

¿CÓMO HACER PRESENTE A DIOS, EN TIEMPOS DE IDOLATRÍA?

JUAN CARLOS CARVAJAL BLANCO
FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”
MADRID

“El mayor de los negocios del hombre es buscar a Dios,
y de tal manera, que lo halle”
(S. Juan de Ávila)

I. INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Es un hecho que cada vez resulta más difícil hablar de Dios y remitir a su Presencia que viene a desvelar el misterio del hombre, a hacerse su compañía y a convertirse en horizonte de su plenitud. El hombre secular, preocupado por su autorrealización, absorbido por la responsabilidad de sus quehaceres cotidianos, y encerrado en un horizonte de inmanencia, parece ignorar al que es origen, compañía y meta de su vida. En palabras de Juan Pablo II, la sociedad europea está inmersa en una cultura que lleva al “hombre autosuficiente” a vivir “como si Dios no existiera” (EE 9). “La apostasía silenciosa”, como la califica el Papa, ya no parte de una negación explícita de Dios, como era propio de los siglos XIX y XX, simplemente prescinde en el pensamiento, en los criterios morales y en la vida real de Aquél que es tratado como un simple desconocido. ¿Quién es Dios? ¿A qué remite esta palabra “fósil” (Nietzsche), testimonio de la vida real de otras épocas, pero hoy privada de cualquier

significado real? Y, aun cuando se afirme, ¿su realidad corresponde a lo que la tradición cristiana llama Dios, o simplemente es algo que viene a cubrir funcionalmente los vacíos de la vida humana? Este olvido de Dios ha venido a generar una cultura de muerte, donde el hombre, abandonado a su propia suerte, se ha desmoronado como sujeto, ha entrado en crisis el humanismo que trataba de levantar y se ha desvanecido su esperanza¹.

A este sentir de la cultura en general, se ha añadido en el campo filosófico una serie de factores que dificultan la elaboración de un discurso coherente sobre Dios: en primer lugar, el viejo hablar de Dios, fundado exclusivamente en la razón y en la metafísica, apoyado en la ontología y en las pruebas de Dios ha sido puesto en cuestión por la crítica filosófica de Nietzsche y Heidegger²; en segundo lugar, desde el instante en que el pensamiento postmoderno ha decretado la muerte de los grandes relatos y reducido el campo de la razón al ámbito inmanente, se ha minado la confianza misma en la razón y la posibilidad de acceder al que está más allá de todo lo dado, aún manifestándose en lo propio dado. En estas circunstancias, nuestro discurso sobre Dios parece no contar ya con sus aliados tradicionales, puestos también ellos en cuarentena; parece no poderse sostener en un lenguaje y en unas formas que, habiendo sido válidas en otro tiempo, ya no son, para nuestros interlocutores, expresión del Misterio que los creyentes queremos confesar. Esto nos obliga a renovar nuestro discurso sobre Dios y el acceso a su Misterio³.

¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe* (Santander 1995) 17-111, ver también O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "Dios en el paso del siglo", en: *Dios* (Salamanca 2004) 65-77, sobre el proceso de desnaturalización de Dios y su consiguiente reducción funcional ver también del mismo autor el apartado "Final de un proceso de desnaturalización, negación y afirmación de Dios", en: *La entraña del Cristianismo* (Salamanca 1997) 111-125.

² Para una visión panorámica del tema: W. KASPER, "La cuestión de Dios, hoy", en: *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 2^a 1986) 11-158; J. GÓMEZ CAFFARENA, "Raíces culturales de la increencia I-III": *Cuadernos Fe y secularidad* n.º 1 (1988); J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*; T II: "De la muerte de Dios a la crisis del sujeto" (Madrid 1996).

³ Ver las síntesis del panorama postmoderno de J. M^a MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El significado del fragmento* (Santander 1988); A. BLANCH, "Modernidad,

Por otro lado, parece que todos los analistas señalan signos que indican el retorno de lo religioso⁴. A las predicciones, un tanto precipitadas, de la desaparición de la religión en sociedades altamente secularizadas, está respondiendo un proceso, no exento de sorpresa para propios y extraños, en el que el conjunto de la vida sufre un “reencantamiento” y lo religioso renace transformado en unos modos que desbordan las religiones institucionalizadas y sus expresiones tradicionales. Lo que en realidad está aconteciendo con esta “metamorfosis” es una vuelta a lo religioso en forma pagana, donde el individuo da salida a sus deseos más profundos y, sin apenas regulación racional, se entrega a unas experiencias individuales –aunque con formas colectivas– en la que busca un estado de satisfacción y armonía subjetiva⁵.

Es preciso no equivocarse en este punto. En los últimos años, todo parecía indicar que la vuelta de lo religioso en una sociedad post-industrial y tecnificada supondría una nueva oportunidad para la evangelización de una cultura marcada por la increencia y la indiferencia religiosa, sin embargo, no ha sido así. Muchas energías y estrategias pastorales han quedado esterilizadas porque partían de un análisis equivocado e iban en una dirección errónea. Lo que “está retornando o está emergiendo es una religiosidad que es pagana”, esto es, una “religión del hombre natural, el hombre que vive según la lógica de la espontaneidad natural”⁶. Ciertamente, en la cultura europea,

postmodernidad y fe cristiana”: *Razón y fe* 218 (1988) 85-96; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander 1991); J. L. PINILLOS, *El corazón del laberinto. Crónica del fin de una época* (Madrid 1997). GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entrada*, 311-341; J. MARTÍN VELASCO, *Ser cristiano en una cultura postmoderna* (Madrid 21997).

⁴ Para una visión filosófica de ese retorno cf. J. M^a MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual* (Santander 1999), más centrado en el panorama español A. REVILLA CUÑADO, *A vueltas con lo religioso* (Salamanca 2001).

⁵ Cf. S. DEL CURA ELENA, “A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tempestivo”: *Burguense* 43 (2002) 336-343. Sobre este punto ver también J. MARTÍN VELASCO, “Metamorfosis de la religión y futuro del cristianismo”, en: S. DEL CURA ELENA (dir.), *Sociedad y tendencias de futuro* (Burgos 1998) 59-92; J. M^a MARDONES, *La transformación de la religión* (Madrid 2005)

⁶ Esta es la tesis del magnífico ensayo de E. BUENO DE LA FUENTE, *España, entre Cristianismo y Paganismo* (Madrid 2002), especialmente el apartado “La efervescencia

aunque configurada por la fe cristiana, nunca ha desaparecido del todo el fondo pagano, cada generación traía consigo la tarea de evangelizar una experiencia humana que, aun abierta a la trascendencia, sufre constantemente la tentación de tomar dominio de sí sin referencia al Don gratuito de Dios. “Lo novedoso consiste en la pujanza con la que en la actualidad los valores paganos se van imponiendo y la convicción con la que pretende sustituir o reemplazar la visión cristiana de la vida”; no olvidemos que el “paganismo ha sido siempre (y lo seguirá siendo) el gran adversario del cristianismo”⁷.

Así lo fue para la Iglesia primitiva que, mientras que en la filosofía helénica encontró un aliado en la búsqueda de la verdad, en los cultos místéricos paganos no encontró sino oposición e impedimento para la acogida del Dios único que salía al encuentro del hombre⁸. A lo largo de los siglos, la Iglesia ha tenido esta misma percepción en su misión ad gentes, si ella ha tratado constantemente de acoger la cultura en la que se expresan los pueblos a evangelizar, no obstante, ha desechado siempre cualquier culto idolátrico que tratara de confundir sincréticamente cualquier ídolo con la imagen del Dios revelado en Jesucristo⁹. En la actualidad esta percepción se agrava cuando el nuevo paganismo se define a sí mismo como post-cristiano y se alimenta del explícito rechazo de la herencia cristiana.

Es por tanto en este contexto neo-pagano donde la Iglesia actual debe anunciar al Dios vivo y verdadero, revelado en Jesucristo. Pero, si es cierto que se va dando una progresiva “exculturación del catolicismo”¹⁰ y es el neo-paganismo pujante el que se hace receptor y matriz cultural de cualquier fenómeno

del paganismo”, 213-233 (cita 214, 216). Remitimos a los minuciosos análisis que fundamentan esta tesis en el conjunto de esa obra, los cuales compartimos y tomamos como estímulo y punto de arranque de nuestra reflexión.

