

Más allá del Jubileo del 2000: Recuperar la Encarnación y situarse de parte de los pobres

JOSÉ LUIS MORAL

Estamos a punto de cerrar un siglo en el que las noticias de un mundo convulso se han sucedido con trepidante rapidez. Como principales recuerdos del XX, el interminable tren de la historia que nunca se detiene, para algunos, porta simples crónicas; dolorosos vía crucis para otros; un complejo atajo de imágenes para casi todos. Precisamente, al revisar su carga, lo primero que nos choca es este atiborramiento de imágenes. Nuestro siglo nos acostumbró a concebir el universo como un "mundo de imágenes", al que hemos terminado tratando con tanta familiaridad como para dejar en segundo plano los rostros de las personas que aparecían en ellas. Erróneamente identificamos el fenómeno como comunicación; ahora estamos comprobando que se trata, en realidad, de una manera unidireccional de fotografiar y conocer cuanto sucede. Los retratos, por otra parte, siempre terminan siendo de otros, de los demás y, consiguientemente, observados de forma cada vez más ajena y distante.

Así que no es que sea el nuestro un tiempo de mucho júbilo, por lo que tampoco estamos para demasiados jubileos. Esto de los años jubilaires, como bien sabemos, se remonta a tradiciones judías recogidas en el Antiguo Testamento (cf. Lv 25,8-17): aunque anunciados a son de

bombo y platillo, de hecho, no tenemos después indicio alguno de que se cumplieran las exigencias que comportaban (liberación y recuperación de la propiedad, remisión general de penas y deudas). El cristianismo, amén de multiplicar las fechas jubilares, las vinculó estrechamente a la concesión de indulgencias especiales.

A pesar de todo, el Jubileo del 2000 puede ser una buena oportunidad y hasta una especie de guiño de Dios para hacer balances y preparar el futuro. Que la fecha alcance a convertirse en un auténtico kairós dependerá de la respuesta que demos al acontecimiento que revolucionó la historia, esto es, a la Encarnación o al increíble hecho de un Dios que, en Jesús de Nazaret, quiso hacerse carne de nuestra carne y de nuestra historia.

Estas reflexiones, siguiendo libremente alguno de los hilos con los que está tejida la Tercio Milenio Adveniente (TMA), se detendrán en el análisis de dos fotografías, escogidas entre las muchas imágenes que ese tren del siglo XX lleva dentro. Tales instantáneas reproducen, por un lado, el tema de la ruptura entre fe y cultura; por otro, la imagen de los caídos. Cerraremos los comentarios refiriéndonos precisamente a la necesidad de «recuperar la encarnación».

1. Primera fotografía: Ruptura sin aclarar

"La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas" (EN 20). Estas palabras de Pablo VI serían el mejor pie de foto para la primera instantánea. En cualquier caso, han sido las más citadas a la hora de introducir cuestiones relativas a la relación entre fe y cultura, cristianismo y mundo contemporáneo. A este respecto, resulta curioso comprobar cómo la expresión original "Evangelio y cultura" es traducida predominantemente por "fe y cultura" y, más curioso aún, la habitual exclusión

de la segunda parte de la cita ("como lo fue en otras épocas").

Curiosidades semejantes debieran haber alertado frente a la progresiva inmunización con la que suelen desarrollarse algunos enunciados. En nuestro caso la "interpretación teológica" de la ruptura, convirtió dicha proposición en un enunciado escasamente asertivo e ideológicamente predispuesto a cualquier tipo de proyección.

Escasamente asertivo y más bien vacío, por una parte, no sólo con respecto a cuanto ocurría dentro de la fe y de la cultura, sino también en referencia a la caracterización de nuestra época puesto que, como reconocía Pablo VI, igualmente estuvo presente en otras muchas. Por otra, ideológicamente predispuesto a cargar sobre lomos culturales la que, para unos, sería una práctica expulsión de Dios y, para otros, la cultura de la indiferencia o de la increencia. Eso del "drama de la ruptura entre la fe y la cultura", en fin, utilizado desde la orilla de la fe, se presta a servir de cauce a cualquiera de las actitudes defensivas ahora tan en boga, dados los evidentes errores de la cultura y lo fácil que resulta remitir la fe a la garantía o certeza provenientes de Dios.

