

## RELIGIÓN SALVAJE Y FE CRISTIANA

*A lo largo de su historia, el cristianismo se ha encontrado frente a frente con religiosidades más o menos refractarias a su mensaje y con las que no le ha quedado más remedio que coexistir. Decimos "coexistir", porque no siempre ha sido posible con ellas una convivencia pacífica. El autor del presente artículo tiene presente el fenómeno de una religiosidad actual que acaso podría denominarse "salvaje", porque no se ajusta a lo que, en religión, suele considerarse como "civilizado", por estar, en mayor o menor grado, institucionalizado. En este sentido, el autor recuerda que no siempre el cristianismo ha adoptado la misma postura ante otras religiosidades más o menos "salvajes". El problema que se plantea, pues, aquí es el siguiente: ¿Cuál de las actitudes posibles es la que puede o debe hoy tomar la fe cristiana frente al fenómeno actual de una religiosidad "salvaje"?*

*Religion sauvage et foi chrétienne, Lumière et vie n° 236 (1998) 81-81.*

¿No resulta "salvaje" un calificativo peyorativo aplicado a la religión? ¿No es, de entrada, otorgarle la supremacía a la fe cristiana? Nada de esto. Se trata de una simple constatación: actualmente la religiosidad no la canalizan, no la domestican, las instituciones religiosas, sino que responde al libre desarrollo de la subjetividad. El homo religiosus ya no es el que jura fidelidad a una Iglesia, sino el que considera que el sentido de la existencia no lo agotan los objetivos y resultados de la ciencia y la técnica, sino que emerge de realidades que sólo la intuición y la sensibilidad son capaces de percibir. La religiosidad no acepta, pues, la mediación de las instituciones, sino que brota de las necesidades de la subjetividad. Las instituciones pueden, en todo caso, proporcionar con qué alimentarla. Pero no han de imponer ni dogmas ni normas.

Si esto es así, hablar de lo paranormal no viene al caso, pues no sabemos qué es lo normal. Tradicionalmente, en Occidente, eran las instituciones las que lo determinaban. Pero, al no reconocerles muchos hoy este privilegio, cada cual define la normalidad en función de su propio desarrollo subjetivo. Por esto la religión se ha convertido en "salvaje".

Desde esta perspectiva, se puede hablar de una gran feria de lo religioso, en la que todas las religiones y creencias montan su tenderete y en la que cada uno compra lo que le viene en gana. Y no hay ninguna institución religiosa que obtenga la exclusiva del sentido. El pluralismo en materia religiosa aplica el modelo democrático de la tolerancia incluso a la actitud respecto a lo trascendente, que posee hoy un amplio espectro de sentido.

Para los que veneran la razón, el florecimiento religioso actual sigue la moda de lo para- o supranormal. Pero no hay que olvidar, que a los ojos de la Ilustración, también el cristianismo tiene su origen en fábulas. Y, para muchos de nuestros contemporáneos, pertenece a la categoría de lo para- o lo supra-normal.

Ya que lo normal resulta, pues, un concepto sumamente ambiguo, voy aquí a prescindir de él. Me ajustaré a la regla austera del *credo* cristiano. Y la someteré a la pregunta - fecundante o destructiva- que se le formula desde la efervescencia actual. Ante ella caben tres actitudes: el rechazo, la solución de compromiso y la reciprocidad.

## **El rechazo**

El NT no es blando con la efervescencia religiosa, en especial con determinadas prácticas -dietas alimenticias-, con experiencias extrasensoriales -visiones- y con métodos indefectibles (véase, por ej., Col 2,16-18). El único punto de referencia es Cristo y su mensaje. Todo lo que no concuerda con la sobriedad de su mensaje, con el rigor y, al mismo tiempo, la flexibilidad de su camino es cuento y conduce a la ruina.

Esta austeridad del NT surtió efecto: permitió a las comunidades cristianas desmarcarse de los sueños milenaristas, de las prácticas esotéricas, etc. El rechazo de numerosos escritos que echaban mano de lo maravilloso o invitaban a una lectura intempestiva de los signos de los tiempos es también consecuencia de la sobriedad de la fe en Cristo. Que Dios se haya hecho en su Hijo uno de nosotros sin trastornar las leyes del mundo y sin intervenir, usando del poder y la fuerza, en la historia, ha introducido un criterio de discernimiento sobre todo lo que la imaginación religiosa y el deseo de otra cosa proclamaban.