⁷ *Ibid.*, 217, 216.

⁸ Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia* (Salamanca 2005), en especial el punto: “El cristianismo, ¿la verdadera religión?”, 142-160.

⁹ Como testimonio de la observancia de esta disciplina hasta nuestros días el RICA recoge entre los ritos de entrada en el catecumenado el de la “renuncia a los cultos paganos” n° 78-81, 371.

¹⁰ La expresión es de la socióloga D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde* (París 2003) 91s.

religioso, debemos entender que aquí no queda impugnado un punto concreto de la fe cristiana, sino que lo es ella en su conjunto y, más en concreto, su núcleo más íntimo: la fe en Dios. Es preciso, por tanto, que analicemos como el contexto neopagano, con su fuerte carga idolátrica, afecta y condiciona la transmisión de la fe en el Dios cristiano y a partir de esta comprensión tratemos de señalar algunos puntos por los que el anuncio cristiano ha de volver a su centro: el anuncio del Dios revelado en Jesucristo, y solicite de los destinatarios un auténtico proceso de conversión.

Nuestro trabajo tendrá dos partes: en la primera trataremos de comprender este revival neopagano y su extensión al interior del propio cristianismo; en la segunda, a modo de respuesta, trataremos de ofrecer algunas pistas para recomponer el testimonio del “real Dios divino”. En ese capítulo pondremos de manifiesto como la revelación del Dios cristiano viene a dar cumplida respuesta a los retos que plantea la religiosidad idolátrica de nuestro tiempo; y después señalaremos los acentos pastorales que son necesarios para poner de manifiesto el realismo del acontecimiento cristiano e introducir a nuestros contemporáneos en la relación con el Dios que sale a su encuentro.

II. ALUMBRAMIENTO DEL NUEVO PAGANISMO

Lejos quedan los tiempos, al menos en Europa occidental, en los que el hombre era considerado un *homo religiosus*; el proceso ilustrado, la cultura científico-técnica, y el estado de bienestar parecen haber alumbrado al *homo indifferens*, y esto incluso entre los propios creyentes que, no obstante, son ciudadanos de este mundo y partícipes de la cultura secularizada¹¹.

¹¹ Basten dos textos para ilustrar lo que decimos. El primero es de uno de los filósofos españoles con mayor predicamento en el ámbito cultural y en los medios de comunicación: “Irrelevancia cultural del viejo debate sobre Dios. Ser ateo o no serlo, ser teísta o no serlo [...] es algo *marginal en nuestra vida social*, ajeno al espíritu de la época. Se podrá ser creyente por originalidad, desesperación inercia o quién sabe qué tipo de conveniencia... (Pero) un hombre adulto y razonablemente instruido no es un creyente o un incrédulo, sino que *se despreocupa* de tales cuestiones. Y si, a nivel personal, alguien razonablemente instruido sigue siendo creyente, se da por supuesto que

Lo sorprendente es que sin negar el fenómeno masivo de la increencia y la de indiferencia, desde hace tiempo se está alumbrando otro fenómeno de nuevo cuño que supone “el retorno a lo sagrado” y la difusión de una “nueva religiosidad”; esto es, un modo de vivir y expresar la dimensión religiosa inherente a cada hombre que más que retornar a las prácticas religiosas tradicionales, busca vivir una espiritualidad centrada en el sujeto y que pasa por prácticas de tipo idolátrico. Estos fenómenos, aparentemente contradictorios, sin embargo, son expresión de un mismo mal.

Increencia y mal-creencia con frecuencia van juntas. En sus raíces más profundas, ambas manifiestan a la vez el síntoma y la respuesta –equivocada– a una crisis de valores de la cultura dominante. El deseo de autonomía, incapaz de suprimir la sed de plenitud y de eternidad que Dios ha puesto en el corazón del hombre, busca paliativos en el gigantesco supermercado religioso donde gurús de todo tipo ofrecen al consumidor recetas de felicidad ilusoria¹².

Esta amplia cita nos pone en la pista para señalar los hitos que articulan el proceso de alumbramiento de la nueva religiosidad de tipo pagano. Una reseña sucinta será suficiente para comprender este fenómeno que condiciona el anuncio del Dios cristiano.

esa misma persona, en cuanto normal y participe en los cánones teóricos y prácticos vigentes, orientará su vida prescindiendo de tal religiosidad. La física ha sustituido a la vieja cosmología, y la aspirina a las novenas y a los santos. La religión permanece como un lujo o una seña del pasado que en poco o en nada afecta a la conducta del ciudadano a la altura de su tiempo” (J. SÁDABA, *Saber vivir* [Madrid 71986] 84). El segundo es de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Hemos pasado del ateísmo beligerante, al agnosticismo consciente y finalmente a algo más grave: no hablar, no saber, no recordar a Dios (afasia, agnosia y amnesia de Dios). Dios ha dejado de ser objeto de negación o de rechazo, porque previamente ha dejado de ser objeto de interés o de escándalo [...] Lo que ha nacido es otra cosa, llámese cansancio, silencio o desinterés de Dios, incapacidad para percibir lo que entraña su realidad” (*La entraña*, 320).

¹² La cita es del documento del Cardenal P. POUPARD y del Consejo Pontificio de la Cultura que lleva por significativo título: *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa* (Valencia 2005) 20; también las páginas: 44-52.

1. Génesis y descripción del proceso pagano

a) La autonomía del hombre frente a Dios.

En el origen del proceso está la afirmación de la autonomía del hombre frente a Dios. Recordemos que la modernidad parte del postulado de que para afirmar al hombre, para defender su autonomía y responsabilidad para con el mundo, consigo mismo y la historia, es preciso negar a Dios y liberarle de su tutela. Es un hecho, que el ateísmo se postulaba como premisa ineludible del humanismo y que la tarea que el hombre moderno se imponía era la de alumbrar un auténtico “antropoteísmo” (Feuerbach). También ha sido un hecho que este postulado se fue concretando en la medida en que avanzaba el proceso emancipador del hombre en todos los órdenes. Respecto a la naturaleza: para que hombre ejerciera su dominio sobre ella y la pusiera a su servicio, debía desplegar una ciencia y una técnica articulada por una racionalidad positiva que superara cualquier pretensión metafísica y teológica (Comte). Respecto a sí mismo: para que el hombre fuera dueño de sí, debía liberarse de los prejuicios morales que a través de la educación religiosa le alienaban (Freud). Y respecto a la historia: para que el hombre se pudiera realizar en ella y alcanzar la consumación de la humanidad, con anterioridad debería liberarse de la tutela de la religión, que simplemente le alienaba de sí y le arrancaba del compromiso por instaurar el paraíso en la tierra (Marx)¹³.

Este era el proyecto de la modernidad y, sin embargo, “tras un siglo de experiencia metafísica, humana e histórica sin Dios”, la naturaleza sin Dios se ha convertido en el Dios del hombre, el hombre sin Dios se ha quedado sin medida, meta y sentidos últimos, y la historia sin Dios se ha reducido a un eterno retorno. En pocas palabras, el hombre parece que ha entrado en barrena¹⁴.

¹³ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, 53. También KASPER, 29-65.

¹⁴ Las expresiones son de GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 116-122.

b) El desfondamiento del sujeto humano.

Esta situación fue profetizada y, de algún modo, anticipada por la obra de F. Nietzsche¹⁵. En el surco de los filósofos de la sospecha, este autor anuncia el hundimiento irreversible del cristianismo y el nacimiento de una humanidad nueva, sin Dios y sin moral. La sombra que proyecta la muerte de Dios es, en realidad, la desaparición del trasmundo metafísico del cual Él era su cima. De este modo, la negación de Dios supone también la negación del poder que la modernidad ha conferido a la razón, la moral y al ideal. Es preciso aceptar el vacío que deja la muerte de Dios y la desaparición del trasmundo metafísico y que el nihilismo se convierta en una auténtica fe. El nihilismo es la fe en la absoluta ausencia de sentido. Exige la fuerza de voluntad de vivir en el mundo “sin sentido”, “sin Dios” y “sin moral”, “más allá de Dios”, y por eso “más allá del bien y del mal”. Se ha abierto una nueva etapa de la historia. La modernidad pasó de la heteronomía del *tú debes* a la autonomía del yo quiero; ahora es preciso pasar a la plenitud del *yo soy*. Éste es el hombre idéntico consigo mismo, que ha superado toda escisión entre el ser y el sentido, el hombre convertido en Dios que ocupa el lugar del Dios desaparecido y muerto. Nietzsche ve en el niño el símbolo de la plena unidad interior del hombre una vez eliminada la idea de Dios. El niño es el que se entrega a la vida, que es capaz de jugar, de crear, de hacer del mundo una interpretación más alegre, de crear con ello un mundo distinto.

