

Los alcances de la fe en la posmodernidad

Pbro. Carlos Arboleda Mora¹

How far faith goes in the post modern era

Os alcances da fé na post-modernidade

Resumen

La evangelización hoy no es más que el anuncio de una experiencia mística que transforma a todos los hombres por el testimonio eficaz de una comunidad de fe que es la iglesia.

Palabras clave: Fe. Postmodernidad

Abstract

The spreading of the gospel today is nothing but the announcement of a mystic experience that transforms

all of men by the effective testimony of a faith community: The church.

Key words: Faith. Postmodern era.

Resumo

A evangelização hoje nada mais é do que o anúncio de uma experiência mística que transforma a todos os homens pelo depoimento eficaz de uma comunidade de fé que é a igreja.

Palavras chaves: Fé. Post-modernidade.

La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente.

Martín Heidegger

Hace unos años, la sociedad creía que la religión y Dios iban a desaparecer del mundo. La teoría de la secularización aseguraba que lo re-

ligioso había sido superado por la modernidad y la ciencia, y se abría el campo a una cultura post-cristiana y post-teísta. La teología de la muerte de Dios se daba como un hecho seguro y había que acostumbrarse a vivir sin Dios.

A fines del siglo XX, sin embargo, se da un renacimiento de lo religioso. Esto llevó a teóricos como Harvey Cox que había planteado la desaparición de Dios en su famoso libro *La ciudad secular*¹, a replantear su pensamiento y hablar de un revival de lo espiritual en su obra *Fuego del cielo*². Se constata la crisis de la teoría de la secularización y comienzan a esbozarse otros marcos interpretativos acerca del renacimiento, permanencia y auge del fenómeno religioso. La religión vuelve a estar de moda y hay una revancha de Dios como lo expresa la obra de Gilles Kepel (*La revancha de Dios*)³.

* Conferencia presentada en el Foro "Alcances de la fe en la contemporaneidad", realizado el 25 de octubre de 2007 en la Corporación Universitaria Lasallista, Caldas (Antioquia, Colombia)

¹ Sacerdote, PhD en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Magister en Licenciatura en Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Gregoriana, PUG, Italia, Magister en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Profesor de Universidad Pontificia Bolivariana.

Pero al mismo tiempo, se dan dos hechos interesantes desde el punto de vista de la reflexión y de la acción. Primero, el fenómeno laicista que lleva la religión al ámbito de lo privado sin influencia social. Es un laicismo estatalista que, pretendiendo defender los derechos humanos, envía al ámbito de lo privado toda identidad cultural o religiosa. Esto está creando conflictos graves como la reivindicación de identidad especialmente a partir de grupos fundamentalistas que pueden llegar al fanatismo. Y ha hecho que la misma cristiandad se interrogue acerca de su función en la sociedad si ésta quiere reducirla a las sacristías. Tienen los cristianos algo que decir en la vida pública? Ciertamente, pues las dimensiones sociales y políticas son constitutivas de la persona humana.

Segundo, la reflexión sobre quién es Dios, despojado ya de sus conceptualizaciones filosóficas y de sus concreciones históricas, ha permitido una búsqueda sincera y pura de la experiencia religiosa. Los maestros de la sospecha han colaborado en esta labor de purificación del Dios manejable y utilizable para acercarnos a lo que es verdaderamente Dios. Dios se sitúa más allá de las tenazas del concepto y de la formulación histórica de la experiencia espiritual.

Pero también hay problemas graves en la misma iglesia:

La cultura postmoderna es una cultura fragmentada, pragmática, esteticista, capitalista. No reconoce una verdad absoluta ni valores absolutos. Todas las ideas y formas de pensar se consideran igualmente válidas y legítimas. Mucha de esta posmodernidad ha penetrado con fuerza en la Iglesia que se ha acomodado muy bien a esta realidad fragmentada. La iglesia, en vastos sectores, ha abandonado su tarea histórica de ser contracultura, respuesta y alternativa a la cultura imperante, conformándose en ser subcultura, un fragmento más, una opción más, una propuesta más, en el supermercado actual religioso. Aunque algunos cristianos rechazan el relativismo y se jactan de creer todavía en una verdad absoluta y proclamar unos valores absolutos, en muchas iglesias la exposición de la Palabra ha dejado de ocupar un lugar central, y las visiones personales del párroco son vistas y adoptadas como palabra de Dios para el momento actual. Sin memoria de sus propias raíces, viven sumidos en una permanente crisis de

identidad. Sacrifican la teología a favor de la práctica, el profetismo cede el paso a la modernización y el resultado es la pérdida de los distintivos cristianos.

Se hace necesario pensar cómo hacer la presencia de lo divino en la sociedad y la cultura de tal manera que seamos fieles a la experiencia espiritual pero también fieles a los retos que la época presenta. Estas reflexiones las organizaremos en tres puntos:

Contexto

El comienzo del siglo XXI está marcado por unos elementos socioculturales como son:

- La globalización general de la humanidad, no sólo en lo económico, que va creando una nueva cultura (no metafísica, esteticista, individualista), una nueva relación política (conflicto entre nacionalismos y globalismos con tendencia a un gobierno mundial supranacional, y una mayor conciencia del papel de la sociedad civil como guardiana de los derechos humanos), unas nuevas relaciones económicas (libre mercado con funciones mínimas del Estado nacional). El gran peligro es imponer un pensamiento único (a través de las Nuevas Tecnologías de la Información y la comunicación), una especie de normalización cultural universal, que mire sólo los aspectos técnicos, lucrativos e instrumentales del sistema y no piense en los aspectos sociales, humanos y de sentido.
- La exclusión de vastos sectores de la población o de países enteros, es el resultado de esa globalización. Fenómeno tan grave que se puede considerar la nueva cuestión social. Esta exclusión es generadora de conflictos por las reivindicaciones de los pobres, de los nacionalismos y de las diferencias. La imposición de un pensamiento único es resistida desde los reclamos de identidad, diferencia, nacionalismo o situación social. El documento de Aparecida habla en este contexto de colonización cultural⁴.
- El pluralismo en todos los órdenes, debido a la caída de los paradigmas de los llamados grandes relatos, crea una multiplicidad de op-

ciones, razones y comportamientos que excluyen la posibilidad de un acuerdo fundamental y da origen a múltiples y temporales consensos. Especialmente para las grandes religiones institucionalizadas ha sido grave la situación pues son las más afectadas por la caída de la práctica religiosa de sus fieles y por los ataques a unas doctrinas fijas e inmutables.