El cristianismo ha creído que bajo esta problemática se escondía un agravio del mundo moderno a la religión. La crítica histórica, no obstante, ha aclarado que resulta injusto creer que el interés primordial de la cultura ilustrada iba dirigido contra la religión. Algo semejante se podría afirmar de la cultura actual que, más que oponerse a la fe religiosa, propicia un pluralismo de cosmovisiones y culturas, a la par que un nuevo modo de relacionarse todas ellas con la religión y las Iglesias. No parece que, por tanto, debamos ocuparnos en "desfacer entuertos" inexistentes. Ciertamente es, sin embargo, cuanto Pannenberg o Moltmann apuntaban: "El cristianismo ya no es algo que pertenezca connatural y aproblemáticamente a nuestro mundo. "El problema ahora consiste en saber" si el hombre moderno puede ser todavía cristiano, sin sufrir un resquebrajamiento dualista de su conciencia, y de sí un

cristiano puede ser un hombre moderno sin perder por ello su identidad cristiana". En efecto, "la existencia cristiana de teologías, iglesias y hombres se encuentra hoy más que nunca en una doble crisis: de relevancia y de identidad. Ambas crisis están mutuamente relacionadas. La teología y la Iglesia, cuanto más intentan incidir en los problemas de la actualidad, tanto más profundamente se adentran en una crisis de identidad cristiana. Cuanto más intentan reafirmar su identidad en dogmas, ritos e ideales morales tradicionales, tanto mayor se hace su irrelevancia y falta de credibilidad"¹.

El próximo Jubileo no puede arrinconar y menos ocultar esta problemática. A continuación, y sin querer negar la crisis del pensamiento y cultura contemporáneos, sugerimos que no estamos tanto ante un problema de rupturas cuanto ante un problema de "crisis interna del cristianismo", no referida al polo primero y fundamental del "acontecimiento cristiano" –la autocomunicación y las intervenciones salvíficas de Dios en la historia–, sino al que se resume en la adhesión existencial del hombre a la fe y que, al realizarse dentro de la Iglesia, pasa por la formulación explícita de los contenidos objetivos de dicha fe.

1.1. La necesidad de «retraducir» el cristianismo

Entiéndasenos bien, la experiencia cristiana de fondo sigue siendo la misma. Ha cambiado radicalmente el panorama y paradigma en los que se expresaba. En definitiva, la raíz principal de la ruptura no es otra que una fe escasamente significativa y creíble a los ojos y conciencia del hombre de hoy: la mutación global del modo de ver y sentir experimentada por el ser humano de nuestros días se encuentra con una formula-

¹ E. MENÉNDEZ UREÑA, *Ética y modernidad*, UPS, Salamanca 1984, 78-79 (allí aparece citado ese primer texto de PANNENBERG) y J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975, 17, respectivamente

ción del cristianismo sostenida sobre "conceptos y modos" viejos, casi ininteligibles. Es más, el propio imaginario colectivo de los cristianos –ese conjunto de representaciones e interpretaciones colectivas dependiente de la religión– está repleto de frases, imágenes y definiciones que a nosotros mismos nos resultan literalmente increíbles².

De cara al futuro inmediato, dos serían las exigencias fundamentales implicadas en esta crisis: la retraducción y la recolocación del cristianismo en el mundo actual.

La necesidad de «retraducir» el cristianismo ha sido un clamor permanente en la Iglesia a lo largo de este siglo. Las voces levantadas para denunciar que algo no marchaba entre el hombre moderno y el Dios que se le quería presentar se multiplican hasta desembocar en el concilio Vaticano II.

Sin duda, el concilio supuso un cambio fundamental en la orientación del cristianismo. Pero, como previno Rahner –refiriéndose a la teología–, "situar la tarea principal de la teología actual y del futuro en el campo de la eclesiología, de la mariología y otros temas semejantes, abordados explícitamente por el Vaticano II, sería engañarse trágicamente sobre el sentido del concilio. La teología de hoy y de mañana deberá convertirse en «teología del diálogo» con los hombres que piensan que les resulta imposible creer. Será preciso, por tanto, reflexionar a fondo, con una sinceridad radical, sobre lo que piensa y quiere decir cuando habla de Dios y de Cristo...³"

² A. TORRES QUEIRUGA ha reflexionado recientemente sobre este tema (cf. *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander 1997), analizando incluso ciertos ejemplos concretos: "castigar con el fuego eterno", "creados para la gloria de Dios", religión y moral, oración de petición, etc.

³ K. RAHNER, La situation actuelle de la théologie en Allemagne, «Recherches et Débats» 51(1966), 224.

Parafraseando el texto, también cabría tildar de trágico engaño el supuesto de que el hombre moderno padece un extraño estrabismo frente a la religión, y termina concluyendo con la casi inutilidad del diálogo para, al final, dedicarse a "fortalecer internamente la doctrina" y las prácticas que la confirmen.