Es preciso, pues, alumbrar el *superhombre*. Aquel hombre del futuro del que el hombre actual sólo es un puente y no un fin. Aquel hombre que dejando atrás todas las alienaciones que proceden de Dios y de la nada, permanece fiel a la tierra y no cree en esperanzas supraterrenas. El superhombre es el sentido de la tierra, el que devolverá a la tierra su fin. Es el que rompe las tablas de los valores, el que rechaza las virtudes del

¹⁵ Para la lectura teológica de la obra de F. Nietzsche ver: H. KÜNG, *¿Existe Dios?* (Madrid 1979) 469-578; J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1997) 79-95; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza* (Salamanca 1996) 84-148. Reseñamos brevemente el pensamiento de F. Nietzsche para indicar lo que tiene de anticipo y orientación del proceso posterior.

pasado y vive más allá del bien y del mal. Es el hombre idéntico consigo mismo que ocupa definitivamente el lugar del Dios. Aquí se engarza la doctrina del *eterno retorno*, “el pensamiento de los pensamientos”, cumbre de la reflexión de Nietzsche. El eterno retorno consiste en el movimiento circular indefinido, sin principio ni final, donde el centro está en todas partes y donde en su incesante circularidad todo, el mundo y la humanidad, carece de sentido y finalidad. El nihilismo adquiere forma de ciclo eterno, donde la Vida se afirma multiformemente sin sentido ni esperanza, y donde el superhombre debe entregarse con un *sí dionisiaco* que no haga excepción ni selección de lo que el mundo le entrega. La esencia del mundo y de la Vida a la que el hombre se entrega es la *voluntad de poder*. La realidad del mundo y su devenir no es sino el despliegue de la voluntad de poder, que no ha comenzado y no tiene finalidad, que vive de sí misma y no tiene ningún porqué ni para qué; sin razón, sin sentido, sólo aspira y tiende a más y más poder. Al final, Nietzsche hace una intrumentalización del hombre real, el cual sólo lo considera como “un tránsito y un ocaso”, e incluso el futuro superhombre, que debe ser alumbrado, se caracteriza por la entrega a la Vida, es decir, por someterse en realidad a una fuerza impersonal que se justifica por sí misma y sólo se sirve a sí misma¹⁶.

A partir de la progresiva influencia de la doctrina nietzschiana y de los otros maestros de la sospecha, confirmadas por las experiencias traumáticas del siglo XX articuladas en torno a las dos guerras mundiales, el fracaso del socialismo real, la incapacidad de universalizar el progreso y el bienestar, los múlti-

¹⁶ J. ALFARO señala el alcance que tiene la doctrina nietzschiana respecto al hombre: “Tanto la antropología como la escatología de Nietzsche despojan al hombre de su libertad en cuanto lo ponen al servicio de la Voluntad de Poder, es decir, por debajo de un absoluto impersonal y fatal; la conciencia y la libertad del hombre, que constituyen su trascendencia respecto al mundo, quedan reducidas a momentos intrínsecos del desarrollo de la Voluntad de Potencia. La persona humana no es reconocida como valor en sí misma, sino solamente como medio respecto al único valor (la Vida como Voluntad de Potencia). En coherencia con su depreciación del yo-personal del hombre, Nietzsche interpreta la muerte humana como aniquilación de la persona. En el eterno retorno hay algo que no retorna: los muertos. La persona humana puede ser aniquilada como mero episodio para que permanezca y crezca la Voluntad de Poder” (*De la cuestión*, 95).

ples genocidios y la amenaza ecológica, poco a poco se ha ido poniendo en tela de juicio la racionalidad, el dogma del progreso, la verdad de los grandes sistemas e incluso el propio sujeto. La posmodernidad ha terminado por decretar el fin de la estructura estable del ser (ontología débil) y, ante el final de la “aventura metafísica”, ha proclamado la correlativa debilidad del pensamiento (pensamiento débil). Sobre ambos presupuestos, los postmodernos¹⁷ militan contra la verdad objetiva y universal y las ofertas globales de valor y sentido, y simplemente postulan la entrega a una existencia sin fundamento ni proyección en la historia, de la que se señala que asistimos a su final. Herederos de la tradición nietzschiana, concluyen decretando la superación de cualquier humanismo fundado en torno a la afirmación del hombre como sujeto, como aquel *subjectum* que, estando debajo, permanece fundando y sustentando la realidad a través del cambio; y consideran que es preciso que el hombre, ser-para-la-muerte como lo había definido Heidegger, haga un adelgazamiento del sujeto y humildemente desaparezca del mapa ontológico. Los postmodernos, de hecho, ponen en relación la crisis del humanismo y la muerte de Dios. Como años antes había dicho M. Foucault consideran que “más que la muerte de Dios [...], lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino”¹⁸.

¹⁷ Algunos análisis de la postmodernidad en su origen histórico y repercusión sobre la teología y la Iglesia cf., *supra* nota 3.

¹⁸ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, 47-64, una interesante bibliografía sobre la posmodernidad en *Ibid*, 48, nota 91. La cita de M. FOUCAULT es de *Las palabras y las cosas* (México 1968) 373s, citado en la p. 37. Más allá de las frases brillantes, “la muerte del hombre” tiene en Auschwitz un icono real y cierto: “Auschwitz como símbolo concentrado de todos los dolores, sufrimientos, injusticias, opresiones, humillaciones de la historia. Como rostro concreto de la deshumanización y de la inhumanidad. Como expresión aterradora del ‘mysterium iniquitatis’” (S. DEL CURA ELENA, “El ‘sufrimiento’ de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales”: *RET* 51 [1990] 341 [cf. 337-341]). Si Auschwitz constituye un reto para el discurso sobre Dios (el autor recoge una amplia bibliografía sobre lo que este hecho ha supuesto para el pensamiento teológico), también lo es para cualquier discurso sobre el hombre concebido sin Dios. Auschwitz refleja el rostro terrible y tenebroso de un hombre que es a la vez víctima y verdugo, y reclama una respuesta que no puede venir exclusivamente de ese hombre sin pie en tierra firme. Todo bien hablar del hombre debe enfrentarse a los múltiples holocaustos que jalonan la historia y si no encuentra sentido, al menos, debe buscar la esperanza para los inocentes y los culpables.

Después de este largo pero inexorable proceso crítico que recae sobre el sujeto humano, acosado por los acontecimientos trágicos que jalonan la historia reciente y superado por las tareas que una visión global del mundo le imponen, el hombre de hoy se encuentra marcado por una “experiencia de desfondamiento”¹⁹. Esta experiencia epocal hace que la mayoría de nuestros contemporáneos se sientan sin cimientos sobre los que construir la vida, sin proyecto de futuro por el que apostar y sin esperanza por la que vivir y encontrar luz suficiente para afrontar la muerte. Lo propio de esta experiencia de desfondamiento es que no es postulada filosóficamente como en periodos anteriores, sino que ha desbordado el círculo teórico y atraviesa la vida cotidiana de nuestros contemporáneos. Esta experiencia, aun cuando no encuentre una verdadera respuesta, obliga a todo hombre, de un modo o de otro, a dar con una salida. Desde esta experiencia es como se puede entender el proceso hacia el paganismo.

c) Proceso hacia el paganismo: la afirmación politeísta de lo divino.

