaba, desde la historia del propio Foro, hacia un tipo de cristianismo abierto a las vicisitudes del tiempo, de la sociedad y cultura que le han tocado en suerte y de una fe - o talante humano para el no creyente - que busca el Sentido por el camino de la vida. Es en la vida, en las entrañas de la misma, donde descubriremos las presuntas voces que llenan el vacío con el que, a menudo, se nos presenta la realidad. Tenemos que cultivar, por tanto, "la escucha de la Palabra" en medio de la realidad secular; discernir entre los ruidos la Voz; alimentar la esperanza en medio del absurdo o la barbarie del tiempo. Somos oyentes del susurro o el clamor del Espíritu en medio del tiempo.

Pero lo que se presentaba como una característica de los participantes del Foro está lejos de ser una peculiaridad rara o extraña. Es la expresión misma de la fe cristiana, de su estilo de relación con el

mundo. El creyente cristiano vive la fe en el tiempo, en su realidad histórica, como el modo de vivir a Dios. Si la espiritualidad es el "arte de vivir a Dios", el estilo cristiano afirma su presencia ausente por los caminos seculares. Inmerso en el corazón del mundo ve cómo la opacidad de lo material se transparenta en revelación, lo finito se densifica en todas direcciones hacia la eternidad y la vida se hace melodía polifónica, como quería Schleiermacher.

La mirada, incluso, hacia atrás, hacia el cadáver de un siglo que pasa, nos dice que esta revelación de Dios en la profanidad es la esencia del cristianismo redescubierta en este siglo XX. Un recorrido por las principales vicisitudes teológicas y pastorales, eclesiales y vitales de los creyentes de este siglo XX, tan pródigo en inhumanidades y barbarie, nos depara la sorpresa de un siglo que vuelve sobre lo básico y fundamental de la fe cristiana. Redescubrimos, frecuentemente con la ilusión, admiración y provocación de la novedad, que el cristianismo es la presencia encarnada de Dios en la historia y que desde esta amorosa cercanía al ser humano toda la realidad se nos llena de ecos de una presencia. La "kenosis" de Cristo aparece como revelación de la verdadera vida y como posibilidad de elevación y sanación (salvación), desde sus propias raíces, del ser humano y de la torcida historia humana.

Un descubrimiento elemental y maravilloso que, sin embargo, no ha sido ni es fácil. La historia cristiana de veinte siglos nos avisa para que no aventuremos que lo fundamental cristiano sea una trivialidad o una cosa realizable como quien da un paseo por una alameda espiritual. No hay tal facilidad, y aunque no quisiéramos incurrir en el peligro de proponer una escalada más difícil que el Everest, sí que debemos aprestarnos al esfuerzo institucional y personal, eclesial y de creyentes. No parece tan obvio el Evangelio al fin de cuentas. Ofrecer el descubrimiento y vivencia de Dios por los caminos de la realidad mundana, secular, profana, parece sencillo o simplemente, un absurdo; depende de la perspectiva. Para muchos espíritus "religiosos" sigue siendo un escándalo y para otros tantos "laicistas" una locura. Pero esta es la fe que propone el Señor Jesús, diríamos remedando alguna expresión paulina. Una verdadera conversión para todos: creyentes y no creyentes.

Este estilo cristiano, esta religiosidad que transita por todas las fronteras de la realidad es la vieja/nueva propuesta que ofrecemos al terminar un siglo y abrir otro. Estamos convencidos que hemos "descubierto" algo importante: la novedad cristiana y evangélica. La tarea que tenemos delante es vivirla, decirla y transmitirla como tal novedad a las generaciones siguientes y a los contemporáneos actuales. Desde este punto de vista, podemos decir con P. Tillich, que una parte de esta tarea creyente será de "traducción", mediación permanente: actualizar a la altura de cada momento histórico la encarnación de Dios, descubrir la presencia del Espíritu oteando el horizonte de la Humanidad del Futuro. Estamos llamados a hacer el descubrimiento de Dios por los caminos de la inmanencia, es decir, detectar la presencia del Espíritu por todos los rincones de la profanidad. Sin duda, como nos recuerda la tradición bíblica, serán los "rincones oscuros" de nuestra sociedad y de nuestro tiempo los que merecerán más nuestra atención, porque ahí late el clamor queodo y dolorido del Espíritu, en los rostros de los pobres, vencidos y humillados.

En estos momentos de estreno de milenio recordamos esta característica fundamental cristiana con el convencimiento evangélico de que estamos ante una Buena Noticia también para el tercer milenio. El cristianismo será realmente el de la mística de la secularidad o no será. Las demás alternativas le tergiversan y corrompen. Una religiosidad, como recordaremos al hilo de las vueltas y revueltas del siglo, que sitúa al creyente en un terreno fronterizo apto para encuentros y vinculaciones con todos los hombres que buscan salidas humanas a los problemas humanos. La frontera de la fe cristiana debe tener la virtualidad de unir lo diferente y acercarnos continuamente a lo humano y lo divino.

Estamos, por tanto, ante una religiosidad que ha querido ser la marca de distinción del estilo cristiano de este siglo y concretamente de muchos de los creyentes de hoy. Una señal que indica la novedad introducida por el cristianismo en la historia de la religión: la salvación se efectúa en la "vida profana".

Vamos a hablar sobre una historia nuestra, tan pegada todavía a la piel de nuestra existencia, que corremos el riesgo de no darnos cuenta de la novedad o de insistir tanto en su naturalidad, que seamos insensibles a los que nos gritan acerca de nuestra equivocación y ceguera.

Trataremos de señalar los grandes trazos de un descubrimiento espiritual que no se puede separar de las vicisitudes que han recorrido nuestro siglo. Como va a ser característico de esta sensibilidad de la frontera, no se pueden hacer separaciones tajantes entre lo espiritual y lo mundano; mezclaremos o pasaremos de un lado a otro de la frontera. Señalaremos los lugares y nombres más característicos de esta visión religiosa, los elementos fundamentales de un descubrimiento, los esfuerzos por delinearla y convertirla en un estilo o modo de creencia, finalmente, apuntaremos los obstáculos de este estilo o talante creyente de frontera que lo hacen difícil y que, junto con las resistencias que encuentra, pueden, si no condenarlo al fracaso, debilitarlo hasta el límite de sus fuerzas.

Como en toda auténtica historia, nos las vemos con un drama que incluye muchas tragedias personales. Toda la lucha interior, personal, espiritual, social y cultural de una cantidad innumerable de gente está implicada en los conflictos de este proceso. Una gran parte, quizá la mejor, de la historia del cristianismo de este siglo pasa por los esfuerzos intelectuales, prácticos e institucionales por realizar este estilo de fe, jalonados, como en todo proceso humano, de éxitos y fracasos.

## 1. EL DESCUBRIMIENTO DE UNA NUEVA RELACIÓN DEL CRISTIANISMO CON EL MUNDO

El aspecto a aclarar es el siguiente: ¿cuándo llega a la conciencia, o mejor dicho, a la práctica cristiana, un estilo de vida y de creencia que ve a Dios estrechamente relacionado con el mundo y no sólo con el individuo y su vida interior, ni únicamente con la iglesia como entidad religiosa y sociológica, sino con las realidades mundanas, sociales y políticas?

Sin duda las raíces de este "descubrimiento" se hallan, como han insistido hombres como P. Tillich o M. D. Chenu, en un dato tan central de la fe cristiana como es la encarnación. Desde esta entrada de Dios en la historia humana no hay realidad alguna que quede fuera. Dios ama al mundo y no sólo a la Iglesia y a los cristianos. Dios está implicado con toda la realidad sea personal, histórica o natural. De ahí que su presencia sea una tienda plantada en medio de la mundanidad y el lugar de culto sea en "espíritu y en verdad" (Jn 4, 24). Estas son verdades graníticas de la fe cristiana, pero que tienen que ser redescubiertas y vividas a la altura de cada momento histórico. Esto es lo que acontece llegados a nuestro siglo tras experimentar el declive de una cultura cristiana burguesa y la existencia de movimientos sociales y políticos que semejaban terremotos. En medio de un resquebrajamiento de estructuras, de propuestas ideológicas nuevas, los creyentes van descubriendo la necesidad de estar ahí donde se va forjando la sociedad y el hombre de mañana.

No puedo más que indicar grandes hitos de esta historia que es la de nuestro siglo XX. Permítasenos resumir y ejemplificar en un par de autores y de acontecimientos la marcha hacia la asunción de la ley de la encarnación adecuada a nuestro momento histórico.

### 1.1 El socialismo religioso

P. Tillich ha contado varias veces lo que supuso el movimiento denominado "socialismo religioso". Como lo impulsaron los Blumhardt, padre e hijo, ambos ministros luteranos. El padre practicaba curaciones en su parroquia, imitando al Jesús de los sinópticos. El hijo aplicó estas ideas sanadoras a las realidades sociales. Criticó el individualismo religioso que caracterizaba al luteranismo pietista de la época. Acentuó la comprensión intrahistórica del Reino de Dios sin abandonar la realización trascendente del Reino, como hizo a menudo la teología del evangelio social en Estados Unidos. Frecuentemente recordaba que las obras de los que no conocen a Dios son con frecuencia más grandes para el Reino de Dios que aquellas que realizan las Iglesias y los cristianos.

El movimiento, aunque desarrollado en los años veinte tras la primera Guerra Mundial y la Revolución de Octubre, tuvo su refrendo en La Conferencia ecuménica de Oxford en 1937. El informe de Tillich recordaba, con cierto dramatismo, cómo frecuentemente Dios habla a la Iglesia desde fuera de ella más que mediante sus representantes oficiales, en clara referencia a los movimientos revolucionarios del XIX y XX. Se aceptó el informe pero, como valora P. Tillich, "las afirmaciones se adelantaban tanto a la situación corriente que casi cayó en el olvido".