Es evidente que la anunciada desaparición natural de la religión no sólo no ha llegado a producirse, sino que la religión está adquiriendo nuevo interés. En buena medida, sin embargo, se mantiene todavía la sospecha de que la religión pretende seguir con una estructura organizada en torno a dos esferas de intereses contrapuestos: la sagrada de Dios y la profana del hombre.

Aunque resulte imposible –y hasta cínico– invocar la crisis de lo sagrado a que da lugar la Ilustración, ignorando la posterior crisis de la modernidad, no podemos ceder a la tentación de pretender buscar en el fracaso de los ideales de esta última el llamado "retorno de lo sagrado". Menos aún cerrar el tema, por eso mismo, culpabilizando exclusivamente a la cultura actual de la ruptura entre cristianismo y mundo contemporáneo.

La retraducción del cristianismo habrá de llevarse a cabo a través de un estrecho y constante diálogo con la cultura y los "estados de conciencia" del hombre de hoy, al que ya no se le escapa que la religión es una cosa bien terrena, es decir, nace de las necesidades y angustias, de las búsquedas y esperanzas, de las ilusiones más profundas del ser humano. De ahí que la religión resulte sospechosa, una vez que la autonomía y la libertad han entrado a formar parte de los elementos esenciales de la definición del ser humano, si se mantienen dos esferas de intereses que provocan una disyuntiva espontánea: o los intereses de Dios confluyen con los del hombre o, de lo contrario, ese Dios aparece como una amenaza o como un enemigo de la vida humana.

Es precisamente la encarnación de Jesús de Nazaret –hecho fundamental del que se quiere hacer memoria en el Jubileo del 2000– el acontecimiento que nos permite superar la trampa del dualismo sagrado-profano. La divinidad cristiana –cuyo genuino rostro encuentra su definición más honda y específica en el "Dios es amor" de la primera carta de Juan (4,8)– forma parte de la hondura humana: lo "sagrado original" está constituido por ese misterio de amor y comunicación que no sólo coincide con lo auténticamente humano o no excluye el carácter profano de su existencia, sino que lo funda y exige. La retraducción del cristianismo, en fin, dependerá de la "recuperación de la encarnación".

1.2. La necesidad de «recolocar» el cristianismo

El "retorno de lo sagrado", en muchas de sus manifestaciones, es más una "revancha de lo irracional" que un renovado hacerse cargo del sentido de la religión. Más que retorno, existen desplazamientos que tienen bastante que ver con miedos o pérdidas, nostalgias y compensaciones.

El advenimiento del mundo moderno coincide con el fin de una visión religiosa del mundo. No podemos deducir de ahí, sin más, que el fin de la "función social de la religión" entrañe necesariamente el fin de la religión como experiencia humana básica.

Ahora bien, el peligro que sigue acechando al cristianismo en este fin de siglo o, mejor, a la voz de la Iglesia en una sociedad como la nuestra, es que pretenda escapar de la amenaza de privatización de la fe buscando y reclamando una presencia pública institucional. Aplicada a la religión, la dicotomía entre lo público y lo privado tiene mucho de engañosa, cuando no de falsa. El lugar de la religión no se sitúa ni en lo primero ni en lo segundo, su puesto está en «lo comunitario».

La nueva forma de relación de la Iglesia con el mundo, inaugurada por el concilio Vaticano II, debe profundizarse para hacer converger los esfuerzos humanizadores del cristianismo y el ideal democrático de la sociedad. Las comunidades cristianas han de afirmar su presencia en medio de la sociedad civil buscando no tanto el poder institucional de intervenir en ella cuanto el "poder de significar", esto es, la fuerza derivada de ser signos que dan razón de la importancia de unos valores sin los que la vida se vacía de contenido.

1.3. Diálogo, interpelación y conversión

Esta primera fotografía, que nos acompañará en el próximo siglo, nos proporciona abundante material para señalar objetivos de cara al jubileo. Describimos sucintamente tres de ellos: el diálogo, la aceptación de interpelaciones y la conversión.

La TMA subraya la importancia de dejarse guiar por el concilio Vaticano II en los últimos pasos hacia el nuevo siglo (cf. nn. 18-20 y 36). Fue el concilio que pasó "del anatema al diálogo", en tanto que a la Iglesia actual se le recrimina el olvido de aquel espíritu y, ciertamente, la relación del cristianismo con el pensamiento y la cultura sigue sin ser fluida. El anuncio de la salvación que Dios ofrece gratuitamente al hombre obliga a un profundo diálogo, necesario tanto para reformular la propia identidad como para entender la de los interlocutores.