El hombre no puede vivir en el sin-sentido, necesita encontrar una lógica que le inserte en el mundo y le dé la comprensión de lo que le rodea, le acontece y el futuro que le espera. El ser humano no puede por menos que dar cauce tanto al deseo que le lleva a religarse al fundamento de la realidad (X. Zubiri), como a la apertura trascendente que lleva inscrita dentro de él (K. Rahner). Aun cuando trate de negar la cuestión del sentido y reprimir su estructura religiosa, ambas brotan aunque sea de

¹⁹ La expresión es de G. AMENGUAL, “El hombre, un ser trascendente” en: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Vivir en Dios, Hablar de Dios, hoy* (Estella 2004) 15-65. El autor nos enumera algunas experiencias cotidianas que incluye esta experiencia de desfondamiento: - La desazón o indignación frente a un mundo desgarrado por conflictos y que somos incapaces de encontrar solución; - la incapacidad para resolver el problema de la convivencia, ya sea entre personas o naciones; - la nulidad para superar los límites propios; - la pérdida de la evidencia de los principios básicos que hasta hace poco regían la vida y la convivencia; - la incapacidad para la utopía y entrega al hedonismo pasajero; - la fragmentación de la vida en las diversas áreas que la articulan. El autor indica que, como cualquier experiencia epocal, goza de una ambigüedad que, según se afronte, puede favorecer el acceso a Dios o, por contra, darle la espalda, cf. 21-25.

modo camuflado. Realmente, más que indiferencia estamos viendo tiempos donde lo religioso aparece camuflado en formas aparentemente no religiosas que, sin embargo, tratan de dar sentido a lo que de incertidumbre e irracionalidad tiene la existencia y buscan liberar a nuestros contemporáneos de la angustia que padece²⁰. El hecho es que el vacío que ha dejado el cristianismo viene a ser llenado por una nueva religiosidad, y la negación del Dios revelado en Jesucristo ha dado paso al resurgir de realidades idolátricas que reclaman la dedicación y entrega del hombre.

Siguiendo la tesis de E. Bueno, consideramos que esta vuelta a lo religioso, aunque polimorfa en el fondo, está articulada por una lógica común que denominamos paganismo²¹. El paganismo se define por ofrecer una experiencia gozosa de la vida que permite huir tanto del peso de la responsabilidad como de la angustia que produce hoy al hombre el futuro incierto. En positivo, se presenta como el modo que tiene el hombre para realizarse, si no en plenitud al menos de modo inmediato, por la vía de satisfacer sus deseos, adhiriéndose a una porción de la realidad que se le ofrece con una aureola cuasi-sagrada. Antes de analizar el fenómeno, es preciso que hagamos una somera descripción de su mecanismo.

Más allá del respeto a los derechos humanos, la sociedad de bienestar se presenta como un mercado donde se ofrece un cúmulo de objetos, ideas, sensaciones y experiencias a la elección y consumo del hombre. El individuo, situado sobre el pedestal de sus derechos y considerándose a sí mismo señor de sus elecciones, aunque sean inducidas, sólo ha de alargar su mano sobre las ofertas que el mercado le proporciona con la esperanza de evadirse de la angustia existencial y epocal que le

²⁰ J. M^a MARDONES, *La indiferencia religiosa en España, ¿Qué futuro tiene el cristianismo?* (Madrid 2003), 93-135; también las obras citadas en las notas 5 y 12.

²¹ El autor le denomina “un personaje con muchas máscaras”, y enumera tres formas principales: “el paganismo como modo de vida humano y natural”, “el paganismo como religión y visión del mundo” y «el paganismo como gozo pletórico de la vida”, cf. BUENO DE LA FUENTE, 235-261. Por nuestra parte, consideramos que la aproximación occidental a las religiones orientales, el fenómeno de la *Nueva Era* y la configuración religiosa *a la carta* de muchos creyentes pueden ser entendidas dentro de la lógica pagana que estamos describiendo.

amenaza y de lograr de este modo la realización personal. El contexto nihilista y relativista de nuestra cultura, paradójicamente, da tintes absolutos a este mecanismo. Falto del juicio de verdad y debilitado en la jerarquía de valores, el individuo se convierte en el último criterio de valoración de lo que se le ofrece. Cualquier oferta adquiere carácter absoluto, simple y llamadamente por que el consumidor así lo considera. Consciente de lo efímero de su existencia y encadenado a unos deseos que le hacen sentirse vivo, la entrega al propio disfrute, se transmuta en entrega a aquello que le promete satisfacción o cauce de realización. Desde ese instante, el área de realidad que acapara al individuo adquiere los tintes absolutos que tiene la fuente de sus deseos y que es del todo irreprimible. De este modo, el consumo de las cosas, ideas, sensaciones y experiencias adquieren perfiles idolátricos y su uso tintes mágicos. Ciertamente, como nada puede satisfacer plenamente al hombre, desde esa experiencia decepcionante que produce el gozo efímero, el individuo se entrega o bien a un peregrinaje, bien a la acumulación de los productos que le ofrece la sociedad con el anhelo de cumplir sus deseos y lograr la propia realización.

En este mecanismo, el hombre parte de un desarraigo esencial y un ejercicio de la propia autonomía sin referencias que le vinculen. Consciente de la inanidad de su existencia y, sin embargo, con el deseo de no perderse, termina por aferrarse a la vida –esta vida como única realidad– y se entrega a lo que ella le ofrece o él la puede arrebatar. Los elementos contingentes y pasajeros que la vida le proporciona quedan divinizados y su vivencia en sí misma, sin referencia alguna a una realidad trascendente, adquiere tintes religiosos. Estas “afueras de Dios”, porque ni proceden de Dios ni a Dios remiten, constituyen un “magma de lo sagrado” que atraen y parasitan la apertura trascendente que es constituye al espíritu humano, y bajo la exigencia de una entrega y dedicación cuasi-religiosa ofrecen al hombre, de modo inmediato, la evasión de los peligros y la sensación de sentirse dueño de su propia vida. En este proceso el hombre desaparece en su conciencia individual y, por vía de una entrega fusional, se integra en el conjunto de la vida y en un devenir regido por un azar o un destino que, aunque no

controla, sí le permite experimentar el estar vivo²². De resultas, el panteón de los ídolos está creado y su mecanismo cúltico instaurado. La crisis de racionalidad es la brecha por la que se instaura este mecanismo idolátrico, poco importa que no esté implantado ni a un nivel racional ni reglado, si de modo vital y espontáneo viene a cubrir los vacíos del hombre. Y es que se hace verdad la famosa frase de Chesterton “cuando se deja de creer en Dios se acaba creyendo en cualquier cosa”.

2. *Neopaganismo versus cristianismo*

Esta afirmación politeísta, que deriva del “magma de lo sagrado” en el que se ha convertido la vida, es el gran impedimento que los creyentes tenemos en la actualidad a la hora de hablar y de hacer presente al Dios revelado en Jesucristo. En neo-paganismo se ha convertido en un “hábitat cultural”, que aunque no se explicita teóricamente, funciona como un axioma vital por el cual nuestros contemporáneos, incluso creyentes, prejuzgan el anuncio del Dios cristiano y ven condicionada su acogida. De este modo, la unicidad de Dios, cuando no es rechazada, simplemente es negada por la vía práctica, al integrar el culto del Dios revelado en Jesucristo en el conjunto de actos y ceremonias por el que se rinde pleitesía idolátrica a las diversas parcelas de la vida. Por esta razón, cuando la postmodernidad se caracteriza a sí misma como politeísta, esta afirmación no hay que entenderla como mera metáfora que designa la cohabitación de múltiples valoraciones y concepciones del mundo, sino que ha de ser comprendida en sentido propio. El puesto del Dios único ha sido ocupado por un panteón de dioses de diverso género o especie:

²² Las expresiones entre comillas son de BUENO DE LA FUENTE, 252, también 255-257. Para orientar lo que estamos diciendo pueden valer unos ejemplos de fenómenos que manifiestan el mecanismo de proyección y de absolutización: las colas que se forman a altas horas de la madrugada para comprar la última videoconsola, o para sacar las entradas de un acontecimiento deportivo o musical; los múltiples sacrificios que muchos se imponen para tener un cuerpo diez; el sentimiento cuasi-místico de los nacionalismos; la vivencia compulsiva de cualquier tipo de ocio; el gregarismo en las opiniones comandadas por los líderes mediáticos; la preeminencia que se le concede al hedonismo por encima de cualquier otro criterio...