En el fondo el problema que se planteaba surgió tras la Primera Guerra Mundial y la situación histórica en que estaba Alemania, dividida tras la revolución de 1919, entre los movimientos socialistas y las Iglesias tradicionales. Se trataba de superar la escisión entre el transcendentalismo luterano piadoso y el utopismo de los grupos socialistas. Unos rechazaban por completo a los movimientos revolucionarios y los otros creían que la transformación de la sociedad era cuestión de cálculo científico. Eran los dos polos que querían unir los socialistas religiosos. Para ello crearon algunos conceptos mediadores como "kairós" (tiempo oportuno) o "demoníaco" referido a las estructuras opresoras. El objetivo era alcanzar un estado "teonómico" o unión de lo verdadero en la autonomía y en la heteronomía.

El movimiento socialista religioso trabajó por lograr esta conjunción en la estructura espiritual. Contra el transcendentalismo luterano trataba de mostrar cómo lo eterno irrumpe en lo temporal y contra el mero utopismo político señalaba el carácter fragmentario de todos los logros históricos que nunca se ven libres de lo demoníaco.

Pero quizá lo importante es darse cuenta de la nueva sensibilidad religiosa que está en marcha. Se puede denominar provocadoramente, como hizo Tillich, "laicismo radical" o "realismo creyente". En el fondo se está afirmando que todo es "profano" en el mundo, y todo lo profano es religioso en potencia. La religión no es una zona peculiar de la vida ni una función especial del espíritu humano, sino la "experiencia del elemento de absoluto" en todas las demás funciones del espíritu humano y en todas las zonas de la vida. La religión es "la más humana de todas las experiencias", está "en todas partes como en su casa", es el "fundamento y la profundidad de la vida del espíritu humano".

P. Tillich repetirá que la respuesta cristiana a la pregunta existencial de nuestro tiempo es el mensaje paulino de la Nueva Creación, del Ser Nuevo, de la Nueva Realidad, que se ha manifestado con la manifestación de Jesucristo. No es un anuncio del cristianismo, sino la pasión infinita de todo ser humano. No importa mucho la religión cristiana, la iglesia, los dogmas, los sacramentos; importa la Nueva Creación en definitiva.

Se ve ya que esta concepción de fe le llevará a Tillich, más allá del proyecto frustrado del socialismo religioso, a una religiosidad que se juega en todas las manifestaciones de la vivencia y de la organizatividad humana, anda a la búsqueda de la dimensión de profundidad, de lo último y absoluto que en ellas se expresa - su sentido religioso - deambulando por la sociedad, la política, la ciencia, la cultura, el arte, etc. Es una religiosidad "Auf der Grenze" (en la frontera).

El movimiento del socialismo religioso no es el único intento de este género en las primeras décadas de este siglo. El evangelio social norteamericano y, a su manera, el movimiento de laicos católicos por la "democracia", tratan de unir fe y política, encarnar la fe en las condiciones socio-políticas del momento. Intentos que abrevan en movimientos del mismo siglo XIX. Asimismo, el apostolado llamado de ambiente, la JOC de P. Cardijn y la Acción Católica en general, más allá de unas organizaciones especializadas y mejor adaptadas a las necesidades del apostolado obrero, representan, como se decía entonces, una encarnación continuada en el cuerpo místico de Cristo, la encarnación de Cristo en la sociedad "política". Pero, sin abandonar el campo protestante, un momento digno de tenerse en cuenta es la aportación que, en las dramáticas circunstancias del nacionalsocialismo, va a suponer la reflexión y experiencia de D. Bonhöffer. Vamos a detenernos brevemente en esta figura intensa y directa, que tanto ha dado que pensar a la teología del s. XX.

## 1.2 Creer en un mundo mayor de edad

El problema que afronta D. Bonhöffer, como el del teólogo de la secularización F. Gogarten, es ¿cómo ser creyente en un mundo mayor de edad?

Un intento de respuesta les va a llevar a confrontar la fe cristiana con la realidad transformada del mundo, de las nuevas ciencias sociales y humanas, del nuevo pensamiento crítico, etc. El precepto que se imponen es el de la honestidad intelectual. Es decir, una exigencia de la fe cristiana en nuestro tiempo es respetar la autonomía de la razón humana. Tanto más se respetará esta autonomía cuando se comprenda que el proceso mismo de secularización ha sido un proceso histórico necesario impulsado por la misma fe cristiana. En el fondo de la fe late una mundanización del mundo. O dicho de un modo más diagnóstico del momento: nos encaminamos hacia una época totalmente arreligiosa; los hombres ya no pueden seguir siendo religiosos (como hasta ahora, se sobreentiende).

¿Qué cristianismo es el que cabe en estas circunstancias de auténtico nihilismo? No se puede caminar hacia los márgenes: hacia las llamadas "cuestiones últimas", o hacia un tipo de reflexión que ande atisbando por dónde hay fisuras o agujeros en la cultura moderna para colocar a Dios. Este es un intento indigno de salvar la fe y a Dios. Como también lo es un "metodismo secularizado" que intenta persuadir al que vive seguro y feliz en la era secularizada de que en realidad vive en el sinsentido y la desesperación.

Bonhöffer descubre el mensaje central del Evangelio: afirmar la vida, toda vida del ser humano. "Jesús no llama a una nueva religión sino a la vida". Por eso no hay que introducir a Dios de contrabando en cualquier lugar secreto. Hay que confrontar a Dios por el lado más fuerte del hombre de hoy.

Una de las primeras actitudes es no ver la desdivinización del mundo y la autonomía del hombre como un mal venido de fuera. Es fruto de la misma fe cristiana que se ha independizado del mundo y lo ha tomado bajo su responsabilidad. Ahora bien, esta libertad del hombre frente al mundo se desliga de la fe cristiana y de la libertad para Dios. De ahí la ambivalencia del proceso secularizador que deviene secularismo.

Para Bonhöffer la experiencia del nacionalsocialismo, el descubrimiento de la necesidad del compromiso político, la conspiración contra Hitler y la experiencia de sufrimiento en la cárcel, le va a llevar al descubrimiento del modo creyente de relación con este hombre de hoy: la vía de la fraternidad solidaria con él. Dicho de otra manera, al modo de G. Ebeling, Bonhöffer hace la experiencia de que el no creyente es el criterio del modo de ser creyente. Y ¿cómo hablar

"mundanamente" de Dios al no creyente, al hombre sin religión? Haciéndose solidario con él. Éste es un modo de interpretar no religiosamente los conceptos evangélicos. Ahora bien, ¿qué significan el culto y la plegaria en una ausencia total de religión? Bonhöffer en las circunstancias dramáticas de la prisión no tiene ni tiempo ni coloquiantes para dar una respuesta. Se queda en insinuaciones que apuntan claramente en una dirección: el énfasis en la encarnación. Jn 1,14 será un lugar clave de su interpretación secular del Evangelio: "La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros". El Bonhöffer de la prisión acentúa la "kénosis", la humillación de Dios al revelarse, así como su amor apasionado al hombre y al mundo. Desde esta realidad se comprende la ausencia de Dios del mundo y la autonomía del hombre. Hay que vivir "etsi Deus non daretur" (como si Dios no existiera) . Y se entiende que el Dios cristiano está como impotente y desvalido en este mundo. La realización cristiana encuentra en Jesucristo su expresión más clara: la realización mundana del ser para otros. El creyente cristiano tiene que imitar a Dios: introducirse en el mundo y vivir y padecer "mundanamente" en él. Puesto que Dios mismo no se ha quedado en el más allá, sino que ha venido al más acá, el hombre no se ha de encontrar con él en las fronteras del más acá con el más allá, sino en el centro de este mundo .

De aquí no hay que deducir, como algunos interpretan, que el cristianismo es un simple comportamiento ético y una solidaridad humana . Para Bonhöffer, al menos, no es así. Lo que él quiere indicar es que no hay dos realidades, Dios y el mundo, sino solamente una realidad y que hay que vivirla penetrada, poseída, ocupada, amada, sustentada, reconciliada por Dios. La santidad , por tanto, es vivir esta realidad de Dios introduciéndose profunda y comprometidamente en el mundo. El Bonhöffer de la prisión escribirá que tenemos que ser religiosos al estilo de nuestro Dios, no más allá o de otro modo:

"No estamos preocupados con el otro mundo, sino con éste. Aquello que está por encima del mundo, en el Evangelio, tiene el propósito de existir para este mundo. Es solamente cuando amamos la vida y el mundo con tal intensidad que sin ellos todo estaría perdido, que podemos creer en la resurrección y en un mundo nuevo. No debemos tratar de ser más religiosos que el propio Dios".

Bonhöffer estaba convencido de que un día los cristianos, la iglesia, conseguiría hablar de Dios en el mundo secularizado de modo que la realidad del mundo quedase cambiada y renovada. "Hasta entonces", dice a un sobrino ahijado suyo, "la actividad del cristiano será oculta y callada; pero habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios. Que tú seas uno de ellos..." .

Señalemos también como consecuencia de esta toma de conciencia de una fe encarnada y situada, la mayor reflexividad y racionalidad de esta fe, es decir, de vivencia autocrítica .

### 1.3 La encarnación de Cristo en la sociedad "política"

Se pueden encontrar muchos paralelismos con estas ideas y preocupaciones en el lado católico, especialmente cuando se dirige la mirada hacia los movimientos de misión que tienen lugar en los años alrededor de la Segunda guerra Mundial en el suelo francés. Vamos a hacerlo de la mano de uno de los teólogos que más y mejor ha reflexionado sobre esta experiencia M. D. Chenu . Veremos cómo desde la acción misionera se va fraguando un estilo de creyente que hace del mundo el lugar privilegiado de encuentro con Dios.