Y dentro de la iglesia católica latinoamericana, se dan también unos fenómenos que la marcan en el presente:

- Un descenso en la pertenencia de sus fieles debido a varios factores, pero que especialmente se debe al abandono de su misión espiritual en aras de un compromiso social demasiado ideologizado, a una actitud secularizada en sus agentes y a una pastoral muy masiva y tradicionalista. Explicando más esto, se puede decir una frase que es dura pero que hace pensar: “Cuando la iglesia optó por los pobres, los pobres optaron por el pentecostalismo”. El compromiso social de la Iglesia en los años 60 y 70 del siglo pasado estuvo marcado, en algunos sectores, por una visión ideológica muy social. Esta visión, aparentemente muy de avanzada, realmente pudo ser la causa de un relativo olvido de lo espiritual y trascendenteⁱ.

De ahí que las personas encontraron en los movimientos pentecostales, una experiencia espiritual que no les estaba dando el catolicismo. En algunos lugares, los pobres no sienten que el marxismo o las comunidades eclesiales de base los representen, pues el primero niega su religiosidad como algo irracional, supersticioso o premoderno, e insiste demasiado en la lucha política, y las segundas, son un movimiento ideológico promovido por teólogos de la clase media, no permiten a la gente la libertad hacer su culto espontáneo y libre y están también muy enfocadas a la praxis social. No se trata de desvalorizar el compromiso social de la iglesia, que es fundamental a su misión, sino de relativizar

las ideologías sociales que estaban en el fondo del análisis. El marxismo llegó a ser más importante en la reflexión que el mismo evangelio y éste se utilizaba para justificar las decisiones tomadas desde el análisis sociológico.

Por otra parte, algunos en la iglesia entendieron la apertura de la iglesia realizada en el Concilio Vaticano II no como renovación y regreso a las fuentes, sino como acomodación al mundo de la modernidad. Esta se asumió sin una previa crítica y así se cayó en un cientifismo en los análisis teológicos, incluso en los exegéticos; en una desmitologización de lo sagrado, en una desacralización de los ritos y signos, en una vida más “mundana” que espiritual en los agentes pastorales y en un reconocimiento excesivo de la autonomía individual que llevó a un alejamiento de las normas morales. El sacerdote moderno llegó a ser visto, no como pastor, sino como “un ejecutivo que celebra misa”.

En tercer lugar, la confianza en el poder de la cultura tradicional y en las fidelidades heredadas, condujo a que la iglesia no reactivara sus métodos y planes pastorales continuando apoyada en la fuerza de la tradición familiar, cultural y social. La idea era que la iglesia tenía una fuerza histórica que no sería desafiada. Desafío que se hizo realidad cuando muchos encontraron en otros grupos religiosos o en los nuevos movimientos religiosos, lo que no encontraban en la iglesia católica. Las razones de cambio de confesión religiosa, para gran parte de los latinoamericanos, pueden resumirse en esta frase: “Allí (en el nuevo grupo religioso) me encontré a Jesucristo, allí me dieron la Biblia, allí me trataron como persona”. La experiencia, la palabra y la comunidad son los elementos recuperados en el nuevo grupo. El énfasis en lo comunitario, lo emocional, lo experiencial y lo vivido son motivo para encontrar en otros grupos religiosos, aspectos que se habían debilitado en el catolicismoⁱⁱ.

- Un segundo gran aspecto que hace que la iglesia latinoamericana se ponga alerta es el

ⁱ Generalmente se pensaba que las CEB's eran modernizantes y el pentecostalismo protestante era reaccionario. Sin embargo, este era más espiritual y aquellas más inclinadas a la praxis social⁵.

ⁱⁱ Muchas personas pobres no optaron por la teología de la liberación, sino por otra manera de ser cristianos en el pentecostalismo. Por eso el pentecostalismo se ha constituido en una fuerza grande diferente a lo ocurrido con las Comunidades eclesiales de Base⁶. Sin negar el valor de las CEB's, cuyo sentido comunitario rescata el documento de Aparecida (178 ss)⁷, se puede decir que les faltó experiencia de lo divino. Estas comunidades correspondieron más a una modernización social que a una renovación espiritual. (cfr 178). En cuanto a la iglesia como formadora de comunidad mírese el número 334 del Documento.

campo del sentido de la vida y de la defensa de los derechos humanos en su acepción más amplia. Allí estarían los compromisos sociales y éticos más importantes donde la iglesia debería estar presente. El problema es el método. ¿Cómo realizar su misión sin tener que caer otra vez en el recurso fácil a las ideologías? ¿Cómo hacer el cambio social sin usar el método revolucionario? ¿Cómo, sin ser revolucionario, se puede aparecer del lado de los excluidos? Aquí se presenta un gran reto para la iglesia latinoamericana agravado por un hecho cultural de vastas proporciones: la crisis de la metafísica. Desde las denuncias hechas por los llamados maestros de la sospecha (Marx, Freud, Nietzsche) hasta los autores que ahora recogen las consecuencias de las críticas a la metafísica y que se agrupan en el denominado grupo posmoderno, se insiste en que no hay un mundo trascendente metafísico y que, por tanto, Dios ha muerto. Parece no encontrarse fundamento sólido para Dios, para el sentido, para la ética, y el resultado obvio es la vida en un eterno presente, de esteticismos agradables, de individualismo hedonista, de sensaciones pasajeras, sin compromisos de ninguna clase en el amor, en lo social, en lo político o en lo religioso. Y, de pronto, la iglesia (o mejor, el cristianismo en general) no parece tener las herramientas filosóficas para afrontar ese reto de la caída de la metafísica.ⁱⁱⁱ De ahí que se recurra a la apologética defensiva, al moralismo sin razones, o lo que es peor a posturas fundamentalistas que buscan seguridad en un mundo cambiante. Estos últimos recursos tienen ya poca aplicabilidad en la evangelización y más bien refuerzan los argumentos de los adversarios del cristianismo.

Las tendencias actuales de la religión

Hay una recomposición y transformación de lo religioso. Esta recomposición es un proceso que implica una cierta desinstitucionalización de la religión oficial que se manifiesta en construcción,

reconstrucción e invención de nuevas memorias colectivas, que serían la base simbólica de unas nuevas líneas de creencia. Demos un rápido vistazo a la religión en nuestro medio:

- a. Hay una permanencia fuerte de la religión. La mayoría se autodefinen creyentes y creyentes dentro de la religión católica. La influencia de la iglesia y de la familia antioqueña es todavía muy fuerte en la definición del mundo de sentido con su específico cuadro de valores. Esta permanencia no se trata únicamente de autoconfesarse creyentes, sino de la permanencia misma del hecho religioso como dador de sentido a las acciones y a la vida de la persona y de la comunidad. La modernidad ha sido incapaz de borrar el sentimiento religioso y de aportar las respuestas que da la religión a la pregunta por el sentido de la vida y de la muerte.