Junto al diálogo que nos permita avanzar en la retraducción y recolocación del cristianismo, debemos dejarnos interpelar constantemente por las manifestaciones de la nueva sensibilidad cultural presentes, por ejemplo, en el "derecho a la diferencia", en los valores emergentes y en los "nuevos movimientos sociales", etc. Interpelar, según el diccionario, remite a "pedir con autoridad o derecho a alguien explicaciones." No se trata sólo de dejarse, ¡tienen derecho! En la Iglesia existe la mala costumbre de no

rendir cuentas y hasta la pretensión de justificarlo teológicamente con el recurso a Dios como el único ante quien deben presentarse.

"La preparación del año 2000 –afirma el Papa acerca del propio pontificado en la TMA– es casi una de sus claves hermenéuticas" (TMA 23), que "retoma la cuestión siempre actual de la conversión" (TMA 32). Bueno será que esa clave y esta cuestión conduzcan a que la Iglesia se interrogue seriamente sobre "si es más o menos apta para anunciar el Evangelio e insertarlo en el corazón del hombre con convicción, libertad de espíritu y eficacia" (EN 4).

La Iglesia fue y es consciente del "semper reformanda", pero quizás estemos terminando el siglo XX con demasiados signos de involución que han de tomarse en consideración a la hora de la metanoia buscada para entrar en el XXI: por ahí andan signos de no querer abandonar protagonismos o, al menos, de querer ser "prima inter pares"; delante tenemos la insistencia unilateral en la dimensión jerárquica y la dejadez con la que se trata a la base del "pueblo de Dios", laicos y mujeres, más particularmente; cerca está también el centralismo que sofoca el desarrollo de la colegialidad, las peculiaridades de cada Iglesia particular, etc.; respiramos, en fin, un aire miedoso que seca la libertad y la creatividad, en aras de una "oscura normalidad" y del fortalecimiento doctrinal (necesario –dicen– para encarar el frío exterior). Dejamos para el epígrafe que sigue el interrogante más decisivo: aquél acerca de la ubicación de la Iglesia en la «sociedad dual» que vivimos.

El «principio encarnación» marca permanentemente una dirección a la conversión cristiana: salir al encuentro de los hombres concretos de cada tiempo o, mejor dicho, "hacerse cargo" y "hacerse prójimo" de todos los tirados por el camino.

2. Segunda fotografía: Solidaridad sin confirmar

Esta foto podría herir la sensibilidad, pero estamos tan acostumbrados a mirarla que resulta innecesario prevenir. Hay en ella una frontera cruel entre norte y sur, centro y periferia, una especie de foso que se ahonda cada año. Día a día se hace más verdad la «sociedad dual» en la que una parte de los hombres vive a costa de la otra.

La TMA identifica el espíritu del jubileo, tal y como aparece en la tradición veterotestamentaria, con el retorno al amor al prójimo y a la justicia social (cf. nn. 12-13). Señalar un año de gracia y de reconciliación para convertirse y buscar la solidaridad fraterna, en principio, no deja de ser un modo adecuado de contemplar esta segunda instantánea del mundo actual. Pero, ¿qué supone esta solidaridad para la Iglesia, en su conjunto, y para cada cristiano en particular?

La interpelación primigenia a la Iglesia –comentaba recientemente J. Sobrino– se concreta en la pregunta acerca de si «es real»; y puesto que la injusta pobreza es la realidad mayor, la Iglesia debe estar activamente en ella: esta tragedia de los pobres debe configurar la totalidad de la Iglesia, su saber, esperanza y praxis. Si no se deja afectar y no reacciona apasionadamente movida por ese afecto, viviendo en un mundo de mayorías pobres como si ello no dijese nada a su realidad esencial, tendríamos que hablar de «irrealidad de la Iglesia»⁴. Y sensación de irrealidad producen homilías, documentos y mensajes que ni ponen palabras a la pobreza de los pobres, ni denuncian la injusticia que hay en ella, ni la corrupción que la acompaña; tufillo de irrealidad despiden esa espiritualidad, fomentada o tolerada, de movimientos que trasladan la religión a una trascendencia sin mediación histórica; a irrealidad huelen no pocas celebraciones, ceremonias y signos.

⁴ Cf. J. SOBRINO, *Tres ámbitos de lo real, tres interpelaciones a la Iglesia*, «Sal Terrae» 3(1997), 243-254.

2.1. Llenar la Iglesia de utopía y profetismo

La Iglesia existe para confesar apasionadamente el amor salvador de Dios y la esperanza del Reino. Esta misión, sin embargo, no puede llevarse a cabo sino situándose, formando parte o, más exactamente, estando «de parte de los más débiles y pobres». Por eso, la Iglesia forma un pueblo de «conjurados por la fraternidad con los pobres» y siempre a su servicio o, de lo contrario, pervierte su identidad y sacramentalidad.