Los movimientos especializados querían ser levadura en la masa: "plantar la Iglesia en plena masa y en todos los ambientes" . Recuperar la irradiación normal del cristiano en su medio ambiente.

Restaurar el sentido apostólico de todo creyente, especialmente de los laicos, en su mundo de trabajo, empresa, profesión, fábrica, oficina, etc. Pero querían también profundizar la sustancia de la fe siguiendo la ley de la encarnación que debe salvar a todo el hombre y para ello debe asumir a todo el hombre. Late, por tanto, una mística "de una presencia del Espíritu sobre las aguas de este nuevo mundo humano" . Y es a partir de esta mística o espiritualidad por medio de la cual se despliegan los problemas de la nueva presencia social de los movimientos especializados.

En primer lugar, había que acercarse a un mundo, el obrero, que una iglesia asentada y negligente, al margen de la vida humana, había abandonado. La JOC y la Acción Católica en general protagonizan este acercamiento a los asalariados del capitalismo y del nuevo mundo tecnológico que cada vez se asienta más firmemente. Se abandona una actitud de cristiandad asentada y se adopta una postura de testimonio. Se descubre el mundo del trabajo como un lugar de densidad humana donde se juega la historia contemporánea . Se hace del trabajo y del mundo económico y social al que está vinculado, la materia en que la encarnación de la gracia se hace realidad, o como se decía entonces, se lleva a cabo "la incorporación mística de Cristo en la vida comunitaria de los hombres" .

Es decir, el acercamiento al mundo obrero supone la confrontación con el mundo social, económico y político, con el mundo de las ideologías y las utopías acerca de las transformaciones históricas. No tiene nada de extraño que lo político vaya alcanzando mayor relevancia para el creyente y aparezca en torno a los años 53-54 como el centro de atención de la conciencia cristiana. Se recuerda desde ahí las palabras de Pío XI, asumidas por el Vaticano II, sobre la grandeza del compromiso político: "el campo político abarca los intereses de la sociedad entera; y, en este sentido, es el campo de la más vasta caridad política, de la caridad de la sociedad" .

Claro que no faltan conflictos en este descubrimiento de una nueva relación de la fe cristiana con el mundo. Uno de los más sonados fue el de los curas obreros . Servirá para precisar el sentido del sacerdocio y la primacía del testimonio de fe. El primer acto de la Iglesia de Cristo en el mundo es el testimonio de fe, sin él no tienen sentido las funciones sacramentales y culturales. De ahí que la frase del cardenal Suhard "la Iglesia en estado de misión" no es episódica sino fundamental para el ser de la misma Iglesia, y del creyente. Dicho de otra manera , la condición misionera hace del creyente un discípulo, un enviado, un ser de frontera: su fe le lleva hacia las fronteras geográficas de la creencia, pero también hacia las fronteras sociológicas donde se juega el destino de los seres humanos. Creer es continuar la encarnación de Cristo, proseguir el régimen de vida divina inaugurado en la tierra. Todo lo humano tiene que ser asumido para ser salvado. De ahí que el verdadero cristianismo se caracterice por su vinculación con la historia. La fe es una fuerza histórica en la transformación del mundo. El talante encarnatorio, de misión o envío del cristiano a la realidad mundana es la ley del creyente. "La fe es una historia sagrada, que no es menos historia porque es sagrada, y que asume las formas mismas del destino de la humanidad" .

Un paso más se da cuando se explicita esta venida de Dios en el tiempo y la historia. Es una presencia que privilegia el lugar de los "pobres" . Hay un acuerdo entre el profetismo israelita y la fraternidad evangélica para señalar el descubrimiento de la viuda, el huérfano, el extranjero, el desvalido, como el destinatario privilegiado de la presencia de Dios. Un escándalo desconcertante para la economía de los beneficios capitalista; la respuesta solidaria de la compasión cristiana eficaz frente a las acusaciones de alienación religiosa. Un concepto, el de "pobre", que hay que entender a la luz del descubrimiento de las ciencias humanas y sociales y de la confrontación con el marxismo, es decir, de una manera no meramente individualista ni asistencial , sino estructural y política. La pobreza es una situación de desvalimiento ocasionada por las estructuras económicas y socio-políticas. De ahí que el envío misionero al mundo sea para transformar este mundo, su dinamismo y estructuras. La encarnación es una tarea de justicia.

#### 1.4. El concilio Vaticano II

Entre los acontecimientos que refrendan la nueva relación entre el cristianismo y el mundo se encuentra el Concilio Vaticano II. Supone un momento de autocrítica eclesial profética y de reconocimiento de lo inadecuado de una forma de fe - de "cristiandad" - para el mundo contemporáneo; al mismo tiempo que se reconoce y propone un creyente inserto en las realidades mundanas. Fue un concilio que se denominó pastoral y quiso responder a sus expectativas. Recogía en este calificativo el ansia de la evangelización del mundo y el dinamismo de la misión; no quería ser un concilio de organización eclesial o de definiciones doctrinales, sino del diálogo difícil con el hombre de una civilización nueva, es decir, "proseguir la marcha hacia adelante de la Iglesia en la sucesión del tiempo", pero siguiendo las categorías de Y. M. Congar y de M. D. Chenu, era un movimiento de renovación y reforma de la misma iglesia. Lo entendemos mejor, si lo miramos desde la perspectiva del estilo de religiosidad o modo de creencia que venimos rastreando.

Uno de los aspectos llamativos de este proceso de actualización cristiana y eclesial es que procede de una iniciativa tomada desde la cúspide, desde la jerarquía. Como se expresa P. Tillich con admiración, "era desde donde menos esperábamos escucharlo" . Para M. D. Chenu , Juan XXIII pasará a la historia no sólo como el papa del concilio Vaticano II, sino como el impulsor de un modo de creencia que lanza a toda la iglesia a la comunión y confrontación con el mundo, a discernir los "signos de los tiempos", las esperanzas y angustias presentes en la comunidad humana. Y emplaza al laico especialmente a ser el testigo cualificado de la encarnación en medio de las realidades temporales . Abandonamos la actitud de "cristiandad" y entramos, de pronto, en el vértigo de la misión al mundo.

Desde este momento de los años sesenta entramos en una aceleración de la historia cristiana y de la reflexión sobre la religiosidad de la frontera. Habría que hacer mención de las teologías denominadas políticas, de la esperanza y de la liberación, por encima ya de los límites confesionales. El denominador común que las recorre es la profundización de la inteligencia de una fe propia de un creyente inserto en la historia humana, ambigua y sufriente. El recuerdo de que somos los llamados a colaborar a la construcción del Reino de Dios, es decir, a la misteriosa presencia salvadora de Dios en la naturaleza, el mundo y la historia que los lleva a "anhelar continuamente" (Rm 8,19) la liberación de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloria de los hijos de Dios" (Rm 8,21). Empeño liberador que nos emplaza a mirar atentamente los "signos de los tiempos" y a trabajar por un cambio estructural, no meramente personal y de los corazones.

La teología de la liberación, la reflexión sobre la práctica cristiana efectuada desde los márgenes de la cultura occidental, va a presentar una novedad: el énfasis en la situación de lo que I. Ellacuría denominaba los "pueblos crucificados" del mundo. Se radicaliza la presencia cristiana en el mundo desde el clamor de los pobres y oprimidos. El énfasis en la pobreza y el sufrimiento se hace con la mirada estructural que cuestiona la viabilidad misma de una civilización, la occidental, cristiana, que no permite generalizar un modo de vida realmente humano para todos. Queda de este modo claro, como actualmente lo recuerda la teología política de la esperanza desde la mirada puesta en las relaciones con la naturaleza, que el compromiso liberador del creyente es con el ser humano, con toda la humanidad, no está, o mejor, no debiera estar vinculado o mediatizado por una civilización concreta.

La reflexión y las vicisitudes de los creyentes en la misma historia de liberación de los años sesenta y setenta va a dar como resultado - digámoslo muy taxativamente y a modo de resumen - que se afiance que "fuera del mundo no hay salvación" . Es decir, que lo típico cristiano es buscar la

salvación en la vida profana . Más aún, que la atención está puesta en los sufrientes y desvalidos, "los pobres", que a esta altura de la historia y con el conocimiento que proporcionan las ciencias sociales ya no se puede concebir de modo meramente asistencial o interpersonal, sino político y estructural. La fe es, por tanto, la adhesión al Dios encarnado en Jesucristo que busca proseguir su causa en esta historia humana. Una historia de salvación que no salva o libera a los hombres con sus cultos y sus ritos religiosos, sino en la medida en que lo hacen el amor, la libertad, la justicia, la fraternidad, que desencadena.

## 2. CARACTERÍSTICAS Y APORTACIONES DE UNA RELIGIOSIDAD DE LA FRONTERA

Dejamos de mirar este estilo de creyente en el mundo que se ha fraguado o recuperado a la altura del siglo XX en su proceso constitutivo, para observarlo en sus rasgos característicos. ¿Qué aporta como novedad este modo o estilo de creencia cristiana?

Repetimos que se inserta en la novedad de la encarnación , de la entrada de Dios en el mundo profano de los hombres. Dios mismo introduce así una desacralización del mundo de las religiones. Nos libera del peso de la religión y de la ambigüedad de lo sagrado, con todos los terrores que esto implicaba y todas las servidumbres que suponía. El resultado de este proceso se parece poco a una religión, como así debieron aparecer los primeros cristianos a los ojos de los greco-romanos del primero y segundo siglo. Eran más, como dice J. Moingt , una escuela filosófica, un movimiento más ético-social que religioso. Algunos decimos, con el asentimiento de algunos exégetas, que era un movimiento de cariz contracultural y mesiánico .