El puesto dejado vacío por Dios va siendo ocupado por el destino o el azar (¿cómo distinguir al uno del otro?) que reflejan el ritmo de la Vida. Los dioses no vencen ni al destino ni al azar, pero permiten celebrar y experimentar la Vida, danzar a su ritmo y gozar de sus posibilidades. Por eso se perfila uno de los puntos centrales de la confrontación del futuro: ¿hay que optar por el Dios del monoteísmo trinitario o por el politeísmo que refleja y expande las irisaciones inagotables de la Vida?²³.

Y, aun así, brota una segunda confrontación. Los cristianos anunciamos un Dios único, pero la afirmación de su unicidad pasa por el anuncio de la comunión de las personas divinas: la Santa Trinidad, el Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu de Amor. Este misterio ha sido revelado fundamentalmente en la Pascua, donde Jesús, muerto y resucitado, se manifiesta como el Hijo obediente del Padre y la fuente del Espíritu divino que hace participe al hombre de la salvación. Pues bien la referencia a la cruz, aunque sea para la salvación, suscita un rechazo profundo y espontáneo en una cultura que ha entronizado a Dionisio como el príncipe del panteón hedonista.

“Dionisio contra el Crucificado” se convertirá en el eje de la separación y de la incompreensión entre el cristianismo y paganismo... En la medida en que Dios sea sustituido por la Vida, el mismo Jesús crucificado quedará excluido como un condenado de la Vida. En la medida en que Jesús sea presentado como el Dios crucificado suscitará el rechazo y la oposición de ese paganismo, hedonista y dionisiaco, que evita la cruz como opción de renuncia y sacrificio... Por tanto queda planteada una segunda encrucijada fundamental: ¿Hay que optar por una existencia ba-

²³ *Ibid.*, 264. Vemos como resuena en estos puntos la profecía-programa de F. Nietzsche que hemos evocado más arriba. Asistimos a la vuelta de los viejos dioses que se vengan del Dios celoso que les hizo morir de risa: “Hace mucho tiempo que acabaron los dioses antiguos... ¡se dieron la muerte a sí mismos a fuerza de... reír! Sucedió esto cuando un Dios pronunció la frase más impía, la frase: ‘¡No existe más que un dios!’ Un viejo dios barbudo, un dios colérico y celoso se propasó hasta este extremo... Entonces fue cuando todos los dioses se echaron a reír y a gritar agitándose en sus asientos. ‘¿No consiste precisamente la divinidad en que haya dioses..., y no solo dios?’ Quien tenga oídos para oír, oiga” (F. NIETZSCHE, *Así hablaba Zaratustra* [Madrid 1998] 189). Sobre la vuelta del “nuevo politeísmo” y su confrontación con el monoteísmo trinitario cristiano ver el artículo de S. DEL CURA ELENA, “Monoteísmo, (in)tolerancia y nuevas mitologías”, en: F. GARCÍA-J. RAMOS (dirs.), *Tolerancia y fe católica en España* (Salamanca 1995) 195-255, con una amplia bibliografía.

jo la Cruz, en el seguimiento de Jesús, o insertar la propia existencia en el palpitar de la Vida, tan cruel y tan jubilosa?²⁴.

Hasta este punto la cultura neopagana actual impugna la propuesta cristiana, hasta el extremo de poner en tela de juicio no sólo el modo de la transmisión de la fe, sino la fe misma, el corazón del anuncio cristiano: Dios y su revelación en el misterio pascual de Jesucristo. El fenómeno pagano, el modo idolátrico de afrontar la vida que tienen nuestros contemporáneos, ciertamente, supone la impugnación de la fe en la Trinidad, sin embargo, ¿no habrá en el anuncio del Dios trinitario algo que venga a responder, de algún modo, al reto que lanza el neopaganismo al cristianismo? Por otro lado, el mecanismo idolátrico, ¿no es manifestación de la necesidad que tiene el hombre de calmar la sed de Dios? ¿no será la perversión, por resistencia, de la llamada innata que Dios hace a todo hombre y que nadie puede rehuir? Sobre estas dos cuestiones vamos a continuar nuestra reflexión. En primer lugar, extraeremos del anuncio del Dios Trinidad aquellos elementos que hoy conviene subrayar para dar respuesta a los interrogantes implícitos o explícitos que nos plantea la cultura actual. Después, sobre la apertura trascendente que constituye al hombre, trataremos de indicar algunas claves para que la pastoral eclesial sea testimonio del Dios encarnado, al tiempo que eduque al hombre de hoy en una disposición de acogida.

III. RECOMPONER EL DIÁLOGO REVELADOR Y SALVÍFICO ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

Tras analizar el fenómeno idolátrico vemos como se cumple la máxima de S. Juan de Avila de que “el mayor de los negocios del hombre es buscar a Dios, y de tal manera, que lo halle”²⁵. *El ser humano es portado por la sed de Dios*. Su carácter creatural y su hechura a imagen para la semejanza divina es lo que hace

²⁴ BUENO DE LA FUENTE, 264s. NIETZSCHE es el apóstol de Dionisio, con la frase “Dionisio contra el Crucificado” concluye su obra de *Así hablaba Zaratustra* y sintetiza su proyecto de ser simplemente fiel a la tierra, cf. *Ibid.*, 266-270.

²⁵ S. JUAN DE ÁVILA, *Obras completas III: Sermones* (Madrid 2002) 80.

que este dinamismo le sea constitutivo y que todos sus actos sean una tentativa para lograr su resolución. La ganancia del hombre está en encontrar a Dios, al Dios real y verdadero, que sale a su encuentro en Jesucristo. No obstante, en nuestro tiempo, el Dios cristiano ha perdido su calidad de único y, devaluado, parece formar parte del nuevo panteón de los dioses y mendigar el reconocimiento de los hombres. El reto que tiene actualmente planteado la Iglesia no es simplemente hablar-bien de Dios, como si el discurso sobre él fuera suficiente para clarificar los contornos del Dios anhelado y, sin embargo, desconocido. Tampoco se reduce a un actuar-bien en su nombre, como si la coherencia moral de los creyentes y la utilidad que de ella deriva para nuestro mundo remitiera por sí misma a quien por su gracia la activa. Ambas cosas son necesarias, pero el retorno de los dioses y el culto idolátrico reclama un radical hacer presente al único Dios que realmente es Dios y ante cuya gloria desaparece cualquier otra sombra de divinidad. Se trata de asumir como programa lo que la Iglesia se dio en el Concilio: “La Iglesia tiene que hacer presentes y casi visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, renovándose y purificándose sin cesar bajo la guía del Espíritu Santo” (GS 21) y propiciar, porque de eso se trata, el encuentro personal de nuestros contemporáneos con Él²⁶.

El verdadero conocimiento de Dios brota de la relación con Él, no del mero discurso ni de la libre disposición que según sus necesidades haga el hombre de Él. En ningún caso Dios puede ser reducido a concepto u objeto que cumpla cualquier función que el hombre necesite para cubrir los vacíos que lleva consigo su condición de criatura histórica²⁷. El hombre ha sido creado

²⁶ Juan Pablo II en la carta programática *Novo Millennio Ineunte*, subraya esta dimensión realista del anuncio cristiano que pasa por mediar la presencia de Cristo: “Los hombres de nuestro tiempo, quizás no siempre conscientemente, piden a los creyentes de hoy nos sólo ‘hablar’ de Cristo, sino en cierto modo hacérselo ‘ver’” (nº 16). De modo diferente pero no con menor énfasis nos lo ha vuelto a recordar recientemente Benedicto XVI en su primera encíclica: “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” (nº 1).