El ateísmo es muy bajo constituyéndose en algo marginal. Más interesante es el porcentaje de indiferentes que forman también una franja plural que recorre el camino que va, desde la indiferencia total, hasta la aceptación de algunas normas y creencias en su vida personal, pero siempre con una crítica fuerte a la institución. El concepto de indiferentismo sufre también cambios. Tradicionalmente se había entendido como una actitud híbrida que conjugaba, la exclusión de la incidencia de lo radicalmente otro, con la permanencia de algunos elementos sacrales. Hoy se vuelve un concepto más problemático por haberse hecho un fenómeno plural. No hay un solo tipo de indiferentismo, sino varios indiferentismos. Hay quienes rechazan y quienes admiten creencias, rituales y normas en forma diferenciada. Hay quienes siguen haciendo la crítica iluminista de la religión y quienes son indiferentes por opción o por reacción. Hay otros que mezclan elementos de la religión con posiciones únicamente humanistas. Y parece que es un grupo que tiende a aumentar en el próximo futuro.

ⁱⁱⁱ Aquí se ve la necesidad de que los intelectuales y de las universidades cristianas propongan una nueva manera de pensar que reconozca todo el poder de la razón sin reducirla a la razón científica únicamente.

- b. Se va encontrando un pluralismo de opciones religiosas que va desde el polo fundamentalista, hasta el polo de la completa desinstitucionalización del sentido en una religión "light", pasando por las más diversas formas neorreligiosas (Nueva Era, Satanismo, nuevos movimientos religiosos...). El pluralismo religioso constatado en la sociedad posmoderna puede deberse a diversas causas. Una de ellas es la crisis de la autoridad de la iglesia y de la familia. La pérdida de confianza en las fuentes tradicionales de autoridad y en la mayoría de las instituciones como tales ha provocado su diseminación y disgregación. Además, la aparición de nuevos «leaders» carismáticos ha acentuado y reforzado esa disgregación. Estos leaders proponen nuevas opciones y por su capacidad de conducción, arrastran grupos numerosos que producen la innovación religiosa.

Las carencias espirituales y personales no satisfechas por las religiones oficiales o institucionales, como sería el caso de la rigidez y entumecimiento de las formas institucionales, el no sentirse integrado y tenido en cuenta como persona, el no tomar en su plenitud la experiencia vivida, el no dar la suficiente acogida a lo afectivo, lo emocional, etc., también se pueden descubrir como factores causales de esa pluralidad de formas religiosas. Pero sobre todo, hay una crisis de credibilidad en la iglesia católica por los problemas con sacerdotes, por el testimonio precario que da y por el clericalismo en sus estructuras.

La Nueva Era, por su parte, tiene una sutil red internacional de interacción social que explica la difusión de nuevas creencias. A través de la estructura capilar de transmisión de las nuevas creencias, que no se basan en dogmas, pueden atraer más por lo fascinante misterioso, por las promesas de salud psicofísica y de experiencias nuevas y extraordinarias, ya que no por su absoluta credibilidad. En segundo lugar, la fuente de autoridad no es el sacerdote o líder carismático, sino la figura híbrida del experto-sabio-maestro

que se parece más a un consejero espiritual y a un siquiatra que al ministro de un culto. Además el participante no es pasivo sino que participa activamente en experiencias profundas.

- En la sociedad tradicional, había una socialización religiosa que, dentro de la institución cristiana, daba sentido a la totalidad de la vida. Las experiencias vividas por cada persona y las individualidades se sumergían por la socialización dada por la iglesia y la familia. La crisis viene no de la secularización sino del pluralismo moderno que conduce a la relativización total de los sistemas de valores, esquemas de interpretación, socavando el conocimiento, la aceptación de todo lo dado por supuesto hasta ese momento. Esto conlleva un proceso de elección personal e individual de escogencia entre múltiples alternativas, proceso que produce la pluralidad religiosa pues cada uno escoge su parte de porción simbólica y la combina con otras porciones provenientes de otros caudales de sentido. Los medios de comunicación, y la comunicación en general hacen circular todo ese capital simbólico, estallado y fragmentado, por toda la cultura. Es un acto casi heroico el realizado por el sujeto pues se replantea y se reorienta su vida de una manera personal y no institucional. Por su parte, las instituciones religiosas entran en una crisis de función pues su capital simbólico ya no es el único que dirige el actuar de los sujetos creyentes. Estos tratan de formar "pequeños mundos de vida, de sentido" para dar seguridad a su existencia y, generalmente, se vinculan a grupos de religiosidad emocional de tipo pentecostal.
- c. Hay una dispersión de las creencias y de las normas morales. La religión católica no tiene el monopolio de lo religioso sino que éste se ve como flotando y cada uno toma lo que le gusta o satisface. Así, ese capital simbólico flotante puede dar origen a muchas y diferentes posturas religiosas. La religiosidad es difusa y atipológica. En años anteriores, en términos globales, se podía decir qué creía y hacía un creyente. Vemos hoy que es muy difícil formar una categoría o tipología que acoja a las múltiples formas religiosas.

Hay católicos que se autodenominan así, pero en sus creencias y comportamientos asimilan o practican creencias y comportamientos de otras fuentes simbólicas. Y lo mismo puede aseverarse de otros creyentes. Es como el estallido del capital simbólico en múltiples elementos que cada uno reconfigura y recompone (supermercado religioso).

Esa fragmentación de la coherencia doctrinal y moral produce una religión a la carta, como quien escoge su propio menú en un restaurante o arma su propio rompecabezas. Se presenta una menor aceptación de la mediación oficial y se da más espacio a la opción personal, y a la escogencia libre. Baja la presión de los órganos de control tradicional (escuela, iglesia, ambiente geográfico...) y cada uno, de manera personal, hace su religión. La pérdida del monopolio ejercido por una sola religión, produce una fluidificación de lo religioso que puede muy bien expresarse en lo que se llama la constelación de nuevos movimientos religiosos que desembocará también en la «nebulosa místico esotérica» de la sociedad contemporánea.

- d. Se da una búsqueda de la realización personal fuera de la institución, a causa de una conciencia individual ampliada. Tradicionalmente se formaba la unidad de la persona con base en unos pocos referentes. Hoy se debe formar la unidad del yo teniendo múltiples referentes, entre los cuales se escoge con criterios de bienestar individual. «Tomo lo que me sirve para mi vida», podría ser la regla de selección. No quiere decir esto que se llegue a una perversión en la elección, pues es claro que existen parámetros morales: el bien del cuerpo, el crecimiento personal o social, el bienestar síquico, la tranquilidad espiritual... Los rituales y los comportamientos morales se asumen, no por obligación religiosa o tradición, sino por libre elección. El temor a un castigo desaparece, para mirar más a la utilidad personal o espiritual y a ser el autor de la propia vida y destino.

En cierta manera, se va hacia una religiosidad con las siguientes características:

- Voluntarismo.
- Énfasis en la experiencia personal, lo afectivo y emocional.
- Búsqueda de la «utilidad» de la religión y búsqueda de seguridad individual (bienestar y realización personal).
- Fluidez para permanecer o abandonar. (Crear sin pertenecer)
- Libertad para escoger las normas y las creencias.
- Bajo compromiso social y empeño político.