No es fácil imaginar hoy el poder de la efervescencia religiosa de los primeros siglos de expansión cristiana y hasta qué punto el sentimiento religioso intentó reinterpretar, en un ámbito distinto del de la sobriedad del NT, la personalidad de Jesús. Los escritos apócrifos son un testimonio de ello. Una enorme presión religiosa y cuasi-mística gravitó sobre el "Camino" cristiano. Sólo la intransigencia fue capaz de defender a la joven Iglesia en su lucha para que Cristo no fuese interpretado mediante un camino distinto del que él había trazado y que le condujo a ser rechazado y ejecutado. Este camino no se servía en nada de las concepciones religiosas exacerbadas. El rechazo no constituye un juicio sobre la religiosidad, sino el medio de preservar la originalidad del propio camino: el de la grandeza de Dios revelándose en lo más humano y lo más pobre.

Esta regla de sobriedad sigue hoy siendo procedente, por más que no agote el sentido del camino cristiano ni baste para entablar el diálogo interreligioso. De hecho, en los primeros tiempos, la presión popular obligó a transigir y a aceptar una solución de compromiso.

## **La solución de compromiso**

El cristianismo se dirige a seres humanos que no están exentos de sentimientos religiosos. En la antigüedad, el cristianismo pareció un gran paso hacia atrás respecto a las prácticas tradicionales y a los entusiasmos nuevos. Por esto hubo quien no titubeó en considerarlo ateo.

La actitud de ruptura radical sólo pudo mantenerse en un contexto de rechazo social y en condición minoritaria. Quedaba la esperanza de que esta situación acabaría un día. Cuando esto sucedió y el cristianismo fue mayoritario, hubo que hacer una componenda con las creencias populares, dejando para las élites espirituales, como los monjes, la práctica de la sobriedad de antes. Componenda equivale a compromiso. El cristianismo mayoritario se comprometió a asumir creencias y prácticas que procedían más de la religiosidad efervescente que de la entrega incondicional a Dios en la noche de la fe. Hubo que acondicionar oasis que permitiesen a los más posibles hacer suya la riqueza austera y, no obstante, gozosa del mensaje esencial bajo formas simbólicas, rituales,

aunque a menudo ambiguas e impuras. Así fue como se reasumieron lugares sagrados del paganismo, se iniciaron las peregrinaciones a las tumbas de los santos y santas, corrieron de boca en boca los relatos de milagros y curaciones, se montaron ceremonias fastuosas, surgió un clero poderoso, etc. La fe cristiana se resignó a convertirse en "religión". Esto tuvo ventajas e inconvenientes.

1. *Ventajas.* Para la mayoría, este compromiso humanizó la fe y favoreció su aculturación en medios populares ajenos a las grandes tradiciones culturales. Les permitió vivir, sin angustia excesiva, la tragedia de la vida, ya que unos seres familiares -los santos y santas- a los que dedicaban unas sencillas prácticas, velaban por ellos. Las devociones servían para hacer soportable el anuncio del juicio. El purgatorio fue fruto de esas componendas, llenas de buen sentido. Así uno podía recabar el favor de las más altas jerarquías celestes, para el día en que hubiese que comparecer ante el tribunal de Dios, sin excesivo temor y con el aval de los múltiples actos de piedad. Basta recordar el enorme éxito de la fiesta de Ramos y de las procesiones de Semana Santa para calibrar el carácter tranquilizante de unas prácticas religiosas que la fe eclesial toleraba sin aprobarlas plenamente.

La religión popular se parece un poco al regateo y tiene en la Biblia el precedente del estira y afloja entre Abraham y Dios a propósito del destino de Sodoma (Gn 18,16-33). Es comprensible que en situaciones desesperadas los templos se llenen, como si Dios fuese el último recurso.

2. *Inconvenientes.* No son de poca importancia. Y los pastores más lúcidos saben darles su justo valor. Cuando han llegado a ser graves han conducido a movimientos de reforma. La reforma protestante no está desprovista de una voluntad de ruptura con prácticas que, según ella, procedían más de fuentes paganas que de las Escrituras. Más recientemente, según Barth, la oposición entre fe y religión representa la teorización de la radicalidad de la fe contra todo intento de servirse de Dios en provecho propio mediante prácticas religiosas.

Reaccionando contra la gestión eclesiástica, considerada demasiado laxa, de la religión popular, los teólogos de la liberación quisieron aplicar el rigor barthiano a la alegre anarquía devocional de sus países, que -pensaban- perjudicaba al compromiso político. En un segundo momento, se dieron cuenta de que esta intolerancia, si ganaba algunos militantes, les enajenaba el pueblo y consideraron que la religión, como protesta ante Dios de la miseria humana, podía ser un revulsivo de la liberación política.