Antes de nada, esa obligada imagen de la Iglesia tiene un horizonte (la utopía del Reino) y un método (el profético). Utopía y profetismo, dejó escrito I. Ellacuría, si se presentan por separado, tienden a perder su efectividad histórica y fácilmente sólo sirven para cualquier tipo de escapismo idealista; de este modo, en vez de resultar fuerzas renovadoras y liberadoras, se reducen a funcionar como consuelo subjetivo de los individuos, de las religiones o de los pueblos⁵.

En las instituciones y en las culturas envejecidas ni tan siquiera hay lugar para el profetismo y la utopía; todos los espacios se llenan de pragmatismo y cálculo de resultados (¿tendría algo que ver, al respecto, la actual "política de vocaciones", tal como se plantea en algunas diócesis, institutos o congregaciones religiosas?) . La "ritualización del Espíritu", además de la institucionalización y el legalismo que normalmente son sus compañeros de viaje, suele ser la salida más airosa de las confesiones o religiones donde profecía y utopía se han secado, impidiendo ese impulso propio del Espíritu que renueva todas las cosas.

El Reino de Dios tiene que hacerse progresivamente historia. Para ello, es necesario que la utopía –nacida de la revelación, de la tradición–, de

⁵ Cf. I. ELLACURÍA, Utopía y profetismo, en: I. Ellacuría-J. Sobrino (Dir.), *Mysterium liberationis* (2 vol.), Trotta, Madrid 1990, 393-442 (vol. I). Todo el epígrafe 2.1. se inspiran en este texto.

Jesús de Nazaret, sobre todo y todos_ se instale en el corazón y en la inteligencia de los hombres. El profetismo, por su parte, activará la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del Reino de Dios con una situación histórica determinada. Nada de esto es fácil: la plenitud del Reino, sin identificarse con proyecto personal o estructural alguno, está en relación necesaria con ellos. Además, si la utopía no puede ser verdaderamente cristiana sin el profetismo que la inspire, tampoco el profetismo será realmente cristiano sin la animación de la utopía.

Estamos ante un mundo regido por la insolidaridad, la falta de misericordia y de cuidado por los demás, de modo que aparece configurado y conformado antievangélicamente por la injusticia, con lo cual se presenta como la negación del Reino de Dios anunciado por Jesús. La Iglesia, ante la profunda deshumanización a la que conduce la realidad actual, no puede limitarse a invocar la misericordia sin la justicia. Es evidente, por otra parte, que la oferta de humanidad y libertad que hacen los países ricos a los países pobres no es universalizable: hemos ido descubriendo la existencia de límites al crecimiento, ha surgido una nueva conciencia de la globalidad y nos encontramos enfrentados cara a cara con la escasez. En pocas palabras: no existe ninguna posibilidad de que todo el planeta sea un privilegiado «barrio Norte» y, por tanto, o admitimos un nuevo modelo de justicia y solidaridad que resuelva la situación de los débiles en contra de los intereses de los fuertes –pero, a la larga, solucionándolos también– o seguimos desentendiéndonos de los más pobres y marginados –respuesta que, por otro lado, nos aboca a una catástrofe anunciada–.

Sólo puede ser aceptable para la humanidad un proyecto global de justicia que sea universalizable, y la universalización ha de hacerse desde la opción preferencial por los pobres. Aquí se sitúa hoy la marcha profética hacia la utopía. Desde el punto de vista cristiano, los pobres han de ser no sólo el sujeto pasivo preferencial sino el sujeto activo –¡pobres «con» espíritu!, más que pobres «de» espíritu– en el que se encuentra "la mayor presencia real del Jesús histórico".

El principio fundamental sobre el que debe basarse el orden nuevo será el "grito profético" que refiere el Evangelio de Juan: "¡Que todos tengan vida y la tengan en abundancia!" (Jn 10,10); y, para alcanzarlo, el eje esencial del proceso se centrará en combatir la prioridad de la riqueza en la configuración del ser humano. Así la utopía cristiana propone la «civilización de la pobreza» para sustituir a la actual «civilización de la riqueza». No se trata, por supuesto, de perseguir la depauperación universal como ideal de vida, sino de situar el ideal de la nueva sociedad en la solidaridad compartida, en contraposición al individualismo cerrado y competitivo que se constituye en la dinámica fundamental de la civilización de la riqueza.