La búsqueda de realización personal se hace independientemente de la institución pero no necesariamente contra la institución. La crítica «ácida» (de las filosofías materialistas de antaño, como la marxista, o el positivismo cientifista o alguna corriente psicoanalítica) no se presenta en el análisis de las iglesias o instituciones, más bien se reconoce el papel positivo de la religión en la sociedad. Pero se tiene un sentido crítico frente a las creencias y las normas, («cristiano sí pero con conciencia»), y se reconoce a la religión como factor de integración pero en específicos aspectos de la interrelación social como en el trabajo por los derechos humanos o búsqueda de la paz. Se da una calma en la crítica a la iglesia, pero se toma de ella sólo lo que me sirve para mi realización personal o familiar, de tal manera, que sirven los contenidos pero no la forma dogmática, inhibitoria de la conciencia. La pertenencia a la iglesia institucional es débil como ya se analizó. La participación activa en grupos de iglesia es muy baja, así mismo el sentimiento de vinculación a la institución que implica un compromiso vital y existencial con ella. Prácticamente la pertenencia se sigue dando por la influencia de los vínculos familiares y la fuerza que todavía tiene la familia en el proceso socializador.

- e. En el campo moral y de los comportamientos, hay también un alejamiento de las normas oficiales y de los modelos tradicionales. Se da la diseminación de com-

portamientos y cada uno acoge lo que le parece que está de acuerdo con su manera de pensar y vivir. El hogar nuclear o monoparental, la sexualidad libremente asumida, el confort, la preocupación ecológica, son los lugares de la nueva moral construída a partir de una opción personal, sin tener en cuenta los dictámenes de la norma oficial. Así mismo, en el campo de la moral social, la defensa de los derechos humanos es el objetivo central de la moralidad y es el fundamento del actuar. El temor a los castigos o la autoridad del sacerdote no son ya más los referentes para la acción. Así, el comportamiento se aleja de las normas oficiales, aunque siga la persona autodenominándose creyente. En el fondo, el cuerpo de creencias cristiano sigue imponiéndose mayoritariamente, aunque no así el cuerpo de normas morales.

La posmodernidad presenta una renovación de la religiosidad, pero con carácter plural, diverso y autónomo. Hay una recomposición de lo sagrado a través del ejercicio de la libertad y en consonancia con las exigencias del contexto, presentándose sin embargo, polarizaciones dignas de analizar: el fundamentalismo religioso y el absoluto pluralismo; el católico integrado plenamente y el indiferente o ateo; la aceptación de un Dios personal de un lado, y concepción de lo sagrado como fuerza, energía o luz, del otro lado; la rigidez heterónoma de la moral y la completa autonomía en el obrar. Las iglesias tradicionales no desaparecen pero sí ven cómo sus fieles adoptan comportamientos más libres en sus decisiones personales. La pertenencia religiosa continúa alta pues ella da seguridad, no hay que reinventar el sistema simbólico a cada momento (pertenencia nominal), pero la pertenencia subjetiva llega a ser algo personal, fruto de la libertad personal, de la igualdad y del pluralismo.

Hay una permanencia de la religión. Se da pérdida de la identidad institucional, pero no desaparición de la religión. Podría hablarse más de metamorfosis, cambio, reconstrucción y reconfiguración de la religión, que de realización de las profecías de la secularización.

Retos

Uno de los problemas grandes para la evangelización ha sido la concepción doctrinaria y conceptual de la fe, tal como fue presentada en ciertos momentos de la historia de la iglesia. Se puede recordar la formación presacramental dada a niños y adultos en el pasado, cuando se preguntaba: “Quién es Dios Nuestro Señor?” y se respondía mecánicamente según el catecismo del padre Astete o del padre Ripalda: “Es una cosa lo más excelente y admirable que se puede decir ni pensar, un Señor infinitamente Bueno, Poderoso, Sabio, Justo, Principio y fin de todas las cosas, (premiador de buenos y castigador de malos).” El padre Ripalda decía: “Dios es un Ser infinitamente bueno, sabio, poderoso, principio y fin de todas las cosas”. Dios era concebido como cosa o como ser. El fin del hombre era servirle y adorarle en esta vida y después gozarle en la eterna. Pero no se presentaba como una persona con la que se tenía una experiencia de amor. En los niños y adultos se daba una aceptación intelectual de lo que era Dios pero no se tenía la experiencia de Dios. Era una presentación fundamentada en la filosofía griega, vista a través del Concilio de Trento, que el papa Benedicto XVI, aunque no niega su valor, sí indica la diferencia con el Dios bíblico. En la encíclica *Deus Caritas est*⁸ (N. 9) critica esta concepción: “La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo—, pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada.” Y dice a renglón seguido que el Dios de Israel ama personalmente con un amor que es *eros* y *ágape*.

Se puede decir que la formación conceptual y memorística flaco servicio prestaba a la evangelización y a la acción moral del cristiano y fácilmente se podía ser cristiano con el cerebro pero ateo con el corazón. Correspondía a una visión metafísica de la teología que llevó a la separación entre vida y fe, a la consideración fiscalista de los dos pisos (lo natural y lo sobrenatural), a la idea de Dios como un personaje lejano y aún a la absoluta eficacia de los sacramentos sin disposición interna de quien los celebraba. La crítica filosófica a esta teología metafísica, que se mencionaba al principio de este

trabajo, iba encaminada a destruir esta imagen de Dios que era, de alguna manera, idolátrica. Era una purificación del concepto de Dios más que la muestra de un ateísmo militante. Dios no era lo que los cristianos presentaban conceptual o históricamente de él. Dios no era accesible por la filosofía y mucho menos comprensible en conceptos o términos o juicios. En el fondo de la crítica a la metafísica está la idea de que Dios está más allá de los conceptos, más allá de las representaciones filosóficas o populares, más allá de las simples capacidades de la *gnosis* humana. Podría afirmarse que el abandono que se hacía de Dios por parte de quienes emigraban del cristianismo, era el abandono de su imagen distorsionada por la presentación conceptual e histórica de él.