Detengámonos un momento haciendo el esfuerzo no por definir, sino por caracterizar una actitud de fe que venimos denominando como "religiosidad de la frontera".

### 2.1 Una "mística de los ojos abiertos"

La religiosidad de la frontera, que se vive en la profanidad, que desacraliza el mundo, lleva, como de vuelta, a vivir la presencia del misterio de Dios recorriendo todos los entramados de la historia de los hombres. Toda la realidad está llena de la presencia ausente de Dios. Allí donde se juega un ápice del destino humano está Dios. Barruntar y discernir esta presencia en un historia llena de ambigüedades y de mecanismos que tienden a la ocultación de los procesos de indiferencia e injusticia - productores de ingentes cantidades de dolor -, requiere conjuntar análisis social y profetismo, racionalidad y mística.

Mística en el sentido clásico y hasta popular del término, como "hambre de la experiencia de Dios" que exige oración y trato con Dios y mirada atenta a la situación doliente del hermano en la sociedad que nos rodea; escucha del "clamor" de nuestro mundo. Es lo que J. B. Metz, con una expresión feliz, ha denominado "mística de los ojos abiertos", mística del sufrimiento y de la compasión, de la responsabilidad incondicional frente al otro, que desemboca en una "mística política" , o de la mística y política .

Algunos podemos traducir esta expresión en una sensibilidad espiritual que busque unificar la experiencia evangélica de Abba y Reino, de fe y justicia, como el núcleo constitutivo del nuevo/viejo creyente. Pero queda claro que emerge una nueva actitud ante la vida: la del ser humano que siente el relámpago de lo divino recorriendo la realidad. Experimenta entonces la comunión con lo trascendente y se siente partícipe de lo infinito. Este hombre que, frecuentemente, se descubre sólo e impotente delante del "absolutismo de la realidad" (H.

Blumenberg), sin embargo, experimenta que "la inanidad no es la última palabra" . ¿Cómo ocurre este cambio? Quizá la mejor manera de expresar esta experiencia donde el tiempo y el espacio no están vacíos y se pueblan de voces y sentido definitivo, sea remitirse una vez más al Kierkegaard de la descripción del "Caballero de la Fe":

"Me acerco a él, observando sus más leves movimientos, para ver si por ventura no existe en él un pequeño mensaje telegráfico heterogéneo del infinito, una mirada, una expresión, un gesto, una nota de tristeza, una sonrisa que traiga al infinito en su heterogeneidad con lo finito. ¡Pero no! Examino esta figura desde la cabeza a los pies para ver si descubro una grieta por donde el infinito esté mirando. ¡Pero no! El es totalmente sólido. ¿Su andar? Vigoroso, perteneciendo enteramente a lo finito y no obstante, este hombre hizo y está haciendo a cada instante los movimientos de la infinitud. Y no obstante, la finitud tiene para él un sabor tan bueno como para aquél, sentido de seguridad al gozarlo, como si la vida finita fuese la cosa más veraz de todas. Y no obstante, la forma totalmente terrena que él exhibe es una creación, por el poder del absurdo. El desistió de todas las cosas, infinitamente y entonces se posesionó de todas por el poder del absurdo" .

Y lo que le queda claro al creyente que pasó por esta experiencia de sentido, esperanza y acogimiento, es que no fue él la causa de esta transformación. El poder proviene de una fuente que no es su yo. Como se expresan las diversas tradiciones religiosas, todo acontece como si hubiera sido agarrado por un torbellino de poder externo a él.

## 2.2 Codo a codo con todos los hombres

La religiosidad de la frontera nos sitúa en el centro de los problemas vitales de nuestro mundo y nuestro tiempo, como quería D. Bonhöffer. Pero por ello mismo nos remite más allá de la división o frontera entre creyentes y no creyentes. Participamos de los problemas de los hombres, antes o más allá de las creencias. De ahí que esta religiosidad nos sitúa mano a mano con los no creyentes y con cualquier hombre de "buena voluntad" a la búsqueda de las soluciones o medidas para una humanización. Se difuminan las diferencias; se acercan los límites. Y comulgamos con los demás hombres en la esperanza y las dificultades, las impotencias y alegrías por lograr un leve avance de la libertad, la justicia, la igualdad y fraternidad.

Esta fe está contaminada por la situación de increencia. De ahí que su actitud se exprese mejor mediante el acompañamiento solidario, la búsqueda y diálogo conjunto, el compromiso persistente, la resistencia ante la dureza de las situaciones, ...que por la seguridad de una doctrina o de una institución. De ahí el testimonio de la presencia que busca hacer germinar por contagio las semillas del Reino.

## 2.3 Del yo al nosotros

El nuevo estilo de fe desplaza el centro del yo al nosotros. La percepción de la fraternidad y solidaridad humanas es lo primero. Desde ahí se interroga y se posiciona el creyente de la frontera. Este autodescentramiento conduce a actitudes de gran respeto hacia los demás por su condición humana, independientemente de que sean creyentes o no. La solidaridad humana, en la que se transparenta la filiación divina, aparece en el primer plano de aceptación del otro como otro yo. De ahí que este creyente se considere sentado a la misma mesa, peregrino por los mismos caminos del mundo, interpelado por los mismos acontecimientos que todos los demás contemporáneos.

Su cultivo de la interioridad no aparta de la realidad social, mundana. No cultiva una oración evasiva, sino que una y otra vez, como dicen los místicos zen, "vuelve al mercado", a interesarse por la cotidianidad y a ejercer la compasión efectiva.

#### 2.4 El difícil camino de la "kénosis"

La pretensión de encarnar a Dios en el mundo tropieza con innumerables dificultades. Dentro de los creyentes y fuera. Hay como una conjuración contra el establecimiento de la solidaridad, la libertad y la justicia. Se descubre hasta qué punto el mal está clavado en las estructuras y las personas: se es "simul fidelis et infidelis" (simultáneamente fiel e infiel) en el propio corazón y hay como una inercia o peso muerto que lleva a los mecanismos sociales a comportarse como fuerzas ciegas y a menudo perversas.

Esta ambigüedad radical de lo humano lo vive el creyente como una necesidad permanente de conversión y salvación; como una llamada a la perseverancia en la tarea humanizadora más allá de los resultados inmediatos. Como ya vieron los "socialistas religiosos" el creyente de la frontera, lúcido, recela de la facilidad que ofrecen las visiones utópicas e ideológicas, sabe que no hay Reino de Dios en la tierra.. Sin ceder en su empeño conoce la realidad de la cruz. Comienza a descubrir en la debilidad del Dios encarnado un mensaje para su misma tarea de creyente. La cruz es la expresión suprema de la encarnación de Dios. Manifiesta la actitud entregada del amor que no se impone y de la impotencia que salva.

Esta visión de la cruz permite ver a los pobres, oprimidos y excluidos a una luz distinta de la ética . No se trata sólo de indignación y análisis, de compromiso y cambio de estructuras. Se trata de ver el rostro humano de Dios en ese pobre y de captar en ese ser humano la revelación de las entrañas misericordiosas del Padre/ Madre.

#### 2.5 Más allá de los dualismos

La fe de la religiosidad de la frontera, como estamos viendo, persigue la superación de una serie de dualismos, que son el cáncer del creyente: el aquí y el más allá, la interioridad y la exterioridad, el dentro y fuera, ellos y nosotros, el creyente y no creyente, alma y cuerpo, lo espiritual y lo material, lo divino y lo humano. No podemos negar la dualidad existente. Pero se quiere ir más allá de las visiones dicotómicas y de los maniqueísmos dualistas. Una tensión que implica una tarea permanente por unir en el espíritu de la encarnación lo separado que Dios unió. Una suerte de "advaitismo cristiano" que niega tanto la identificación con la divinidad en una pseudo unidad mística, como la completa separación: "no uno, no dos", sería la fórmula que intenta vivir el creyente de la frontera.

R. Panikkar ha sintetizado en doce puntos los elementos a superar para construir una espiritualidad encarnada propia del próximo milenio:

"Se trata de superar tres dualismos, seis dicotomías y tres reduccionismos. La clave es la visión advaita o no dualista de la que hemos hablado. Los enumero simplemente:

Los dualismos son:  
Dios y hombre  
Hombre y naturaleza

Naturaleza y Dios

No son dos ni uno. Ni deísmos ni panteísmos.

Las seis dicotomías son las siguientes.

alma y cuerpo

masculino y femenino

individuo y sociedad

teoría y praxis

conocimiento y amor

tiempo y eternidad.

No se trata tampoco de decir que todo es lo mismo. Es cuestión de no romper su intrínseca relación y darse cuenta de que no hay el uno sin el otro. Conocimiento sin amor es cálculo, amor sin conocimiento es concupiscencia, para poner un solo ejemplo:

Los tres reduccionismos son:

el antropológico que reduce el hombre a un animal racional;

el cosmológico que reduce el cosmos a un cuerpo inerte;

el teológico que reduce la Divinidad a un Ser transcendente".

## 2.6 Una fe reflexiva y crítica

En un mundo pluralista y con una mezcla de escepticismo y credulidad, la fe de frontera se ha racionalizado y toma conciencia que no puede aceptar las afirmaciones religiosas "directamente", sin la mediación de la interpretación de un lenguaje simbólico y la sospecha del espíritu crítico. Hay un momento de conversión crítica en esta religiosidad de la frontera que supone la desaparición de Dios y de lo religioso en general como objeto, para ser, como decía P. Tillich, fe, simplemente fe, que se mueve en las plausibilidades razonables del sentido y la esperanza.