2.2. De parte de los pobres, con entrañas de misericordia

La salvación que la Iglesia debe anunciar y actuar- "a tiempo y a destiempo o contratiempo"- tiene que ver con todas las dimensiones de lo humano. Por eso, la falta de justicia supone una amenaza directa para la salvación. Para darse perfecta cuenta de la magnitud de tal amenaza hay que dejar que el mucho dolor, pobreza e injusticia penetren en el interior de las personas, grupos e instituciones. Entramos así en una "cuestión de entrañas": nos hace falta una solidaridad compasiva, aquella que brota del "patire cum" o del compadecerse ante el dolor y la explotación de los más débiles.

"Sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro Padre" (Lc 6,36). El sentido de las palabras de Jesús son una de las fuentes de inspiración de la TMA. Fueron, por otra parte, el tema de la segunda encíclica del actual Papa, *Dives in misericordia*: "La Iglesia vive una vida auténtica cuando profesa y proclama la misericordia, que es la dimensión indispensable del amor" (DiM 13).

La misericordia es la cualidad del corazón que lo hace sensible a la miseria, a la desgracia de los otros. El Dios de Jesús de Nazaret es amor

(hesed) y tiene "entrañas de misericordia" (rahamin)(cf. Os 2; Ez 16). Por eso, los cristianos no pueden cerrar sus entrañas, sino que deben tener siempre compasión en el corazón (cf. Ef 4,31), conservar la "memoria subversiva" de Jesús de Nazaret y recordar o, etimológicamente, "volver a pasar por el corazón" los rostros de las víctimas de la historia para revolver los humores egoístas e individualistas que matan la misericordia.

Pero la misericordia no puede quedarse en sentimientos de pena y piedad. Abarca, en una sola mirada, la dignidad y la pobreza de los hombres, comprometiendo a confirmar la primera y liberar de las servidumbres ligadas a la segunda.

En este sentido, el concilio Vaticano II ha iluminado la esencia misma de la Iglesia –comunión con Dios y con los hombres (cf. DV 2)– como «pueblo de Dios» –signo visible y medio de esa comunión (cf. LG 1)–. Los "objetivos del concilio se resumen, en definitiva, en uno solo: hacer a la Iglesia del siglo XX más apta todavía para anunciar el Evangelio a la humanidad de este siglo" (EN 2). Este pueblo (ekklésía) existe para ese Reino: según sea la misión así ha de ser y será la Iglesia.

La cultura con la que despedimos este siglo –esa forma de pensar, sentir y actuar con la que vemos y actuamos –persigue un tipo de hombre y de vida centrado en sí y en sus necesidades y gustos; por eso mismo los valores de la cultura moderna giran en torno a un ser humano egocéntrico, que se distingue por la búsqueda de una autorrealización escorada hacia el individualismo, narcisismo y hedonismo, incapaces de sostener el sacrificio que exige la vida en común y la responsabilidad ciudadana, por ejemplo, ante una renuncia a los propios intereses en aras del bien común.

Afortunadamente no se trata de una descripción exhaustiva de la realidad cultural actual, en la que, por todas partes, va extendiéndose también el clamor de que así no podemos seguir. Y lo más importante: aquellos

gérmenes y signos que remiten a una humanidad más solidaria, crecen por doquier en personas con nuevas formas de pensar, sentir y actuar. Ya está en marcha la «cultura de la solidaridad»: una verdadera alternativa presente en tantas ONGs o "nuevos movimientos sociales" (pacifistas, ecologistas o defensores de la igualdad de la mujer), en muchas personas e instituciones que desde siempre apostaron por ella o en los «voluntarios» de hoy día que responden creativamente a las condiciones actuales de dicha cultura.

"Todo es según el dolor con que se mira" (M. Benedetti), de ahí que, huyendo de ese dolor necesario, nuestra sociedad nos enseñe a poner los ojos en el dinero, en el prestigio y en el poder, en el consumo y la ostentación, etc.; colores, todos ellos, que ocultan la realidad y, sobre todo, consiguen hacer invisible el dolor de los pobres y marginados. Así es como los débiles se tornan insignificantes: no cuentan, han perdido la dignidad y la palabra, son impotentes e inexistentes a la hora de organizar la sociedad.

Los pobres viven tan encorvados por el peso de su existencia, tienen que arrastrarse de tal forma para poder sobrevivir, que terminan por "resultar invisibles". Precisamente por eso la praxis de Jesús consistía en devolver la dignidad, poniendo en pie y haciendo caminar de nuevo con la cabeza bien alta (cf., por ejemplo, Jn 8,1-11). Los primeros seguidores de Jesús prosiguen esta praxis: "Plata y oro no tengo, cuanto tengo te lo doy: en el nombre de Jesucristo el Nazareno, levántate y anda" (Hch 3,5-6).

Esta es la dirección que deben seguir las comunidades cristianas: promover el compromiso liberador de los silenciados y la crítica indomable contra todas las fuerzas de dominación que tiren a las personas por los suelos.