El documento de Aparecida es consciente de estas fallas:

*“Según nuestra experiencia pastoral muchas veces la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos “no católicos” creen, sino fundamentalmente por lo que ellos viven; no por razones doctrinales sino vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales; no por problemas teológicos sino metodológicos de nuestra Iglesia. En verdad, mucha gente que pasa a otros grupos religiosos no está buscando salirse de nuestra Iglesia sino que está buscando sinceramente a Dios.”*¹⁹

La conciencia actual del cristianismo es conectora de estas deficiencias presentes sobre todo en las iglesias occidentales. Y es notoria el ansia de espiritualidad y de sentido en un mundo sometido al tráfico de información, producción y consumo. No es extraño, por tanto, que se descubran de nuevo los veneros místicos de la humanidad: religiones orientales, misticismo *suffi* entre los musulmanes, meditación trascendental. Dentro del cristianismo hay un redescubrimiento del Maestro Eckhart, Dionisio Areopagita, Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

En la teología se vuelve a pensar en la sabiduría más que en la elaboración conceptual y en la revelación vivida más que en un conjunto de

verdades dogmáticas. La filosofía, cansada de dar vueltas en círculo o de caminar en laberintos sin salida, trata de mostrar la posibilidad de la revelación^{iv}. La mística es el proceso para recibir el don. Jean Luc Marion, en sus obras filosóficas, plantea la posibilidad filosófica de la donación de Dios al hombre y la capacidad de éste, de ser tocado por la llamada. Los místicos muestran la realización de esa donación en una forma interior que se escapa a las trampas del concepto. La experiencia mística nos pone en relación con ese fundamento último que sólo es posible expresarlo en términos simbólicos y que en la teología se ha llamado el ágape. Sólo una experiencia mística nos pone en relación con Dios, una relación que nos constituye como sujetos pasivos de la apelación y nos constituye como amor. Quien ha tenido esa experiencia la comunica. Es su deber imperioso ser testigo de que ha sido elegido y ha sido llamado. No por deber ni por imposición, sino por su carácter difusivo, el amor impele a la acción testimonial. Esta acción testimonial es recogida en el número 14 de la Encíclica *Deus Caritas est*, donde gracias al ímpetu de la experiencia, fe, liturgia y ethos se convierten en la misma cosa: una simultaneidad de llamada, celebración y respuesta. Así la liturgia y la ética no son reflexiones posteriores de quien ha tenido la experiencia, sino simultaneidad de quien ha experimentado el paso de la donación en la profundidad inmanente de su ser. Quien ha sentido el paso de Dios por las habitaciones de los hombres, es quien tiene la experiencia del acontecimiento definitivo y, con temor, da testimonio de las incalculables posibilidades para nuestra historia.

El compromiso ético está unido a la experiencia. La única experiencia ética original es la cercanía de lo Incondicionado como llamamiento al ser humano en su carne. La experiencia fundamental que origina la ética es una cercanía íntima con la fuente que es el mismo amor. Quien siente la experiencia sólo puede testimoniarla. De lo contrario, la ética se reduce a un deber al estilo kantiano, a una imposición heterónoma, o a una búsqueda incesante e inútil de fundamento. Sólo desde la llamada del amor, el hombre se constituye como amor y da amor a todo hombre. Este amor a todo hombre no es un amor

^{iv} Es especialmente notorio el esfuerzo de filósofos como Lévinas, Jean Luc Marion, Michel Henry, Jean Louis Chretien, por mostrar la donación del fenómeno pleno fuera de los marcos de la metafísica tradicional¹⁰.

universal abstracto sino el reconocimiento de cada ser humano como destinatario irrecíproco de mi amor. Si hay reciprocidad no puede haber legítimo amor.

La experiencia es la experiencia del amor. Tanto Emmanuel Lévinas como Jean Luc Marion, tratan de entender a Dios como no contaminado por el ser. Lévinas lo entiende desde la llegada abrupta del Otro. Marion trata de entenderlo como ágape (I Jn 4,8) que se da y se da sin condiciones previas. Dios se abandona totalmente a la donación hasta el punto que él es don y donación. El amor no se da sino abandonándose, transgrediendo continuamente los límites del propio don, hasta instalarse fuera de sí. Ese es Dios sin el ser. Y el sujeto es el adonado, el interpelado, distinto al sujeto husserliano constituyente de los objetos que al final permanece solipsísticamente en sí, incapaz de encontrar a los otros. El sujeto adonado que se define como el que recibe el don y se recibe del don, puede

perfectamente recibir entre los procedimientos de la donación, la donación del rostro concreto del otro. El otro no es una invasión abstracta, sino un llamado del amor. Sólo la fenomenología de la donación, nos dice Marion, está en grado de restituir al amor la dignidad de un concepto abriendo así la vía a una correcta individuación de los otros. No se trata, entonces, de intersubjetividad o de interobjetividad (lo que puede llevar a la indiferencia), sino de interdonación. Aquí se mira la ética desde el punto de vista de la experiencia mística del otro que se me da, no como objeto que es el problema grande de las ciencias objetivantes, ni como otro yo igual a mí que es el problema de las metafísicas unificantes. Es la interdonación del amor que nos plantea el problema del eros y el ágape, resuelto en una intercomunicación total y no dualista.

Se puede en un cuadro, sintetizar el esquema de esta clave de lectura:

Revelación	Experiencia	Testigo
Amor	Mística	Ética
Donación	Ágape	Interdonación
Donante	Sujeto pasivo	Respuesta al don
Dios en Cristo	Discípulo	Teología moral social
Fuente	Constituido testigo	Hacia los otros

El documento de Aparecida asume plenamente esta filosofía y esta teología^v. El discípulo es quien ha tenido la experiencia de Dios en Jesucristo y la respuesta a esa experiencia que es una llamada, es el testimonio (el discípulo va al mundo y expresa su experiencia). El discípulo no es un técnico o un ingeniero social, no es un profeta de desgracias ni un contestador profesional, no es un trabajador psicológico o social, sino que va más allá: es el testigo de la vida, es la antorcha de la luz, es el amante de los hombres. No es la vida, la luz y el amor sino el testigo que va a llevar la vida, la luz y el amor. Y no es una imposición ni un mandato en sí, sino una iluminación y una propuesta.

El número 226 del documento de Aparecida sintetiza así las acciones que se han de emprender para llegar realmente a la realización del proceso experiencia- testimonio:

“Hemos de reforzar en nuestra Iglesia cuatro ejes:

- a) *La experiencia religiosa*. En nuestra Iglesia debemos ofrecer a todos nuestros fieles un “encuentro personal con Jesucristo”, una experiencia religiosa profunda e intensa, un anuncio kerigmático y el testimonio personal de los evangelizadores, que lleve a una conversión personal y a un cambio de vida integral.

^v Es innegable el influjo de la Encíclica *Deus Caritas Est* en el documento de Aparecida tanto en cuanto a la experiencia como en cuanto a la doctrina social de la iglesia como testimonio de la experiencia. Es como providencial o un signo de los tiempos, que el documento de Aparecida marche por estos rumbos de una filosofía y una teología de la donación.

- b) *La Vivencia Comunitaria.* Nuestros fieles buscan comunidades cristianas, en donde sean acogidos fraternalmente y se sientan valorados, visibles y eclesialmente incluidos. Es necesario que nuestros fieles se sientan realmente miembros de una comunidad eclesial y corresponsables de su desarrollo. Eso permitirá un mayor compromiso y entrega en y por la Iglesia.
- c) *La formación bíblico-doctrinal.* Junto con una fuerte experiencia religiosa y una destacada convivencia comunitaria, nuestros fieles necesitan profundizar el conocimiento de la Palabra de Dios y los contenidos de la fe ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa. En este camino acentuadamente vivencial y comunitario, la formación doctrinal no se experimenta como un conocimiento teórico y frío, sino como una herramienta fundamental y necesaria en el crecimiento espiritual, personal y comunitario.
- d) *El compromiso misionero de toda la comunidad.* Ella sale al encuentro de los alejados, se interesa de su situación, a reencantarlos con la Iglesia y a invitarlos a volver a ella.”