Sería equivocado reducir la efervescencia religiosa actual a las libertades que se tomaba la religión popular respecto a la norma evangélica. La religión popular aceptaba el marco general de la fe eclesial. Aunque se permitía extravagancias y transgresiones, se guardaba de despreciar una práctica más austera. Se mantenía entre dos aguas: consideraba que el cristianismo sobrio de la sola fe era para los héroes y los modelos, y que las prácticas tradicionales, que rozaban la superstición, daban testimonio de la misericordia de Dios en un tiempo en que su presencia apenas se notaba. Todas ellas permitían caminar sin demasiados riesgos en la noche. Pero la religión popular sabía que el sentido último procedía de los Evangelios.

*New Age* es de otro orden. No es claro que la solución de compromiso con la religión popular responda hoy a las preguntas planteadas por la experiencia religiosa que centra su interés en la subjetividad.

### **La reciprocidad**

Ni intransigencia ni solución de compromiso son las únicas actitudes posibles. Hay que contar con la originalidad de la actual situación religiosa. Lo que está en juego viene definido por dos factores: la falta de credibilidad de la Iglesia y la relativización de la mediación de Cristo.

1. *La falta de credibilidad de la Iglesia es un hecho patente.* Su autoridad ya no es un criterio de legitimidad de una creencia. La autoridad le viene a uno no de su función en una institución, sino de la fuerza de su experiencia subjetiva. Este descrédito de la autoridad institucional explica el sincretismo de las creencias: del stock de creencias propuestas por las instituciones cada cual escoge lo que le conviene.

2. *La relativización de la mediación de Cristo* es también característica de la nueva religiosidad. Para los antiguos docetas, el cuerpo de Jesús era pura apariencia. De un modo parecido, los actuales representantes de la religiosidad alternativa disocian a Jesús de Cristo. El primero no sería sino un avatar-una forma divina transitoria adaptada a una situación dada- de un Dios radicalmente inaccesible. El término "espiritualidad" sustituye al de "religión" y goza de una extensión tan amplia que excluye todo contenido determinado. Todo se resuelve en una actitud de espíritu que aspira a la armonía con un mundo más o menos sacralizado.

Por su enorme fluidez, no es fácil describir la nueva religiosidad. La razón instrumental - ciencia y técnica- no puede colmar los deseos de desarrollo subjetivo. Se presiente algo distinto, capaz de mantener la apertura del deseo y de hacer de la existencia una búsqueda infinita de desarrollo y felicidad. Pero esto no es jamás conceptualizado. Por consiguiente, toda certeza dogmática resulta perniciosa, porque pone coto al movimiento e impone un conocimiento cerrado. En cambio, el carácter efímero y fluido de la creencia asegura su poder de transformación subjetiva. Toda autoridad institucional esteriliza, pues cierra la puerta a la interpretación múltiple y siempre renovada.

Esa fluidez ejerce un enorme poder de fascinación que corre parejas con el poder de provocar a las instituciones religiosas. La nueva religiosidad se arroga una serie de términos halagüeños: búsqueda, libertad, apertura, tolerancia, experiencia, diálogo, etc. Y atribuye a las instituciones la serie contraria: certeza, ley, norma, autoridad, intolerancia, rigidez, etc. Así la fluidez y ligereza de las creencias-su danza siempre novedosa- constituyen la condición de la libertad subjetiva y del desarrollo, sin las trabas de las certezas dogmáticas y de las intransigencias institucionales.

Si existe algo divino, no está en la línea del estereotipo monoteísta, del que las instituciones religiosas son los guardianes. Lo que llamamos para-normal o supra-normal sólo resulta pertinente respecto a una normalidad institucional o creyente rechazada, de entrada, por las espiritualidades alternativas, como carente de sentido.

¿Qué pastoral puede emprender el cristianismo ante una esfera de influencia tan atractiva y seductora por su fluidez?

Confieso mi embarazo. Su rechazo de la herencia cristiana, su marginalización cultural, por un lado, y, por otro, el hecho de que los teólogos no presten atención a las nuevas sensibilidades religiosas no favorecen el inicio de un intercambio positivo. ¿Cómo enfocar positivamente, no sólo desde un punto de vista racional, sino a partir del corazón de la fe cristiana, esos intentos, cuando las anticipaciones de la antigüedad, con las que pueden compararse, fueron casi siempre descartadas antes que entendidas?

Modestamente, desearía sugerir una doble actitud, para mí inseparable, capaz de inspirar una política pastoral adaptada al espacio democrático que, en Occidente, es el nuestro: comprender y cuestionar.