¿Cómo preparar un «pueblo de Dios» misericordioso y activo de cara al siglo XXI? Si queremos una Iglesia capaz de anunciar y actuar

significativamente el Reino de la justicia, en primer lugar, habrá que poner el acento en una doble orientación: formar un «pueblo de Dios» capaz de contemplar y acoger la misericordia de Dios; y, desde esta experiencia, impulsar un decidido compromiso por la justicia. Un «pueblo de Dios» o una Iglesia, entonces, que ora y celebra la misericordia de Dios para descubrir progresivamente la intervención histórica que se le pide. Progresión que pasa así por el análisis del momento presente, por escuchar los gritos de cuantos claman por la liberación y por darse cuenta del estado de gravedad de las injusticias y opresiones, para entender que está naciendo "algo nuevo" en ellas.

En segundo lugar, por tanto, habrá que dejar claro "de qué parte se está": la Iglesia ha de estar en la parte y de parte de los débiles. De este modo, los pobres prestan a la Iglesia su mirada. Y la nueva manera de ver –desde abajo, desde fuera de los límites sociales–, este "privilegio epistemológico de los pobres" (P. Coduras), no sólo construye una «Iglesia samaritana» sino que, salvando a los más pobres, es como verdaderamente se salva ella como pueblo de Dios. La conclusión, al hilo de las palabras de Jesús, es clara: el problema no está en saber "quién es mi prójimo", cuanto en "hacerse prójimos" (Lc 10,36-37: "¿Quién de estos tres te parece que se hizo prójimo–? Pues anda, haz tú lo mismo"). El samaritano salvó al herido, quien, a su vez, trajo a aquél la salvación: por ahí anda la "circularidad hermenéutica entre los pobres y Dios" (J. Lois); en última instancia, son los necesitados quienes nos salvan al romper nuestra indiferencia y, venciendo nuestro aislamiento egoísta, nos abren la posibilidad de convertirnos en seres auténticos y solidarios.

2.3. Reconciliación, testimonio y compromiso

Una Iglesia samaritana y habitable, que dialoga con el mundo y reconoce las historias humanas como parábolas vivientes con las que Dios sigue hoy hablando, trata de hacer visible a los ojos del mundo el

«sacramento del pueblo de Dios»: 1/ Desde una Iglesia como pueblo reunido en comunidades, empeñadas decididamente en la construcción del Reino y entendiéndose a partir de esa misión; 2/ Desde un pueblo de Dios que comparta alegrías y tristezas con los hombres de su tiempo y unido a ellos busque discernir y preparar el futuro; 3/ Desde una Iglesia donde todos se sientan corresponsables y la variedad de funciones permita dar vida a los más diversos carismas.

En esta perspectiva habría de inserirse el camino cristiano hacia el tercer milenio. El Jubileo del 2000 se propone como un año de gracia y de reconciliación (cf. TMA 12-14). Juan Pablo II ha sumido conscientemente la fecha para convertirla en kairós que permita reconocer y acoger más y mejor el acto fundamental de solidaridad de Dios con nosotros, la Encarnación. Es «esa carne de nuestra historia» la que nos interpela y llama a reconciliarnos con Dios, con los hombres y con la naturaleza.

La lengua alemana cuenta con una palabra muy elocuente para designar la reconciliación con Dios, *Versöhnung* (Sohn = hijo), entendiendo que se trata de una restitución de la filiación. La reconciliación arranca con este reconocimiento y acogida del regalo del amor salvador. Por otro lado, la salvación en cuanto reconciliación con Dios es inconcebible sin la reconciliación con uno mismo, con los demás hombres y con el mundo que habitan. Por lo mismo, junto a la paz personal y la acogida de los demás, se precisa también la reconciliación con la naturaleza.

La reconciliación, a su vez, ha de ir seguida de un renovado testimonio y compromiso. Muchos movimientos y grupos están ya caminando en esa dirección. Entre los cristianos, en los últimos decenios, han surgido comunidades que pretenden responder la doble urgencia del testimonio y del compromiso, destacándose el auge del "movimiento neocatecumenal" y de las comunidades de "renovación carismática". En cambio –y no deja de ser preocupante–, las "comunidades populares" o "comunidades de base" han ido perdiendo presencia y garra. El dato es bien

sintomático: la preocupación por transformar el mundo, por realizar una concreta encarnación liberadora desde los más pobres, ha ido perdiendo relevancia frente a respuestas proclives al "espiritualismo evasivo".