Estos cuatro ejes indican, en forma por demás muy específica, todo el proceso: una experiencia de fe, una vivencia comunitaria de la experiencia, una profundización de la Palabra y como consecuencia de la experiencia, la misión. “Voy porque he sido llamado”. Aquí se ve claramente que se pasa de una formación meramente intelectual, conceptual y tradicional, a una formación de tipo experiencial y testimonial. Hay que sacar las consecuencias de esto. Se cambia el proceso de formación y se va a otro proceso que es el indicado en la Sagrada Escritura: “Estoy aquí porque me has llamado”. Se puede colegir que la experiencia es una experiencia mística que se expresa racionalmente y que lleva a un testimonio ético. La ética cristiana no es así una simple obediencia a un mandato o el cumplimiento de una ley externa, sino una exigencia de respuesta a un llamado. Se supera la excesiva autonomía del sujeto y se pasa a una heteronomía amorosa: respondo porque he sido llamado con un amor absoluto y mi respuesta es respuesta amorosa, no obligada o simplemente temerosa.

Aunque el Documento no habla explícitamente de mística (sólo cita esta palabra tres veces y

no específicamente en el contexto de la experiencia mística exceptuando cuando habla de la vida religiosa¹¹), sí está referenciado en la DCE. Y allí hay un punto que no aparece tampoco en el documento pero que es necesario colocar acá: la mística del sacramento eucarístico. En el documento se habla profusamente de la Eucaristía pero no hace énfasis en la mística del encuentro agápico que se da en ella aunque implícitamente se reconoce. Los números 13 y 14 de DCE hablan de esta mística:

“La « mística » del Sacramento, que se basa en el abajamiento de Dios hacia nosotros, tiene otra dimensión de gran alcance y que lleva mucho más alto de lo que cualquier elevación mística del hombre podría alcanzar¹². Se entiende, pues, que el ágape se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía: en ella el ágape de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros. Sólo a partir de este fundamento cristológico-sacramental se puede entender correctamente la enseñanza de Jesús sobre el amor¹³.”

La Eucaristía como lugar místico es el momento en que se puede dar la experiencia del encuentro agápico y por tanto, la exigencia de salir a testimoniar. La Eucaristía tiene en sí una estructura mística que no se puede desconocer: allí se da la etapa purificativa (la parte penitencial), la etapa iluminativa (la escucha de la palabra que anuncia el misterio) y la etapa unitiva (la presencia real comulgada íntimamente por los creyentes). Se da una experiencia unitiva mística que desemboca en un salir, un *ite missa est* que no clausura la experiencia sino que la prolonga en la acción apostólica del cristiano. Se ha tenido la experiencia de profunda comunión con el que se hace presente, Jesucristo, y de allí nace como de una fuente, el ímpetu de ir a contar lo que ha sucedido.

Esta instancia mística hay que recuperarla en toda comunidad para que la Iglesia de América latina viva en la Eucaristía el misterio de una manera mística, real, experiencial, y no como una tradición, costumbre o norma externa. Sólo así la vida cristiana será vida eucarística¹⁴. Esto implica lógicamente otra manera de celebrar la Eucaristía dándole todo el tiempo, la preparación, la estética y el sentido necesarios.

Doctrina social de la iglesia

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ha venido evolucionando. Especialmente a partir de Juan XXIII cuando la reflexión sobre lo social comenzaba en el análisis de la realidad y no en los principios filosóficos. De una DSI teórica, filosófica, fuertemente jusnaturalista, con un estatuto epistemológico de carácter deductivo, se fue pasando a una reflexión evangélica sobre la realidad vivida por las comunidades cristianas. La DSI se va convirtiendo en teología moral social.^{vi} El estudio de la vida social no se reduce sólo a la filosofía social, ni sus objetos son sólo la familia y el trabajo como se consideraba anteriormente. Lo social es supremamente amplio (sujeto, instituciones y cultura) y se desarrolla en campos extensos (vida política, vida económica y vida social). La DSI se encuadra en la teología moral social como ámbito amplio de la vida del hombre tratando no de dar normas externas (lo que sería un legalismo o un moralismo), sino que es la experiencia de comunión con Dios y con los hombres en Cristo en y a lo largo de la historia. No es una consideración técnica (aunque se apoya en ciencias sociales y humanas) sino, además, una presencia evangélica en el mundo¹⁶. Como teología moral social se trata de la reflexión sobre la realidad social hecha desde el evangelio y la tradición para iluminar el quehacer cristiano en el mundo. Como reflexión sobre la realidad social implica partir del análisis de lo que viven las comunidades como mirada del discípulo a su entorno¹⁷. En el Documento no hay un análisis técnico de la globalización sino una mirada desde la percepción de las comunidades y sus pastores, fijándose especialmente en los efectos inhumanos de ella como se puede ver en el capítulo segundo. La iglesia latinoamericana ya ha tenido la trágica experiencia de detener la reflexión únicamente en lo que aportan las ciencias sociales y los enfoques ideológicos. Estos han dado la impresión de modernizar los análisis pero realmente han reducido el ámbito de la mirada y han provocado el descuido de la espiritualidad. Eso lo captan las comunidades y buscan, como compensación,

movimientos religiosos espiritualistas, seudo místicos o emotivistas. La reflexión teológica es planteada en el documento desde el evangelio leído en la iglesia y en su historia (que no es otra cosa que la manera como la iglesia ha vivido la fe en contextos disímiles). Aquí el documento plantea algo fundamental en la línea de *Deus Caritas est*: la labor del discípulo no es competir científica y técnicamente (aunque debe ser competente) con los técnicos y científicos. La labor del discípulo es dar un testimonio de lo que ha vivido: el amor. Y esto dentro del trabajo que realiza codo a codo con los demás hombres: haciendo lo mismo, el sentido, sin embargo, es diferente.