²⁷ “*Coram Deo homo est homo*. A la luz de esta reflexión aparece manifiesta la naturaleza del conocimiento de Dios: es fruto de una relación, no de una conquista; están

para Dios, ésta es su vocación, y hasta que no sea partícipe de la comunión divina –mientras peregrina en la tierra por la gracia y cuando cumpla sus días por la bienaventuranza– no alcanzará la plenitud de su persona y de su vida. Pero esto pertenece a un orden que no es ni el de las necesidades ni el de los deseos inmediatos que el hombre debe satisfacer para seguir viviendo. Es la vocación–fundamento que el ser humano, en la libertad estimulada por la gracia, debe descubrir y responder. Por eso siempre acontece en la relación personal, *en el encuentro de dos libertades* que gratuitamente hacen entrega de sí en el amor. Si Dios ha renunciado a hacer del hombre un objeto de su libre disposición y le ha dado libertad, elevándolo a la categoría de su interlocutor, el hombre sólo puede tener acceso a Dios en la medida en que libremente le reconoce como fuente de su ser personal. Si Dios se acerca al ser humano en su Hijo Jesús y por la acción del Espíritu se ofrece como Padre y reconoce al hombre como hijo, éste sólo puede conocerle en la medida en que, en la entrega de sí mismo, acepta esa filiación y reconoce en Jesús a Dios como Padre. El punto donde se hace presente el Dios cristiano y se da a conocer es, justamente, ese en el que acontece la relación entre ambos. La Iglesia facilitará la presencia divina y el acceso de sus contemporáneos al Dios que se revela en Jesucristo, en la medida en que propicie el encuentro, de ahí derivará un hablar bien de Dios (ortodoxia) y un actuar bien en su nombre (ortopraxis).

De aquí se sigue que el servicio que la Iglesia de hoy ha de prestar a este encuentro, nunca ha de darlo por supuesto. Por dicha razón, se ha de esforzar para que su acción pastoral trate de *favorecer a un tiempo la presencia de ambos interlocutores*: la del Dios que se revela y la del hombre que le responde en la fe. Debe, con fidelidad, ayudar a la automanifestación de Dios y, a la vez, ha de trabajar en el hombre la disposición para recibir y responder la oferta de amor que Dios le hace. Dicho lo cual,

en juego dos libertades, no una sola; se realiza en el diálogo; es fruto de respuesta por parte del hombre, suscitado por la palabra preveniente y acrecentadora del Dios; deriva, por tanto, de libertad y de gracia. Conocimiento personal que debe ser designado como confianza y fianza; consentimiento a persona y asentimiento a sus manifestaciones. Todo eso es lo que abarca el término *fe*” (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 310). Esta idea reguladora recorre todo el libro.

para orientar el encuentro de fe entre Dios y el hombre, este apartado lo vamos a articular en una doble dirección, según nos situemos en la ladera de cada uno de los interlocutores.

En primer lugar nos vamos a fijar en la parte de Dios, es decir, vamos a partir del carácter objetivo del acontecimiento cristiano y como Dios Trinidad se hace presente en la historia y ofrece su salvación. En este primer momento indicaremos los acentos que conviene poner para que, en un contexto de idolatría, se ayude a reconocer el carácter objetivo de la manifestación de Dios que, por la gracia de su Espíritu, sale al encuentro del hombre en su Hijo Jesucristo y desvela su verdad y la del hombre. Este servicio a la automanifestación divina tendrá como tarea subrayar la proximidad de Dios al hombre, pero tratando siempre de proteger su carácter trascendente por el que Dios, aún en su revelación permanece impenetrable en su Misterio trinitario.

En segundo lugar, y apoyado en el dinamismo trascendente que hemos visto que subyace en el proceso idolátrico, vamos a indicar aquellos acentos que en este tiempo se han de dar para que la acción pastoral favorezca la acogida y respuesta de los creyentes a la manifestación divina y a su acción salvadora. Este servicio a la respuesta del hombre, dimensión subjetiva del acontecimiento cristiano, pasa porque la Iglesia testimonie al Dios encarnado y ayude a que el hombre, roto por el pecado, reciba por la conversión y la fe la presencia amorosa de Dios. Testimonio del acontecimiento salvador y educación del candidato a la fe en el mismo acto de mediación del acontecimiento; esta será lo que trataremos de poner de manifiesto en la segunda parte de este apartado.

1. *Fieles al Dios que se revela*

a) Presupuestos.

El programa de hacer presente, casi visible, al Dios Trinidad se ha convertido en una tarea urgente para la Iglesia. Esta tarea tiene como *objetivo recomponer el testimonio de la realidad del Dios que se revela*, ya que su conocimiento y la participación de su vida supone el fundamento de la salvación del hombre. En efecto, en los últimos años, las realidades de fe han

sufrido un progresivo vaciamiento hasta el punto de poner en tela de juicio la verdad del Dios trinitario y su presencia en el curso de la historia. Al grito de “Jesús sí, Iglesia no” que deja de lado la mediación eclesial, ha seguido la devaluación del acontecimiento único de la encarnación, con la consiguiente consideración de Cristo como una de las tantas presencias del Logos eterno en la historia²⁸. A la valoración funcional de las religiones por encima de los dioses que prediquen y den culto, en palabras de J. B. Metz “religión sí, Dios no”, ha seguido el resurgir de una espiritualidad calidoscópica por la que el hombre proyecta su necesidad de trascendencia al tiempo que se evade de la historia²⁹. Es decir, el fenómeno del neopaganismo, por el que el hombre de hoy trastoca “la gloria del Dios incorruptible y sigue el impulso de sus deseos” (cf. Rm 1,19-25), supone, en su sentido más radical una versión corregida y aumentada de la “crisis de Dios”³⁰. En verdad, este proceso que reduce al Dios cristiano a un mero ídolo y mitologiza el acontecimiento salvador, impugna el núcleo central de la fe cristiana hasta el punto de no sólo evacuar su contenido salvífico, sino de vaciar la realidad misma de Dios. Si la Iglesia quiere que su propuesta evangelizadora incida en sus contemporáneos, es preciso que acepte la radicalidad de esta impugnación que le dirige la cultura de hoy y vuelva al centro de su fe y testimonie verdaderamente al “real Dios divino”:

A la luz de esta historia y a la luz de la conciencia contemporánea, la primordial tarea del cristianismo hoy es volver al centro: a la humilde y gloriosa realidad de Dios, confesada religiosamente, acogida en su gratuidad absoluta, testimoniada ante los hombres como la perla y el tesoro (Mt 13, 44-45), soportada en su aparente extrañidad, sabiendo, sin embargo, que por ser la

²⁸ Cf. CONG. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración “Dominus Iesus”* (Madrid 2002) esta edición recoge sustanciosos estudios y comentarios del Card. Ratzinger, A. Amato, R. Fisichella y L. Ladaria entre otros.

²⁹ Sobre este punto es determinante la influencia que tiene el movimiento de la “nueva era”, para una exposición y valoración crítica ver el documento de los PONTIFICIOS CONSEJOS PARA LA CULTURA Y PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo, portador del agua de la vida* (Madrid 2003) con amplia bibliografía.

³⁰ La expresión es de J. B. Metz, para una bibliografía amplia sobre este punto cf. DEL CURA ELENA, “A tiempo”, 349s.

más interior al hombre ejerce sobre él siempre una fascinación insuperable y pronuncia su voz siempre en el fondo del corazón³¹.

Pero es preciso dar un paso más. Bien está que la Iglesia reconozca como su tarea primordial el hacer presente, casi visible al Dios cristiano, pero es preciso que reconozca que su acción no deja de tener un carácter secundario, en el sentido de que debe *secundar el propio testimonio que Dios da de sí mismo en su Hijo Jesucristo*. Para que esto sea cierto es preciso romper con un cierto “a-teísmo eclesial”³² bien intencionado y aceptar que Dios mismo es el que lleva su defensa. Todo parece indicar que existe un prejuicio tácito por el cual Dios no puede intervenir ni en la vida de los hombres ni en su historia y que la acción divina queda excluida incluso de las experiencias humanas que exceden las habituales. Los creyentes participamos, de alguna manera, de este prejuicio y, aun afirmando a Dios y su acción salvadora, parece que sus derechos y el alumbramiento de la fe en nuestros interlocutores la hacemos recaer, casi en exclusiva, sobre nuestra actividad. De este modo, al llevar sobre nuestros hombros la defensa de Dios y al proponer la opción de fe a un cierto voluntarismo, en realidad, terminamos siendo impedimento de su acción gratuita y pantalla que vela su presencia salvadora. El cardenal Ratzinger expresa con toda radicalidad este elemento nuclear:

Tenemos que plantearnos nuevamente la pregunta con toda seriedad: ¿existe Dios, y él es realmente Dios, es decir es capaz de obrar en el mundo y de ponernos en relación con él? ‘Mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando’, dice Jesús en el evangelio joánico (Jn 5,17), y con eso se enfrenta a la imagen de Dios propia del deísmo, según la cual Dios se ha retirado luego del Bing Bang y ahora no puede obrar más, Justamente de esto trata esta pregunta: ¿existe el Dios que obra o no existe? ¿Dios es Dios o no lo es?³³.