Testimonio y compromiso se configuran adecuadamente siguiendo los "recorridos de la compasión" o el aprendizaje de la misericordia, a la que nos referimos más arriba. Tal como aparecen en la experiencia bíblica, dichos recorridos incluyen estos cambios: transformación de las intenciones (corazón y mirada), transformación de las expresiones (oído y boca) y transformación de las acciones (manos y pies). La parábola del buen samaritano, los avatares del seguimiento y de la primera misión de los setenta y dos (Lc 9,51-10,12) y el testimonio de los discípulos camino de Emaús, ejemplifican gráficamente y respectivamente esos tres pasos del aprendizaje a través del cual se consolida la fraternidad que brota de la misericordia. A la luz de la encarnación de Jesús, los otros son una llamada permanente a la fraternidad que nace de la gratuidad con la que Dios nos visita: la pasión por todo lo humano se transforma de esta manera en "empatía cordial" que genera el compromiso para incluir a los excluidos⁶.

No hay fuerza testimonial y constructiva, sin embargo, como la de los mártires. "La Iglesia del primer milenio –nos recuerda la TMA– nació de la sangre de los mártires. En nuestro siglo han vuelto los mártires, con frecuencia desconocidos, casi «militi ignoti» de la gran causa de Dios. Es un testimonio que no hay que olvidar" (TMA 37). La fuerza de los mártires estriba en el testimonio del pathos salvífico –utópico y profético– de la Iglesia, al tiempo que esa fuerza está también en el alejamiento del poder o saber fácticos, para entrar en el "poder de simbolizar", renunciando incluso a conservar la vida para significar la importancia de aquello por lo que se entrega.

⁶ Cf. X. QUINZÁ, *Ejercitarnos en la compasión*, «Crítica» 3(1997), 53-56.

3. Recuperar la «encarnación»

"Siguiendo a Cristo, nos damos cuenta de que hemos sido capturados en redes de injusticia, de violencia, de despilfarro y de destrucción. Ahí están los frutos del pecado humano, y ellos determinan frecuentemente el futuro. El camino que nos permitirá salir de estas redes comienza por la confesión común del pecado. Al volvernos juntos a Dios, encontramos la libertad de nuevas iniciativas. Para las Iglesias, el proceso ecuménico en favor de la justicia, de la paz y de la salvaguardia de la creación es un movimiento de arrepentimiento y de vida nueva. No hemos dado testimonio del amor de Dios por todas y cada de las criaturas y no hemos adoptado un estilo de vida que demuestre que pertenecemos a la creación de Dios. No hemos cuestionado con suficiente coherencia los sistemas políticos y económicos que abusan de su poder y de su riqueza, que explotan los recursos de la tierra en su propio interés y que perpetúan la pobreza y la marginación"⁷.

Esta confesión pública de las Iglesias cristianas de Europa nos invita explícitamente a «recuperar la creación». Ningún modo mejor de llevar dicho programa adelante que a través de la «recuperación de la encarnación». El pretexto convencional del comienzo de otro milenio, para los cristianos, encierra dentro la necesidad de responder a la cuestión de siempre: ¿Qué significa la Encarnación para el nuevo siglo?

La Encarnación es, al mismo tiempo, un acontecimiento y un modo de vivir (método, de cara a la praxis eclesial). En Jesús de Nazaret, Dios ha asumido un rostro humano, por lo que no sólo no puede haber conflictividad entre la fidelidad a Dios y la fidelidad al hombre, sino que en Jesucristo la fidelidad al hombre es siempre fidelidad a Dios. La Encarnación, por tanto, exorciza cualquier pretensión ideológica de

⁷ Documento final de la Asamblea Ecuménica «Paz y Justicia», Justicia y Paz para toda la Creación, Basilea 1989.151

sometimiento del hombre a dictados imprevisibles en nombre de un «Dios omnipotente e imprevisible». En definitiva, si alguien arriesga en el encuentro entre Dios y el hombre, ése es el Dios de Jesús de Nazaret, que no cuenta con más «signo de omnipotencia e imprevisibilidad» que su donación gratuita e incondicional.

La encarnación permite resituar el significado de la verdad de Dios ante el mundo. Ya no puede resultar una verdad abstracta y en competencia con las verdades del hombre, ya no reivindica una visión fija e inmutable de la identidad de los seres, incapaz de entrar en relación con los procesos históricos y creativos del hombre. La pregunta por la significación y sentido del cristianismo, entonces, cambia de dirección: no se trata tanto de preservar la identidad ante una posible amenaza de las propuestas seculares del pensamiento y cultura modernos, cuanto de encarnar o colocar "esta nueva carne secular humana" en contacto con la vida y salvación ofrecidas gratuitamente por Dios en Jesús de Nazaret.