Comenzamos una andadura de fe que impulsa hacia una reflexión o teología en un contexto en el que se palpa cada vez más claramente la autonomía de las diversas dimensiones de la razón, al mismo tiempo que su historicidad. Un verdadero "cambio de paradigma" que nos lleva hacia una nueva concepción de la relación inmanencia-transcendencia: una transcendencia que se realiza en la máxima inmanencia.

## 3. LAS DIFICULTADES DE UN ESTILO DE FE

El postconcilio ha sido pródigo en vicisitudes. Saltando muchos acontecimientos permítasenos hablar, desde la altura de este siglo que termina, de una crisis postconciliar. Las décadas posteriores al Concilio Vaticano II, en medio del fracaso de la revuelta del 68 y las posteriores multicrisis económicas, con el ascenso del denominado neoliberalismo y el descrédito de las ideologías de izquierda ejemplificadas en la caída del muro de Berlín, han supuesto un giro en la tonalidad ideológica y social de la época. Dentro de la Iglesia católica se ha pasado de un proyecto abierto de misión a una "nueva evangelización" con tonos restauracionistas de cristiandad.

Este proyecto pastoral supone una ruptura con el que inició la misión y la teología de los años anteriores al Concilio, que hemos tratado de sintetizar más arriba. El proyecto de nueva evangelización propone "un proyecto pastoral que vuelve a la concepción clerical y cultural de los ministerios; que convoca a los laicos como meros auxiliares de la acción de la jerarquía, sin

reconocer su igual dignidad y corresponsabilidad en la Iglesia; que se sirve para la realización del proyecto, de los llamados movimientos eclesiales, restauradores, que coinciden plenamente con la orientación oficial eclesiásticas; y propone como ideal para las sociedades de tradición cristiana el retorno al predominio y la tutela de Iglesia sobre ellas y la imposición para todos los miembros de un proyecto moral y cultural definido desde principios cristianos" . Los medios avistados pasan por las presencias espectaculares en los medios de comunicación, los viajes papales, las Jornadas mundiales y la publicación de incontables documentos que sirvan como guía doctrinal desde la cumbre a la base.

Estas circunstancias eclesiales junto al llamado "fin del mesianismo político" que ha supuesto la caída del muro de Berlín, señalan un tiempo histórico con un horizonte cerrado y propicio de nuevo a los dualismos. Simplemente soplan malos tiempos para la religiosidad de la frontera.

Este momento histórico influye fuertemente en una tonalidad creyente muy expuesta a los vientos predominantes. Pero más allá de las coyunturas y situaciones existen dificultades inherentes a este estilo de fe cristiano. Quizá se pensó, o pensamos, ingenuamente que bastaba con proponer este modo de vida cristiano para que obtuviéramos una masiva respuesta. No es así, ni es fácil que sea, dadas las condiciones mismas de la propuesta y del ser humano.

Recojo en este apartado final, al modo más de la sugerencia que del análisis, algunas de las dificultades que rodean a un estilo de creencia - que hemos denominado de la religiosidad de la frontera - que considero el auténticamente cristiano, que todavía es una tarea en nuestra Iglesia y que, incluso, se ve amenazado por la situación eclesial y socio-cultural actual. Quizá a modo de tesis resumidora habría que decir que la tentación que permanentemente ronda a la religiosidad de la frontera es el atractivo del dualismo. Veámoslo en algunas de sus manifestaciones.

### 3.1 Una religiosidad con poca tradición

Una fe que se juega en la profanidad, que busca a Dios en ella, al mismo tiempo que trata de proseguir la liberación del ser humano en la situación de una modernidad tardía altamente compleja en sus dimensiones sociales, culturales, económicas y políticas, es una aventura sin precedentes. Y no sólo por la situación en la que se inscribe, sino porque en su misma orientación la fe, con excepción quizá de los tres primeros siglos y de algunos momentos del siglo XII, etc. ha sido una "fe o religiosidad de cristiandad" y "en cristiandad", es decir, de asentamiento y fijeza que parecía podía prescindir del tiempo .

La religiosidad de frontera introduce el tiempo, la historia, en la misma creencia. No tenemos demasiados ejemplos de este estilo cristiano. Casi todos los creyentes han tenido que hacer un camino nuevo, inédito. No había tradición eclesial para el acompañamiento espiritual. Al contrario, tenían que soportar, a menudo, la incompreensión de la propia comunidad de creyentes, o cuando se aventuraban a dar pasos osados podían resbalar y caer en trampas ni siquiera barruntadas. No es extraño que el período postconciliar de experiencias conozca muchos fracasos personales en pasos dados con la precipitación e ingenuidad de la mejor buena voluntad.

Pero incluso a nivel teórico, a pesar de las innegables aportaciones de la teología postconciliar, de las teologías políticas y de la liberación, estamos lejos de haber asumido en la práctica cristiana, pastoral, catequética o de la enseñanza religiosa, el punto de vista o talante de que la fe cristiana se realiza en el mundo. Falta tiempo, formación y tradición.

### 3.2 Mantener las polaridades bien orientadas

Hemos dicho que la religiosidad de la frontera es consciente de la dualidad pero quiere evitar los dualismos. Pero la tentación de superar la tensión de las polaridades también cerca al creyente de la frontera. Esta vez, se quisiera superar la tensión mediante una unilateralidad contraria a la tradicional, pero no menos unidimensional. Frente al "espiritualismo" evasivista de la oración, el "temporalismo" que veía realizada la oración en la acción; frente a la religiosidad cultural, la liquidación de la celebración y la acción de gracias o la sustitución por un "celotismo" mitinero; frente a la compasión asistencial el compromiso estructural seco y duro , etc.

Mantener la tensión entre el Abba y el Reino, fe y justicia , oración y política, público y privado, interioridad y exterioridad, se ha manifestado una tarea de equilibrio y tensiones no fáciles, que frecuentemente ha sufrido la rotura del revanchismo o de la reacción compensatoria unilateral.

### 3.3 La difícil presencia en el ágora

Un lugar donde convergen las dificultades anteriores es el llamado espacio público o política. Si la religiosidad de frontera descubre que sin presencia pública el creyente es un ausente de la ciudad de los hombres, sin embargo, introducirse y hacerse presente en el ágora con pretensiones de estar del lado de los excluidos, no es una tarea fácil.

El compromiso político, una de las marcas de la religiosidad de frontera, cayó al principio sobre el creyente con todos los síntomas de la irrupción de lo nuevo y desconocido: ejerció sobre muchos el atractivo de lo sagrado e incondicional, de tal modo que terminó suplantando a la misma fe. Esta misma falta de "tradición" no permitía hacer de la política un lugar de encuentro con Dios. Han sido pocos los militantes creyentes que han sabido alimentar su experiencia de Dios desde la política y al revés .

Añádese, además, que la motivación religiosa del creyente frecuentemente le ha llevado a una visión romántica de la política. Ha creído sustituir con deseos utópicos y palabrería radical, las frías mediaciones del análisis social y de los conocimientos técnicos. El resultado ha sido, con frecuencia, un desencanto de la política o una radicalización verbal que no encontraba jamás mediaciones adecuadas salvo en las visiones utópicas o las demandas puramente éticas.

Se precisa un creyente comprometido políticamente, capaz de vivir a Dios en ese ámbito, de persistir en la búsqueda lenta de las mediaciones para ganar un centímetro de libertad y de justicia, de proseguir la entrega gratuita por el bien de los "pobres". Para ello necesita acompañamiento: la ayuda de una comunidad de creyentes que le asistan en sus desfallecimientos y le recuerden a quién representa y desde dónde. Sin esta protección y acompañamiento, no es pensable la persistencia del creyente en el compromiso político de una forma sana.

Actualmente asistimos, además, a una cierta crisis de la política de partidos y al descrédito de los políticos que incide negativamente sobre la misma política. Esta situación ha conducido hacia formas más amplias del compromiso político, en lo pre-político y cultural, en los Nuevos Movimientos Sociales o en la solidaridad de las ONGDs, pero, sin negar esta ampliación del espectro público, se corre el riesgo de abandonar un lugar importante donde todavía se sigue jugando el destino de millones de personas.

### 3.4 La tentación clerical

La religiosidad de la frontera tropieza, dentro de la Iglesia católica, al menos, con la inercia de la institución. Ésta ha sido y es clerical. De ahí que tenga tendencia a anteponer lo ontológico-cúltico a lo ético-profético, a entender el culto como una dimensión independiente y salvadora en sí misma, a ser renuente con lo laical y profano y a considerar a los laicos como meros colaboradores supeditados al clero.

La religiosidad de la frontera posee un talante laico, profano, que choca frente a esta tendencia a la "religiosización", ritualización y legalización, de la fe cristiana, lo que J. Moingt llamaría la supeditación y aún suplantación de la fe a la religión. Sin duda, es necesario recordar el momento autónomo de lo religioso, pero cuando éste es predominante tiende a ahogar y oscurecer la dimensión encarnatoria y profana.

No pocas veces son también los mismos laicos los que cultivan este clericalismo que infantiliza, pero que permite vivir "cómodamente" no asumiendo las responsabilidades de una presencia laica adulta dentro de la iglesia.

Hemos recorrido con rapidez la constitución de un estilo de fe cristiana o de cristianismo en este siglo que supone el redescubrimiento de la dimensión más característica y propia del cristianismo como religión. Significa que el creyente cristiano afirma la búsqueda de Dios y de la salvación en la inmersión en el mundo orientada hacia la liberación del ser humano en necesidad. En esta tarea prosigue la misión de Jesús y continúa la encarnación de Dios mismo en el tiempo.