³¹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 230. La expresión “el real Dios divino” es del autor.

³² La expresión la recojo de DEL CURA ELENA, “A tiempo”, 348-354.

³³ J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo* (Madrid 2004) 65. El autor señala el daño que este postulado científico está ocasionando a la exégesis moderna y en ciertas visiones de la cristología, 57-67.

b) El acontecimiento.

La intervención de Dios en la vida e historia de los hombres es lo que distingue a Dios de los ídolos. Recordemos la crítica corrosiva que la Escritura hace de los ídolos: “tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven... ni un sonido emite su garganta”, no hay vida en ellos” (Sal 115,4-7; 135,17); y la confesión de fe en forma de alabanza: “¡Nuestro Dios está en los cielos, todo lo que quiere lo hace!” (Sal 115,3; 135,6). Como Creador, Dios no tiene vetada su intervención en la historia, antes bien, esa condición es la que le permite permanecer activo y acercarse al hombre sin necesidad de violentar las leyes naturales ni concurrir en los acontecimientos como una causa entre otras causas. El lenguaje de la Escritura, a veces mítico en las formas pero siempre expresivo en la fe, es el testimonio de este carácter activo y, sin embargo, trascendente de Dios por el que no se le puede reducir a ídolo. Siempre la trascendencia de Dios ha sido puesta de manifiesto en su cercanía a Israel, porque esta cercanía nunca ha llevado al pueblo de la alianza a disponer de su Señor. Recordemos el tenor del nombre revelado a Moisés: *Yahveh* (“yo soy el que seré”, “yo soy el que iré siendo”)³⁴, nombre que une, a un tiempo, proximidad y acción con un futuro abierto que reserva el carácter misterioso e indisponible de Dios. Y recordemos también el mandato de no hacer imágenes de él (el mandato Dt, 27,15; y su interpretación en Dt 4,9-20), lo cual supone el respeto a su libertad y a su trascendencia en el mismo acto de su comunicación por la Palabra³⁵.

La realidad de Dios, no reductible a un ídolo; la actividad divina en proximidad y a favor del hombre, pero no disponible, son los presupuestos que permiten reconocer en Jesús de Nazaret la revelación de Dios. *En Jesucristo el misterio trascenden-*

³⁴ “Esta palabra es a la vez una negativa y un don. Negativa a dejarse encerrar en las categorías del hombre: *ehyeh aser ehyeh*, ‘yo soy el que soy’ (Ex 3,14); don de su presencia: *ehyeh ‘immak*, ‘yo soy contigo’ (3,12). Porque el verbo *hayah* tiene un sentido dinámico; designa, más bien que el hecho neutro de existir, un acontecimiento, una existencia siempre presente y eficaz, un *adese* más que un simple *esse*”. La voz “Yahveh” en: X. LEON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología bíblica* (Barcelona 1985) 969.

³⁵ Sobre el tenor de la prohibición de hacer imágenes de Yahveh, cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo testamento* (Salamanca ⁵1982) 272-280.

te de Dios se ha hecho presente en la historia humana y se ha desvelado para que por su conocimiento el creyente alcance la vida verdadera. Cristo, Palabra creadora, culmina la historia de las promesas de Dios a su pueblo, también las esperanzas que los hombres a lo largo de los tiempos han dirigido a Dios, y proyecta la historia hacia una novedad que sólo puede radicar en Dios. Cristo por su Encarnación: “Emmanuel, Dios con nosotros” (Mt 1,23), y su Pascua: “Él es el principio de todo, el primogénito de los que triunfan sobre la muerte” (Col 1,18); por la entrega de su vida: “En esto hemos conocido lo que es el amor, en que él ha dado su vida por nosotros” (1 Jn 3,16) y el don del Espíritu: “Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ‘Abba’, ‘Padre’. De suerte que ya no eres, siervo, sino hijo y como hijo heredero por la gracia de Dios” (Ga 4,6-7), es, a la vez, el testimonio que Dios da de sí mismo y la obra que realiza Dios en nosotros. La irrupción novedosa del acontecimiento cristiano hace de Cristo el mediador de Dios: Él es *la Palabra hecha carne* que como unigénito revela la gloria de Dios (cf. Jn 1,14) y la medida y plenitud de cualquier comunicación de Dios al hombre y del hombre con Dios: *Nadie va al Padre sino por mí* (Jn 14,6)³⁶.

Pero la presencia y la acción de Dios no terminan en la historia con la vida terrena de su Hijo Jesús. La Palabra de Dios ha sido pronunciada en el tiempo, y Jesús permanece presente en la historia a través de la comunidad que su Espíritu ha reunido en la Pascua. Si Dios ha decidido comunicarse en su Hijo Jesús, si en él ha pronunciado su Palabra, el primer movimiento de la comunidad que ha sido la destinataria de la manifestación de Dios es el de la escucha atenta y la acogida fiel de su poder transformador. La Iglesia nace de la escucha de la Palabra y ésta es la condición para ser la transmisora de la Palabra

³⁶ No podemos por menos que recoger en este punto las palabras de S. Juan de la Cruz: “Ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle [a Dios] de aquella manera [pidiendo revelaciones], ni para qué él hable ya ni responda como entonces. Porque en darnos, como nos dio, a su Hijo, que es una *Palabra* suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola *Palabra*, y no tiene más que hablar... porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, dándonos al *Todo*, que es su Hijo...” (*Subida del monte Carmelo*, 2, 22, 3).

de Dios³⁷. No tiene palabra propia. Como María, la madre de Jesús, sólo cuando ella se abre a la Palabra y se hace dócil a la voluntad divina es cuando se hace madre que engendra a los hijos de Dios y se convierte en mediadora del encuentro entre Dios y los hombres (cf. LG 64). La confesión de fe por la que ella acoge y respeta el “derecho de Dios” a comunicarse a sí mismo, la convierte en testimonio fiel de la Palabra divina para que todo aquél que se acerca a ella “aprenda de Dios lo que él es”³⁸. La Iglesia es servidora de la actualización de la Palabra de Dios, pero es Dios mismo quien, por la acción de su Espíritu, sigue encarnando a su Hijo Jesús en la humanidad de los creyentes y sigue pronunciando su única Palabra en la vida eclesial para comunicarse y suscitar la respuesta personal de los hombres a lo largo de los tiempos.

Por tanto, por encima de cualquier problemática, es condición necesaria para que se dé ese encuentro del hombre con Dios revelado en Jesucristo, con “el real Dios divino”, la escucha y acogida obediente de la Palabra divina en la Iglesia. La crisis de Dios lleva inevitablemente a la crisis de la Iglesia (la luna no recibiría la luz del sol), pero también la crisis eclesial lleva parejo la crisis de acceso a Dios (la luna no reflejaría la luz solar que no puede ser visto directamente). La inserción en la historia que aportó a la Palabra la humanidad de Jesús la sigue aportando la humanidad del nuevo pueblo de Dios; ésta tiene como misión primera testimoniar su presencia y realidad en cualquier rincón de la tierra y en el curso de los tiempos. Pero es preciso que este pueblo, ante todo, se defina por la escucha y obediencia de la Palabra de Dios y la proponga a la conside-

³⁷ Al insistir en el término Palabra estamos subrayando el carácter auto-comunicativo que tiene la revelación de Dios. En efecto, la Palabra divina tiene muchos modos de alcanzar y de actuar en la Iglesia: la proclamación de la Palabra apostólica es la que la reúne y su escucha la hace crecer como familia de Dios, la celebración de la Palabra sacramental es la que la hace, ya ahora, participar del amor de Dios y anticipar en ella la salvación que Dios ha prometido al hombre; y el testimonio de la Palabra vivificadora es la que la hace ser ante el mundo Cuerpo de Cristo y mediación de su presencia a través de los tiempos.