Es importante notar que el Documento reconoce el carácter público y social de la fe¹⁷. El cristiano dice su palabra públicamente. No se trata de imponer o volver al régimen de cristiandad sino de proponer un estilo de vida, una nueva forma de relación entre los hombres, denunciando lo inhumano y anunciando lo plenamente humano: la revelación dada en Jesucristo, rostro divino del hombre y rostro humano de Dios¹⁸. Esta afirmación, profundamente bíblica y teológica, corresponde también a reflexiones de la filosofía contemporánea que consideran al hombre no como un sustantivo sino como un verbo: abrirse. El hombre es la apertura, el abrirse a Dios, y Dios es la manifestación del amor en su totalidad que constituye al hombre en su ser, es decir, amor. Dios es la vida que hace al hombre vida y éste se descubre como vida en lo más profundo de su ser¹⁹. Lévinas participa de este pensamiento cuando habla del otro como irrupción que me llama y me constituye responsable de él. Estas concepciones se oponen a otras concepciones antropológicas modernas que no alcanzan a decir lo que es el hombre pues al dar demasiado poder al yo, no permiten la manifestación que es puro don, regalo. Permanecen dando vueltas alrededor de lo mismo (pragmatismo estético, sensaciones corporales, particularismo individualistas) que lleva a la conclusión de que todo vale. Y todo vale mientras satisfaga al sujeto individual, encerrado en su

^{vi} "Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral." ¹⁵

^{vii} Valdría la pena recuperar la filosofía del encuentro de Martín Buber ²¹por su afinidad con el amor-ágape cristiano y las reflexiones de Ferdinand Ebner, Rosenzweig y Gabriel Marcel.

esfera privada, sin interés o preocupación por los demás. Al punto que se puede mirar una masacre por televisión sin ninguna incomodidad ni para la conciencia ni para el estómago.

La comprensión de la profunda antropología contenida en la afirmación arriba citada, bastaría para proponer un vasto designio de evangelización y ésta se resume en otra frase: el que ha sido llamado (fe) responde donándose a los demás (ética), o mejor, quien ha sido amado (experiencia), dona el amor que lo ha constituido (testimonio). Quien ha tenido la experiencia se siente impelido a comunicarla. Aquí está toda una teología y una filosofía del encuentro a partir de la interdonación que permitiría una ética muy diferente a las actuales^{vii}. ¿Pero el testimonio es algo válido hoy? ¿No será el testimonio simplemente la proposición de una verdad histórica en un momento dado? ¿Será el testimonio simplemente morir de una manera fanática por una idea más? ¿Es posible el testimonio en una sociedad instrumentalizada? ¿El testimonio no será la transmisión de una idea aprendida acríticamente de la sociedad en que se vive? Estas son críticas que vienen del pensamiento filosófico actual. Nietzsche, Heidegger, Vattimo, presentan estas críticas²². Reconociendo que puede darse testimonio de tipo fanático, de tipo partidista o de tipo fundamentalista, Bernard Welte aporta una línea de salida cuando dice que el testimonio es testimonio de una verdad dada en el contexto de un encuentro personal. La revelación cristiana, explica Welte, opera en términos de un encuentro personal, no de la afiliación a una ideología, enseñanza coyuntural o grupo determinado. Sólo la experiencia del encuentro personal, permite a alguien decir: "Puedo abandonarme, puedo confiar". Ese encuentro personal es el que hace que lo manifestado esté allí presente en forma real. El testimonio de quien ha tenido el encuentro, muestra al evento Jesús real y presente. La tradición, en este sentido, no es una colección de elementos materiales y conceptuales, sino la verdad de lo que una vez sucedió y que aparece como verdad en cada nuevo evento de una existencia histórica capaz de verdad²².

Así lo social no aparece como un añadido a la fe, ni como una norma externa a la misma, sino que el testimonio social es algo propio y constitutivo de la respuesta dada por quien ha tenido el encuentro. La DSI se aleja de lo mandado para convertirse en pura donación de lo recibido y en encuentro de interdonadores de experiencia.

El campo de la DSI, así entendida, va invadiendo positivamente todos los aspectos de la vida social del hombre: política, economía, ecología, educación, etc, donde el cristiano realiza su trabajo. Así se superan los problemas ocasionados por una concepción externizante de la DSI que se ve como algo utópico e irrealizable, o la concepción de la misma como una opción ideológica que pretende ser una tercera vía entre sistemas socio-políticos enfrentados. La DSI, más bien, aparece como la contribución de los cristianos a construir una sociedad justa, dialogando, proponiendo y construyendo una convivencia libre, justa y participativa, construcción en la que participan no sólo los mismos cristianos sino también todos los hombres que buscan sinceramente un mundo más humano.

A veces, la iglesia se ha entendido como la guardiana de la verdad entendida ésta como conjunto de definiciones o como la que custodia unos contenidos conceptuales. Para algunos, custodiar el depósito de la fe, ha sido defender la pureza categorial o conceptual de unos enunciados teológicos. Bien lo dice el documento:

"No resiste a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje, a elenco de normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados"²³.

Pero más bien, es la Verdad de Cristo la que guarda y defiende a su iglesia.

"Los cristianos no defienden la verdad de la revelación; la verdad de la revelación es la que los

^{vii} Valdría la pena recuperar la filosofía del encuentro de Martín Buber ²¹por su afinidad con el amor-ágape cristiano y las reflexiones de Ferdinand Ebner, Rosenzweig y Gabriel Marcel.

defiende a ellos, la que les sostiene. No es la iglesia la que defiende a Cristo, sino Cristo el que defiende a la iglesia...porque si no, las verdades que la iglesia proclama se presentarían...como una ideología propia de la iglesia²⁴.

Lo que verdaderamente deben hacer los cristianos es mostrar que el modelo cristiano de vivir es único, insustituible, plenamente humano y que, por tanto, quien sigue a Cristo está en la verdad de la vida y tendrá vida eterna. No es la adhesión a una doctrina, sino la respuesta a un llamado. “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”²⁵. Se insiste en el término “acontecimiento” que bien puede significar también “evento”, “apropiación”, “manifestación”, y que es lo que marca la misión de la iglesia. La misión no es un proyecto pastoral, ni un programa bien hecho, ni unas acciones intensivas, sino que es compartir, testimoniar y anunciar la experiencia del acontecimiento de Jesucristo en la total historia del mundo²⁶.

Conclusión

Quizás el cristianismo se estaba volviendo una ideología o una visión más del mundo que competía por el mercado religioso. Heidegger sitúa la caída del cristianismo precisamente en que por volverse moderno y acomodarse a los tiempos nuevos, transforma su ideal de vida en una cosmovisión o una visión del mundo²⁷. La fe se vuelve algo subjetivo, una experiencia estética personal y el vacío que deja se llena con estudios e investigaciones sobre el mito o sobre la historia de las religiones. Queda una fe sin ningún Dios o un Dios sin quien lo experimente. El cristianismo ha de volver a su esencia de ser experiencia vivida, experiencia comunitaria y experiencia transmitida de la donación del amor de Dios en Jesucristo, sin preocupaciones de *marketing*, *rating* o estadística. “Estos son los que buscan al Señor, conviven con El y luego proclaman en el desierto o en la ciudad que el amor es posible.” “En consecuencia, la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor. Las organizaciones caritativas de la Iglesia tienen el cometido de reforzar

esta conciencia en sus propios miembros, de modo que a través de su actuación —así como por su hablar, su silencio, su ejemplo— sean testigos creíbles de Cristo”²⁷.