Este estilo religioso que mira al mundo, a la profanidad, tiene muchas características de frontera: de jugar en el umbral, en la superación de los límites entre lo divino y humano, lo exterior e interior, la mística y la política, o el Abba y el Reino. Es una buena noticia para el creyente que se dice y quiere seguidor de Jesús. Pero, como la historia del cristianismo testimonia, no es una empresa fácil. Le amenaza la permanente tentación religiosa de sustituir al Dios encarnado por el culto y las ritualizaciones independizadas y a menudo ajenas a la vida. Pero le tientan también las mil sacralizaciones o magificaciones de lo mundano desde el consumismo a la ciencia, la ideología o una política o proyecto social determinado, cuando no una cultura o una civilización.

La religiosidad de la frontera se presenta así como el proyecto cristiano todavía por hacer, como el cristianismo que hay que intentar permanentemente realizar en cada situación, en un interminable proceso de encarnación "hasta que el Señor vuelva".

Visto así este estilo de creyente o de cristiano, el trabajo de redescubrimiento de este siglo, pródigo en inhumanidades, aparece como una gracia, un impulso del Espíritu a fin de poner lo genuino cristiano en su sitio. Pero las vicisitudes de estas últimas décadas nos hablan de las dificultades inherentes a la realización de este tipo de fe o religiosidad. Vemos claramente que no es la religiosidad predominante. No sabemos siquiera si persistirá. Pero, sin duda, recordarlo en este Foro es un modo de no dar la partida por perdida.

## 4. UNA GRAN TAREA PARA EL SIGLO QUE ESTRENAMOS

¿Será posible este cristianismo? La pregunta es retórica, sin duda. Busca provocar el que nos detengamos ante las dificultades señaladas y no demos por hecho o factible, sin más, lo que según el juicio histórico de algunos cualificados diagnosticadores como M. D. Chenu o J. Moingt, resulta

bastante raro encontrarlo realizado en el cristianismo real. Si la historia se muestra muy escuálida ante la realización del cristianismo encarnado, será porque no es fácil. Por otra parte, si el cristianismo es una vocación de encarnación en el mundo, debe ser posible vivirlo como tal, de lo contrario declaramos incompetente a Jesús y al Espíritu de Dios que lo inspiraba. Se nos remite, por tanto, a dificultades superables que nacen de las circunstancias internas y externas a la fe cristiana. Se nos insta, por tanto, a vivir un estilo de fe como tarea permanente.

Este apartado tiene mucho de programático: de lo que los cristianos estamos llamados a realizar aquí y ahora para caminar por la senda de un estilo de fe y espiritualidad que busca y encuentra a Dios en medio del mundo.

#### 4.1 La llamada a encarnarse de verdad

Hay que repetirlo machaconamente: vivir la encarnación, el descubrimiento y vivencia del Misterio de Dios en la secularidad del mundo no es tarea fácil. No es fácil la misma encarnación en primer lugar. La inmersión e inserción en el mundo es algo más que vivir, sin más, las realidades terrenas de la familia, el trabajo, la cultura o la política. Sabemos, porque lo experimentamos, que existe en nosotros mismos y en la realidad una especie de trama trivilizadora para vivir sin densidad.

Se puede vivir, y de hecho vivimos, presos de la red de relaciones que nos creamos. Actualmente en un tiempo de predominio de lo económico es muy fácil enredarse en los lazos que crea el trabajo, los afanes por crearse un porvenir o el consumismo de la buena vida y el ocio. Somos víctimas del trabajo: unos, de su carencia o precariedad que los margina a ser excluidos sociales y, otros, del frenesí que no les permite más que tener limosnas de tiempo para sí mismos o para los demás. Al final parece certero el diagnóstico de H. Arendt cuando reprocha a nuestro tiempo el haberse encerrado en el trabajo y el consumo. Se nos escapa el mundo en su densidad y realidad. No hay encarnación verdadera. Se está más bien atrapado en una prisión o en una maraña de hilos que no permiten andar con un mínimo de libertad. Diríamos, con sabor a Kierkegaard, que la encarnación en el mundo para ser realmente tal no puede ser menos que libre y responsable. Sin tomar en cuenta y posicionarse en una realidad terrena conflictiva y contradictoria, no hay encarnación. La encarnación exige lucidez y toma de posición. Dicho de otro modo más religioso: exige discernimiento, elecciones y renunciaciones.

Una dificultad permanente "estructural" o constitutiva al ser humano es la facilidad con la que es atrapado por sus raíces terrenas. Estas le succionan la savia de la vida y le dejan a merced de lo que tiene bajo sus pies. El obstáculo que tenemos que vencer es siempre doble: vivir suficientemente enraizados para evitar secarnos en la superficie de la realidad; sacudir el ser apresados por la maraña de sensaciones que teje el mundo entorno. Al final, la cuestión es de encarnación auténtica.

Hoy la tentación máxima procede de la sociedad del "consumo de sensaciones". Una especie de vida hecha de vivencias insertas en la realidad pero en una indefinida degustación de experiencias, emociones, encuentros. Un clima de consumismo de vivencias más que de ahondamiento en las mismas. Es una apariencia de encarnación que se agosta y muere por exceso de incentivos y carencia de "digestión" de las mismas. Una tentación temible que tiene a su favor todo el aparato publicitario y los mass-media para no darnos descanso y huir de degustación en degustación sin detenernos en ninguna. Una vida in-transcendente más que encarnada. La encarnación exige hoy una fuerte ascesis a todo aquel que quiera vivir en el mundo y no ser presa del "mercado de sensaciones". Quizá aquí esté actualmente la dificultad de la misión del creyente cristiano, del laico especialmente, cuando es enviado al mundo: "Os envío como corderos entre lobos... Pero no tengáis miedo. El Padre vela por vosotros" (Mt 10, 16.29-31).

## 4.2 La opción por la tierra

El cristianismo de encarnación nos manda amar esta tierra nuestra, el sol y los montes, la playa y el barrio, los amigos y las fiestas, el deporte y el arte, la poesía y las costumbres. En medio de este conjunto está Dios, su Misterio. Y a menudo late más fuerte en los males de este mundo: en el paro y la desigualdad, en la exclusión social que provoca el neoliberalismo dominante, en la injusticia, la corrupción administrativa o la falsedad de los negocios, en la marginación y el consumismo desenfrenado. La luz aparece aquí después de descender al dolor, la indignación y el esfuerzo por superar la inhumanidad. Es un clamor a Dios "desde el vientre del abismo", que dirá el salmista, que reconoce que, a pesar de esta realidad se puede confiar porque estamos en buenas manos. Una esperanza contra los datos de la realidad, a menudo. Apoyados en la experiencia de bondad y sentido que destilan otros hechos de la realidad y que nos fuerzan a mantener aunque sólo sea una "débil esperanza mesiánica" de que todo no se juega en esta partida.

El creyente con vocación terrenal afirmará que ha visto, incluso en la realidad torcida, los signos de una presencia amorosa y posibilitante. Hay futuro para el mundo y la Humanidad. Hay Realidad acogedora y no vacío; hay expectativas de Justicia Absoluta; hay Amor incondicional. De esta y otras muchas maneras, el creyente afirma la visión que se le ha dado gratuitamente en medio de la mundanidad y de la que él es testigo.

Es una experiencia que relativiza lo dado, rompe la lógica y nos confronta con el "misterio". Misterio viene del griego "muein" que significa cerrando los ojos o cerrando la boca. P. Tillich comentando esta palabra observa que "para que tengamos el conocimiento común, es necesario abrir los ojos para aprehender el objeto y abrir la boca para comunicarnos con otras personas con el fin de comprobar nuestra visión. Pero el misterio genuino, mientras tanto, es experimentado en una actitud que contradice la actitud cognoscitiva común. Los ojos están cerrados porque el misterio genuino trasciende el acto de ver, de confrontar los objetos cuyas estructuras y relaciones se presentan al sujeto para su conocimiento. El misterio caracteriza una dimensión que "precede" a la relación sujeto-objeto". Nos hallamos no ante una cosa, sino ante una dimensión de la experiencia

No sabemos cómo tiene lugar la aparición del misterio de Dios, su voz en medio de la ausencia, la iluminación esperanzada en lo tergiversado y roto, su densidad plenificante en los momentos claros y luminosos de la vida, pero la realidad es que está ahí. El creyente se atreve a decirlo, a testificarlo. Y esta afirmación en el cristiano le lleva a amar apasionadamente la realidad del mundo.

Amor, digámoslo explícitamente para no dejar lugar a dudas, al mundo del hombre, a la sociedad, a la modernidad laica que nace con la Ilustración. Desconfiemos de la actitud "religiosa" de los que aman al mundo en abstracto pero miran con recelo y hasta rechazo a la sociedad moderna civil y laica, o la de quienes tienen nostalgias de cristiandad y se resisten a vivir la fe en medio de la ciudad secularizada. Una opción por la tierra, que no equivale a un cheque en blanco, a una visión acrítica y disculpadora, sino más bien la implicación comprometida por una figura de sociedad y de hombre donde el partidismo del débil y pobre se torna, como en Jesús, criterio discernidor de lo aceptable y no aceptable.

## 4.3 Ser religiosos para vivir más la encarnación

El convencimiento de muchos genios religiosos es que, como diría M. Buber, tenemos que buscar a Dios pero estamos condenados a la religión. Y ésta no siempre es una ayuda para encontrar a Dios.

A veces es su contrincante y un suplantador del Misterio. La religión auténtica es una expresión de esta búsqueda de Dios y una ayuda para ir a su encuentro.