1. *Comprender*. El atractivo del esoterismo y de lo supra- o paranormal, combinado con el desasimiento respecto a las instituciones religiosas, es el síntoma de un malestar. Se constatan prácticas diversas, desde la extrema popularidad de la astrología hasta los plagios más heterogéneos de diferentes tradiciones. No hay teorías, sino que se cuentan unas experiencias que responden a un afecto común. La heterogeneidad de unas prácticas que poseen un mismo horizonte de sensibilidad constituye el indicio de un mal funcionamiento de nuestras sociedades y de las religiones mayoritarias en el tratamiento de la vida afectiva, o sea, de la subjetividad singular. Muchos de nuestros contemporáneos consideran que ni la sociedad ni las religiones instituidas escuchan la llamada que brota de lo más profundo de su experiencia y, a veces, de su desamparo. Ni la razón ni la fe cristiana les aportan lo que desean: estar en armonía consigo mismos y con el mundo.

No es que ellos denigren la razón: perciben todas sus ventajas. Siguen venerando la ciencia. Pero no esperan de ella que asegure el progreso moral y el desarrollo subjetivo. Por su parte, las religiones instituidas no escuchan, sumergidas como están en sus certezas. Escuchar el deseo que se expresa en las reivindicaciones de una subjetividad singular es, sin duda, la tarea principal de las Iglesias respecto a lo que brota en el mundo religioso nuevo.

Esta tarea es tanto más ardua cuanto que, en la reivindicación religiosa actual entran elementos que rozan la contradicción: el acoplamiento de una intuición primera del cristianismo -la singularidad insustituible del sujeto libre y de su destino- con el pensamiento apacible de una desaparición en el devenir universal. Escuchar la reivindicación significa entrar en la lógica de la contradicción, acaso aparente, entre el extremo interés por la singularidad del ego y el deseo de perderse en la supuesta armonía del universo. Una aspiración como ésta no puede dejar de ser cuestionada por el cristianismo.

2. *Cuestionar*. La fe cristiana no está llamada a satisfacer ese deseo ni a resolver su aparente contradicción. Su tarea consiste en emplazar al ego para que oiga una palabra que jamás podrá salir de su boca: la de Dios anunciándose como inesperado, imprevisto. Que Dios se manifieste en el rostro de Jesús singulariza al máximo el ego de ese hombre y, al mismo tiempo, lo abre tan de par en par que en él todo rostro humano se refleja y se prolonga. "Lo que habéis hecho con uno de los míos a mí me lo habéis hecho" (Mt 25,40). La palabra produce una herida que vivifica e impele al ego a su

nivel máximo de incandescencia convocándole a la urgencia de un deseo que todavía no tiene nombre, pues sin el otro que viene a mí no soy nada, estoy perdido. La fraternidad es la expresión de esa felicidad que el ego comienza a experimentar cuando renuncia a ser sólo él. Esa felicidad no es como la búsqueda de fusión, a partir de la cual actúa la publicidad de determinadas sectas.

La cuestión del otro, indicio para el cristiano de Dios que se hace prójimo porque se hace uno de nosotros, es infinitamente más importante que la armonía consigo mismo y con el universo. Pero no hay técnica espiritual o esotérica que la haga surgir: es tan gratuita como eso que llamamos gracia. Acaso no tenga el cristianismo nada que decir sobre lo para-normal y lo supra-normal: no es éste el espacio en que se mueve. Lo que sí puede hacer es provocar la duda en los que se mueven en él. Esta duda sale de una palabra que viene de ese hombre ya lejano Jesús- y, sin embargo, siempre presente en una experiencia múltiple y multisecular, que se remite a la subjetividad más singular.

## **Conclusión**

Al término de este análisis, añadiría esto: el cristianismo primitivo cedió popularmente a un imaginario fabuloso creando en torno a la figura de Jesús y del tema de su entorno una literatura que rebosaba maravillosismo y era, a veces, de una gran profundidad espiritual. El cosmos transfigurado por la presencia divina afloraba sin cesar en lo cotidiano. Al fijar poco a poco el canon de las Escrituras mediante una severa selección en la producción literaria cristiana, la Iglesia no escogió la seducción, sino la sobriedad: rompió el encantamiento. Hoy ella se enfrenta con una secreta demanda de reencantamiento a base de tomar prestados materiales de tradiciones diversas, a menudo excitantes y llenas de colorido. ¿Debe la Iglesia entrar en el juego de la seducción haciendo suya una parte de los sueños que alimentan la religiosidad? ¿O debe seguir el camino originario: apostar por la sobriedad esperando que, a largo plazo, esta frustración será más fructuosa para un reconocimiento de Dios? Si la elección no tuviese que ser más que teórica, la cosa sería relativamente simple. Pero, siendo ante todo práctica, exige una escucha paciente y madura reflexión. ¿Quién puede asegurar que el Espíritu abandona lo imaginario, lo maravilloso y lo esotérico, por más que parezca que, a juzgar por la gran tradición mística, él prefiere la moderación y la discreción?

**Tradujo y condensó: MÀRIUS SALA**