Ser testigos creíbles de Cristo. He ahí el meollo. Por mucho tiempo se confió la defensa de Cristo a los argumentos teológicos y conceptuales, a la perfecta construcción de los edificios dogmáticos o a la rica historia espiritual y cultural de la iglesia. Pero esto no va más. Todo lo anterior tiene sentido y valor si está respaldado por la acción concreta de los cristianos y que se vea que nace de la experiencia y no del deber o de la competencia del mercado o de la tarea profesional. La misión en esta perspectiva no busca crear una sociedad cómoda o lograr un bienestar material humano, o reducir los índices de necesidades básicas insatisfechas, sino crear un hogar humano para Dios y un hogar divino para el hombre. ¿No es esto el inicio-fin del Reino de Dios?

La experiencia del amor es una experiencia universal. Dios no es una experiencia restringida a una confesión sino que es una posibilidad humana. El cristianismo tiene conciencia de ser la experiencia total de Dios en Jesucristo, pero no puede negar la presencia de ese amor en otras religiones o confesiones religiosas. Y mucho menos, puede considerar, en forma exclusivista, que posee únicamente la verdad, como tampoco puede aceptar que todas las expresiones históricas y culturales de la experiencia de Dios sean iguales. Hay una experiencia humana común, una apertura a una exigencia infinita de sentido, que se manifiesta plenamente, para los cristianos, en la donación de Dios en Jesucristo. Allí radica la especificidad cristiana que se propone a la humanidad. No es una imposición sino una propuesta de plena salvación.

Además, estamos en una sociedad pluralista, donde hay libertad de elección y de vivencia. El cristiano aprende a compartir con quien no tiene su propia fe, enriqueciéndose del otro y aportándole lo propio de su fe. En un mundo pluralista, se comparte la riqueza espiritual que se tiene pero no se discrimina ni destruye al otro. Y la verdad que el cristiano presenta, es la verdad existencial de una presencia que se da y se da cambiando al hombre de sujeto potente en sujeto dado, pasivo, que recibe la totalidad de

Dios y por eso puede ser testigo de la misma totalidad de Dios. Así el cristiano se presenta con la totalidad de su verdad existencial provocando en los otros una experiencia semejante. De la actitud mística, se presentan algunos elementos para una antropología nueva:

- El hombre creyente se constituye por la llamada de Dios, anterior a todo. La esencia humana se da por la llamada y la respuesta a esa llamada. Ser hombre significa estar abierto a la recepción de Dios y desde esa experiencia recibir a los demás, en un proceso de donación e interdonación.
- Dios hace al hombre libre, lo libera de sí mismo y para sí mismo. La libertad no es encapsulamiento pues la donación permanente de Dios constituye al hombre en un ser nuevo en cada momento de su vida. Dios lo abre a cada momento. Esa libertad no lo cierra sino que lo abre en la donación del amor a los semejantes.
- Todos son llamados, cada uno recibe a Dios en un proceso de unidad-pluralidad que no niega las diferencias pues hace diferente a lo diferente. Es el proceso humilde del amor que no deja nada para sí sino que se retira dándose y se dona ocultándose.

Las líneas para una evangelización que surgen de una posición mística:

- El hombre es un sujeto humilde puesto por Dios (abierto, pasivo, humilde, histórico...) y que es constituido en la llamada del amor (mística de la apelación). Sentir la experiencia. Crear actitud mística de respuesta: escuchar, atender, responder, agradecer, oír a Dios que llama (arte, sufrimiento, liturgia bella, naturaleza, silencio, palabra, oír...). Mostrar que Dios se revela en lo más profundo del ser humano ("Más cerca de mí, que yo mismo").
- Testimoniar esa experiencia ante los demás creando un mundo humano.

En síntesis, la Evangelización hoy no es más que el anuncio de una experiencia mística que transforma a todos los hombres por el testimonio eficaz de una comunidad de fe que es la iglesia.

Referencias

1. COX, Harvey. La ciudad Secular. Barcelona: Península, 1968.
2. _____. Fire from Heaven. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1995.
3. KEPEL, Gilles. La revancha de Dios. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
4. BENEDICTO XVI. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida. Brasil : Benedicto XVI, 2007. s. 46.
5. BASTIAN, Jean-Pierre. La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México : FCE, 1997.
6. CESAR, W y SHAULL, R. Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs. Petrópolis-São Leopoldo: Vozes-Sinodal, 1999. p. 294-295.
7. BENEDICTO XVI. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 178.
8. BENEDICTO XVI. Carta encíclica *DEUS CARITAS EST (DCE)* del Sumo Pontífice Benedicto XVI a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el amor cristiano [online]. Roma : Benedicto XVI, 25 de diciembre de 2005. [Citado agosto 2008]. URL disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html>
9. BENEDICTO XVI. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 225.
10. ARBOLEDA, Carlos. Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios. Medellín: UPB, 2007.
11. BENEDICTO XVI. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 220.
12. _____. Carta encíclica *DEUS CARITAS EST (DCE)*, Op. Cit., s. 13.
13. _____. Carta encíclica *DEUS CARITAS EST (DCE)*, Op. Cit., s. 14.
14. _____. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 251, 262, 305, 316, 354, 363.
15. IOANNES PAULUS II. SOLLICITUDO REI SOCIALIS. Carta encíclica promulgada el 30 de diciembre de 1987. Rome : Ioannes Paulus II, 1987. s. 41.

16. BENEDICTO XVI. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 372, 400.
17. _____. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 33.
18. _____. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 505.
19. _____. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 107.
20. HENRY, Michel. Encarnación. Salamanca: Sígueme, 2001. Citado por: MARION, Jean Luc. El fenómeno erótico. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2005.
21. BUBER, Martín. Martín Buber por su afinidad con el amor-ágape cristiano. En : _____. Yo y Tú. Madrid: Caparrós, 1993.
22. O'CALLAGHAN, Paul. »El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico: 5. los creyentes cristianos, testigos en el testigo.» [online]. In: *Scripta Theologica*. 38.2. Vol. 543, No. 26 (may-aug. 2006); [Citado de *Academic OneFile*. Thomson Gale. 17 July 2007].
23. BENEDICTO XVI. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 12
24. MARION, Jean Luc. "La irracionalidad de una racionalidad sin razón". Entrevista con Silvio Guerra.[online]. En: *Huellas. Revista Internacional de Comunión y Liberación*. N. 3 (mar. 2007). [Citado agosto de 2008]. URL disponible em <<http://www.huellas-cl.com/2007S/03/lairracionalidad.html>>
25. BENEDICTO XVI. Carta encíclica *DEUS CARITAS EST (DCE)*, Op. Cit., s. 1
26. _____. Discurso de Apertura de la Conferencia de Aparecida, Op. Cit., s. 160, 278e, 279, 284
27. HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1950. p. 70, 74. Citado por: CARRASCO PIRARD, Eduardo. Heidegger y el cristianismo. [online]. Santiago de Chile : Universidad de Chile, s.f. [Citado en agosto de 2008]. URL disponible en <<http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revfiloso/60/pdf/eduardocarrasco.pdf>>