La espiritualidad cristiana, como vamos viendo, es una síntesis de transcendencia y encarnación. Lo que ha sucedido es que ha predominado el polo transcendente tan peligrosamente que ha terminado por devorar a la encarnación. Al final, se presenta el mundo de la espiritualidad cristiana como un mundo de culto y oración, celebraciones y meditación.

Se olvida que la espiritualidad cristiana es la vida del Espíritu de Jesucristo en nosotros y no puede estar hecha sólo de oración, sino de compromiso por el prójimo y vivencia comunitaria. Quizá, simplificando mucho, tenemos tres patas del taburete o de la mesa espiritual cristiana: los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo y el sentido o vivencia comunitaria de la fe. Las tres dimensiones juntas configuran el rostro del creyente cristiano.

Y no debe faltar ninguna de estas dimensiones fundamentales, si no queremos mostrar una cojera fatal. La oración y el culto son necesarios para que tengamos una sana espiritualidad. Nuestro momento conoce una revitalización y búsqueda del Misterio por los caminos de la meditación y la inmersión en el yo profundo. La vuelta hacia un orientalismo meditativo indica, más allá de la moda espiritual del momento, una necesidad profunda de encuentro personal con Dios. Una religiosidad que no sea consciente de este ansia, ofrecerá un conjunto doctrinal que por más lógico y sistemático que sea, aparecerá seco y tampoco podrá subsanarlo un moralismo comprometido, aunque se muestre lúcido, solidario y estructural. Necesitamos el calor del corazón, unos hechos que estén transfigurados por la emoción. Únicamente de este modo la vida toda se incluirá en un "ordo amoris" (Max Scheler) que envuelva nuestro ser y nuestro hacer.

La orientación cristiana requiere que obtengamos de la vida misma impulso para ir a Dios y de esta relación nueva fuerzas para volver de nuevo hacia el prójimo. La conjunción del Abba y del Reino fue la característica de Jesús y tiene que ser la nuestra. De ahí que la oración cristiana se moverá en un balanceo entre la gratuidad del amor de Dios percibido y vivido siempre como Misterio y la compasión activa que busca el bien de los hermanos y la transformación de la realidad.

#### 4.4 Una elección explícita

¿Por qué la vocación cristiana de amar a Dios en el mundo, tiene tantas dificultades incluso entre los mismos seglares?

Aparte de las dificultades y tergiversaciones que venimos indicando, existe una razón más para no valorar la vida en medio del mundo como vocación de encarnación seglar: no se vive como elección. No existe conciencia de la vocación seglar; no se le ve como prolongación de la vida encarnada de Jesús. La vida religiosa o el sacerdocio aparecen como vocaciones especiales, la del laico en el mundo, no. De esta manera, aunque se defienda con el Concilio Vaticano II la igualdad fundamental de todas las vocaciones cristianas, la del seglar aparece de segunda categoría.

Urge, por tanto, recuperar o despertar la conciencia de la vocación de encarnación en el mundo, que es la del laico cristiano. Es una llamada, un don. No es una situación donde ha llegado como un objeto arrojado por el mar a la playa del mundo. No ha sido elegido pasivamente por la inercia de las circunstancias. Para evitar estas distorsiones hay que elegir expresamente la vocación seglar. Claro que para ello, se precisa plantearse sería y conscientemente. Caer en la cuenta de que la vocación seglar participa de la encarnación de Dios: acentúa su inmanencia; pone de relieve la encarnación.

Sin estas vocaciones de encarnación en el mundo el cristianismo no existiría: sería todo lo más una religión de oraciones y celebraciones. Para que el culto cristiano sea "en Espíritu y verdad" se requiere que se haga visible, palpable y hasta humana y entrañable la presencia ausente de Dios en el mundo. Ésta es una tarea laica, de presencia y encarnación en el mundo, en toda la problemática humana y social, que muestra ahí la transcendencia del Misterio hecho carne, es decir, limitación y debilidad para potenciar y sanar la realidad toda.

#### 4.5 Enviados

El lugar donde se unen todos los hilos de la espiritualidad cristiana de encarnación en el mundo es el del envío o misión. No en vano la conciencia cristiana de este siglo lo vio con claridad: el cristiano es un misionero, alguien que escucha "la llamada de la frontera". Una frontera no sólo geográfica, sino sociológica, política, cultural, procedente del centro de la sociedad. Y es enviado. El creyente debiera sentirse siempre el testigo, representante, de Dios en su situación en el mundo. Prosigue así la experiencia pascual que nos narra Juan (Jn 20,19-23): la captación de que Jesús vive con Dios (Resurrección) y nos acompaña con la fuerza del Espíritu va seguida del envío a proseguir la causa de Jesús en el mundo, a liberar y desatar de los poderes malignos (pecado) a todos los seres humanos y al mismo mundo.

Enviado al mundo en su configuración actual para cambiarlo. Hay mucho de profético en el envío y de participación en el sello mesiánico de Jesús: "El Espíritu de Dios está sobre mí, porque me ha ungido, para que dé la buena noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia de Dios" (Lc 4, 18-19). Estamos ante el inicio programático de la misión de Jesús. Lucas nos da así entrada al núcleo del evangelio. Toda una intencionalidad lucana para decirnos a los discípulos que ser cristiano es ser enviado al mundo con, por y para los pobres y la justicia. Para ello hemos recibido la luz y la fuerza del Espíritu. Mediante este envío nos transformamos en seguidores de Jesús, continuadores de su causa y testigos de su misión que incluye a los pobres, la justicia y a Jesús mismo.

La fe cristiana, por tanto, consiste no sólo en un asunto de persuasión interior, de visiones o demostraciones, sino de acción, de práctica, de conversión de vida y de misión. Y cuando se prosigue la misión del Reino, entonces sucede que se experimenta el acompañamiento de Jesús. El está con nosotros. Y nosotros nos convertimos en sus continuadores, en el relevo de Jesús. La encarnación de Dios en el mundo prosigue mediante la misión de los suyos. Esta tarea es un don del Espíritu que nos invita a entrar en la historia de la Encarnación de Dios para conducir la humanidad y la realidad toda a su unidad y consumación perfecta (Rm 8, 19s.)

### 5. LA ESPIRITUALIDAD ENCARNADA ES LA ESPIRITUALIDAD DEL TIEMPO SECULAR

Demos una vuelta más - en forma de epílogo - a nuestras reflexiones sobre este cristianismo que señala hacia una espiritualidad secular. Ésta es la auténtica espiritualidad cristiana. Y afirmamos que es la espiritualidad de hoy y de mañana. Reparemos, desde otro ángulo, el del tiempo, en los aspectos que quedan enfatizados en esta "novedad".

#### 5.1 El tiempo como lugar del Espíritu

El ser humano está transido de temporalidad. Su ser vive y se realiza en el tiempo. El tiempo es algo constitutivo para nuestra realización: nuestra vida se despliega en el tiempo. El pensamiento

moderno va descubriendo la densidad de la realidad temporal que incluye el espacio y las cosas, es decir el mundo. El mundo es una realidad temporal. Justamente, esta estructura temporal insoslayable del mundo es lo que marca su condición secular. En este ámbito se juega el destino de todo lo que existe. Ahí, por tanto, late lo que nos "conciernen últimamente" (P. Tillich), es decir, lo sagrado o divino. Para decirlo con terminología más tradicional y cristiana, el Espíritu actúa en el tiempo. Su lugar en el mundo es el tiempo.

Esta experiencia del tiempo como ámbito de lo sagrado no siempre ha sido vivida de esta manera. Más bien la tendencia religiosa ha conducido a minusvalorar el tiempo: lo temporal es visto como lo pasajero, no duradero, caduco y percedero y, si además se le mira desde la inevitable experiencia del sufrimiento en contraposición al cielo, lugar de la eternidad y de la permanencia, entonces el tiempo, aparece como lo irreal o ilusorio. Para un estilo de cristianismo que acentúe la dimensión escatológica y la mirada "divina", el tiempo - y con él este mundo - es un "valle de lágrimas", "una mala noche en una vil posada", algo pasajero, triste e irrelevante. Las religiones orientales, quizá con la excepción de la China, enormemente secular, consideran el tiempo como "maya", ilusión, algo irreal. Únicamente en la experiencia de los grandes místicos se percibe - aun cuando sean inevitables las contaminaciones culturales y de la época - que la experiencia de lo divino les devuelve al mundo, al "mercado", y se acrecienta significativamente el realismo y la valoración de lo temporal.

Claro que en el otro extremo se encuentra el "secularismo" como la pretensión de reducir toda la realidad a mero tiempo, a pura secularidad o, mejor, profanidad. Se le intenta quitar así al tiempo toda referencia a otra cosa. Un monismo unilateral que circula por todos los positivimos de la modernidad. Lo que la espiritualidad encarnada afirma es que el tiempo, el destino temporal del hombre, está grávido de eternidad. Es un momento de esa eternidad que ya ha comenzado para el creyente. Por esta razón, estamos llamados a vivir el tiempo como experiencia de lo definitivo. Estamos siempre ya presentes ante lo Último. No hay que vivirlo como medio para otra cosa, la verdadera vida, la vida definitiva, sino como el inicio de lo ya definitivo. El tiempo es presencia y manifestación de la vida divina y definitiva. El tiempo está en Dios y Dios está en el tiempo.

Vivir de esta manera la experiencia humana, el tiempo, equivale a vivir cada momento de cara a Dios, a lo definitivo. El aquí y ahora se densifica de tal manera que ya no hay que buscar más u otra cosa. La vida adquiere la plenitud e intensidad de lo último: el último gesto, la última sonrisa, la última respiración, la última conversación o respuesta, la última acción en favor de la justicia. La mística del zen, los místicos de todos los tiempos, han sabido vivir de esta manera.

## 5.2 La secularidad es sagrada

Se comprende que si la secularidad es la constitutiva dimensión temporal del mundo, no podamos por menos que afirmar que está atravesada por la presencia del Espíritu, es decir, es nicho de lo sagrado. Lo sagrado, especialmente cristiano, se vive y anida en el mundo. Otra vez, de nuevo, nos separamos así tanto de las religiosidades que miran al "otro mundo" como lugar de la divinidad, como a los secularismos que quieren reducir todo a pura temporalidad, realidad material o mero mundo. El cristianismo encarnado intenta superar estos reduccionismos dualistas o monistas. Ni una cosa ni la otra, ni el absolutismo ultramundano ni el absolutismo de la realidad mundana, es la respuesta creyente de la espiritualidad encarnada.

Por esta razón avanzamos un gran trecho con todos los que afirman la transcendencia inmanente, la presencia de lo sagrado, divino, por los caminos de la realidad secular, pero no nos identificamos con aquellos que hoy día propugnan una recuperación puramente laica de la espiritualidad, es decir,

sin atisbo de trascendencia. Esta "espiritualidad laica" no es la espiritualidad encarnada, sino una búsqueda respetable de interioridad, incluso de asunción de valores de las tradiciones religiosas dentro de la pura inmanencia. El creyente de la espiritualidad encarnada descubre una alteridad, que aunque habita en lo interior de la realidad misma, tiene algo que nos trasciende. No queda circunscrita en la mera interioridad, subjetividad o realidad del sujeto. Hay un paso a una auténtica alteridad.

Supuesta esta alteridad, se acentúa, como venimos diciendo, que esta trascendencia tiene rostro humano, ha entrado en la historia y se ha despojado de su "dignidad divina". Es decir, que su presencia es "kenótica", o si se quiere impotente. La presencia de lo sagrado en el corazón de lo secular no implica la afirmación de una actuación manipuladora de lo divino en este mundo. Todo lo contrario, respeta la libertad humana y queda entregado a la ambigüedad de la secularidad. Y ahí debe el creyente discernir su "presencia ausente" y siempre rodeada de ambivalencias. La secularidad sagrada no elimina, sino que exige, el discernimiento y la vigilancia crítica.

El creyente en esta situación hace la experiencia de que su vida terrena, el tiempo de la libertad disponible antes de entrar en la Plenitud, es tiempo para "ayudar a Dios a realizar su plan sobre el mundo". El reino de Dios es tarea encomendada al creyente. Cada día puede levantarse y decir, como el niño brasileño, "Padre Dios, ¿qué puedo hacer hoy por ti?" .

### 5.3 Los gritos del infinito embarazo divino

La fe encarnada, secular, no debe perder nunca de vista que si toda la realidad mundana es sagrada, lo es especialmente el clamor humano de los pobres y víctimas. Lo más sagrado, la presencia de Dios más audible y menos ambigua para un cristiano procede de esta historia de sufrimiento de la humanidad. El rostro de los pobres y de las víctimas hace que nuestra fe huya de todo evasiónismo místico y clame a Dios desde "el hambre y la sed de justicia " para todos.

San Pablo nota en Rm 8, 19s. que "la humanidad otea impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios ... sigue lanzando un gemido universal con los dolores de su parto.. A la espera de la condición plena de hijos". Esta imagen femenina de una humanidad grávida, por el Espíritu, y que quiere dar a luz a la plena condición de hijos es, por otra parte, una imagen de un infinito embarazo divino. El infinito embarazo de Dios: del Padre que desde antes de la fundación del mundo (Ef 1,4) nos tiene y mantiene mediante el amor del Espíritu, que ora en nosotros con palabras inarticuladas (Rm 8,26) y nos impele a decir Abba. El trabajo, misión, del Espíritu del Padre y del Hijo es justamente este llevar hasta la Plenitud a la humanidad entera para que todos, hijos en el Hijo, hagamos posible que "Dios sea todo en todos" (1 Cor 15, 28). Con cierto atrevimiento podemos decir, por tanto, que Dios está grávido de la Humanidad, de la creación entera y que el Espíritu no dejará de clamar hasta que la herida que sufre este mundo roto no sea curada plenamente y plenificada en Dios.

Al creyente le toca escuchar la voz del Espíritu que clama por la salvación de los pobres y las víctimas y hacerlo compasión efectiva, solidaria, compromiso de libertad y justicia. De lo contrario, hablar de Dios resultará vacío y sin sentido.

### 5.4 Una novedad religiosa a realizar

Hemos insistido desde el inicio que nos hallamos ante la "novedad" cristiana: la espiritualidad encarnada expresa lo genuino cristiano . Pero esta peculiaridad salta al primer plano, o es

redescubierta, en nuestro siglo, tan "secularizado" por otra parte. Es como si las condiciones sociales y culturales de esta modernidad ofrecieran la ocasión para manifestar este talante religioso que se presenta con los rasgos de la auténtica respuesta cristiana a nuestro momento. Ser creyente cristiano a la altura de nuestro momento es serlo de forma secular, encarnada. Las formas anteriores más "religiosas", cultuales, ultramundanas, no colocan a Dios en el centro. De este modo, en un mundo cada vez más secular, lo sagrado, religioso, Dios, es una cuestión periférica. El modo de que lo sagrado y Dios mismo ocupen el centro de la realidad y la vida es hacer que Dios esté en ese centro del mundo. Es decir, ponerlos en íntima relación: resaltar el aspecto secular de lo divino y subrayar la dimensión divina o última de lo secular.

El cristianismo muestra, a través de la misma praxis profética de Jesús de Nazaret, que no hay que efectuar ninguna torsión ni esfuerzo para señalar que lo sagrado y la misión de Jesús, "la cercanía del reino de Dios" (Mc 1,14), se muestra en acciones muy seculares que tienen como objeto al hombre mismo, su liberación de los poderes que le "poseen" y no le dejan ser libre de la enfermedad o de la exclusión social y religiosa (leproso). Lo sagrado circula por medio de la realidad secular, profana. Es en acciones aparentemente "profanas" donde ocurre lo sagrado y salvador.

El acento actual supone frente al hecho de que "Dios se hace Hombre", o aparece con rostro humano, el énfasis en lo divino del ser humano, en la sacralidad de la secularidad. Es la mirada desde este lado de acá hacia la relación constitutiva de Dios y el hombre, lo sagrado y el mundo.

Ahora podemos hablar de una "secularidad sagrada" o de una espiritualidad encarnada que descubre el mundo como teofanía de Dios. Incluso puede poner el énfasis más claramente en este lado de los dos miembros: no sólo que Dios se manifiesta y encarna en el tiempo, en lo humano, sino que lo sagrado es el hombre, en el amplio sentido del término, el ser humano y todo lo que le hace ser, es decir, la realidad mundana misma, especialmente el mundo construido por el hombre, la sociedad y cultura. Y , dentro de éste, el mundo herido y roto.

## CONCLUSION

El siglo XX ha sido un siglo "terrible" decía I. Berlin, pero en medio de sus innumerables inhumanidades brillan también las iluminaciones del Espíritu. Quizá habría que decir, que la barbarie y los anti-Sinaí que ha experimentado este siglo que pasa, han servido para poner más de manifiesto la gran revolución religiosa que aporta el cristianismo: Dios se manifiesta en la secularidad. La vía de acceso a Dios pasa por el mismo mundo. No hay que escapar del mundo, sino insertarse realmente en sus entrañas para experimentar la salvación de Dios. Y es el ser humano, especialmente en necesidad, lo verdaderamente sagrado. Incluso en los nuevos y repetidos Gólgotas de nuestro siglo y de los venideros, se dará el clamor del "Hijo de Dios" preguntando por una ausencia de Dios que es todo un anhelo de esperanza y deseo de Plenitud, de Justicia Absoluta y de Reconciliación. Así en la historia y en el reverso de la misma, que es su espinazo sufriente y deshumanizador, se constata la añoranza y anhelo de otro mundo, otra situación y de una Bondad acogedora sin límites. Ahí se revela el misterio de Dios. El creyente se siente, como Jesús ante el leproso, llamado a tocar este mundo y sanarlo, aunque se impurifique a los ojos de la "religión oficial" y tenga que vivir como marginado de lo sagrado.

Por este corazón de la revelación bíblica discurre el estilo de vida cristiano, la fe encarnada en la profanidad.

No es una religiosidad fácil. Es una religiosidad exigente como la vida humana misma que busca su plenificación. Por eso está siempre al borde de la tentación de cambiar este descubrimiento de la novedad de Jesús por la seguridad del culto, la ley, la institución o cualquier otra "sacralización" que nos conceda un presunto reposo y cobijo. Pero de esta manera se pierde toda la originalidad y se vuelve a los odres viejos. En este cambio de siglo, cuando estrenamos milenio, la fe cristiana se ve tan desafiada como en el primer siglo: hay que mantener la apertura original que trae Jesús o venderla a bajo precio en cualquier mercado religioso. Hay que escoger.

El creyente del nuevo milenio si quiere ser cristiano, será secular o no será; será el místico de la profanidad o tergiversará el cristianismo; proseguirá la encarnación de Jesús o traicionará su legado por más referencias que hagamos a sus palabras. Una hermosa tarea profundamente humana y divina. Un estilo cristiano para este milenio y los que vengan.

---

Universidad Iberoamericana, Santa Fe. 6/01/2006

[humanismo.cristiano@uia.mx](mailto:humanismo.cristiano@uia.mx)