³⁸ Las expresiones en comillas son los significativos títulos de dos apartados del libro de A. GESCHÉ, *Dios para pensar*, T. II: “Dios – El cosmos” (Salamanca 1997) 51-113.

ración de sus destinatarios como Palabra ofrecida en la gracia, para que todo aquel que la acoja por la conversión la reciba inconfundiblemente como procedente del propio Dios.

Este carácter sacramental de la Iglesia (cf. LG 1) supone que su realidad es desbordada en un doble sentido. En primer lugar, la mediación que ella hace de la presencia Trinitaria en el mundo, remite a una trascendencia que supera cualquier tentación idolátrica tanto de ella como de cualquier medio por el que sirve a la comunicación del propio Dios. Y, en segundo lugar, en tanto que sacramento o signo, la Iglesia presupone una presencia y acción de Dios fuera de sus límites visibles, pero que, no obstante, necesitan de ella para ser reconocidos, purificados y, cuando Dios quiera, consumados en ella misma (cf. LG 16; GS 22, AG 3,7...). Esta reserva sacramental de la Iglesia ejerce una función crítica sobre cualquier realidad, humana o sagrada, interior o exterior a la Iglesia, que tenga la tentación bien de replegarse sobre sí misma, bien de tomar posesión de la divinidad.

c) Acentos.

Hasta ahora hemos tratado de señalar cómo la lógica del acontecimiento cristiano rompe con la propensión contemporánea a la idolatría. La encarnación de Jesucristo y su presencia sacramental en la Iglesia es la permanente afirmación de la realidad de Dios y de su actividad reveladora a favor de los hombres sin eliminar su trascendencia. No obstante, en nuestro tiempo, la transmisión de la fe reclama unos acentos que vengan a responder a los retos que la cultura neopagana plantea a la Iglesia y sirvan de llave para facilitar el encuentro con el Misterio de Dios. Estas acentuaciones no pueden dejar de partir del mismo núcleo de la fe: el Misterio de Jesucristo y del Dios-Trinidad que en él se revela. Así nos lo recuerda el mismo *Directorio* cuando, al hablar del fin de la catequesis, cita palabras de *Catechesi Tradendae* (nº 5) para señalar que la catequesis busca poner “no sólo es el contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo” (DGC 80). E indica los motivos de este cristocentrismo: Jesucristo es “el Hijo eterno de Dios hecho hombre..., la Palabra única, perfecta y definitiva del Padre” (cf. nº 40). Aquél que, habiendo entrado en la historia de los hombres, “asume la vida y la muerte humanas y realiza la

alianza nueva y definitiva entre Dios y los hombres”. Él es “la plenitud de la Revelación”; lo cual supone que “el misterio de Cristo, en el mensaje revelado, no es un elemento más junto a otros, sino el centro a partir del cual los restantes elementos se jerarquizan y se iluminan” (cf. n° 41).

Como vemos, en la mente del Directorio, este cristocentrismo no conduce a un cristomonismo, abre la atención a una doble dirección: hacia Dios y hacia su obra salvadora a favor de la persona humana (cf. DGC 123). Así es, el cristocentrismo, que es calificado de trinitario, se abre hacia el misterio de Dios, Uno y Trino, y ve en la comunión divina la salvación del hombre (n° 99):

Jesús remite constantemente al Padre, del que se sabe Hijo Único y al Espíritu Santo, por el que se sabe Ungido. El es el ‘camino’ que introduce en el misterio íntimo de Dios... En el Bautismo, los cristianos quedan configurados con Cristo, ‘Uno de la Trinidad’, y esta configuración sitúa a los bautizados, ‘hijos en el Hijo’, en comunión con el Padre y con el Espíritu Santo.

A partir de esta realidad nuclear que configura la fe cristiana consideramos que es preciso acentuar algunos elementos que, al tiempo que testimonien la realidad del Dios trinitario, vienen a iluminar y dar respuesta a los interrogantes que embargan el espíritu contemporáneo. Creemos que hoy el anuncio del evangelio debe, en primer lugar, subrayar el carácter histórico del acontecimiento cristiano: Jesucristo; en segundo lugar, ha de poner en valor la condición misteriosa de la fe que deriva del carácter trascendente de Dios: Padre; y, por último, debe apoyarse en la acción que Dios mismo obra en el corazón del hombre: Espíritu Santo³⁹.

- *Dios revelado en visibilidad histórica: Jesucristo.* El hombre de hoy vive en una auténtica paradoja, al tiempo que se reconoce responsable de la historia, capaz de conducir el curso de los tiempos, protagonista de su futuro, se siente, a la vez, ame-

³⁹ Nuestras reflexiones deben mucho a las reflexiones de J. RATZINGER, “Cómo predicar hoy sobre Dios”, en: *Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1976) 84-98; J. DORÉ, “Annoncer le Dieu de Jésus-christ dans un monde d’indifférence”: *Catéchèse* n° 110-111 28 (1988) 107-130; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Reflexión final: Pensar a Dios –Hablar de Dios”, en: *Dios*, 299-338; DEL CURA ELENA, “A tiempo”, especialmente 348-378.

nazado por las circunstancias y avatares que tanto en sus dimensiones planetarias como personales no controla. Realmente, nuestros contemporáneos experimentan que se les ha oscurecido la esperanza y que el miedo les paraliza a la hora de afrontar el futuro⁴⁰. Ya hemos indicado cómo ésta percepción, las mayoría de las veces a-temática, es el punto de partida de esa actitud de huida a un mundo irracional que trata como absolutos las cosas y esto con la intención de eludir la cuestión del sentido. Como derivación de esta experiencia, el hombre neo-pagano ignora al Dios cristiano porque lo considera situado más allá de la vida ordinaria, lejos de las preocupaciones y tareas que él tiene entre sus manos; y, a la vez, rechaza su anuncio porque, en aparente contradicción con lo dicho, lo percibe como un entrometido que viene a aguar la fiesta de la vida en la que el hombre busca la satisfacción.

El anuncio del Dios cristiano ha de salir al paso de las cuestiones que esta encrucijada plantea. Ha de mostrar en el testimonio de Jesucristo a un Dios que viene en busca del hombre sin violentar su libertad ni negar su responsabilidad, al tiempo que su intervención aparece como un verdadero acrecentamiento de la vida y del horizonte humano. Jesucristo, y todos los que han seguido sus huellas en la Iglesia, son el mejor testimonio de cómo la cercanía e intervención de Dios a favor del hombre, de cada hombre en su vida concreta, conjuga a un tiempo respeto a la libertad y acrecentamiento humano, y se convierte en el mejor indicio de un Dios que no está ausente del devenir de la vida y de la historia y se da a conocer realmente en ella.

Por tanto, el anuncio eclesial ha de ayudar a deletrear la intervención de Dios en la historia de sus contemporáneos a partir de la historia salvífica que comunica la Escritura, de este modo servirá a la automanifestación que Dios ha hecho de sí en su Hijo Jesucristo y que ahora, en el momento presente, quiere renovar. En efecto, la historia de Israel es el ámbito donde Dios preparó su revelación; Jesús de Nazaret, su vida y su persona,

⁴⁰ Son expresiones de la Exhortación apostólica *Ecclesia in Europa*, donde Juan Pablo II señala que las Iglesias en Europa están “afectadas a menudo por un oscurecimiento de la esperanza” (nº 7) y que debido a la “pérdida de la memoria cristiana” se tiene “un cierto miedo a afrontar el futuro” (nº 8).

donde la consuma; y la historia de la Iglesia donde la actualiza. Es en el conjunto de esta historia salvífica, llevada a plenitud en la encarnación y pascua de su Hijo, donde Dios se da a conocer y se entrega al hombre. Es desde la encarnación de Cristo que el conjunto de la historia humana es discernido como ámbito de la presencia e intervención divina. Recordemos el famoso axioma de K. Rahner “la Trinidad económica es la trinidad inmanente y viceversa”⁴¹. Si Dios-Enmanuel, “con y por nosotros”, no fuera realmente Dios “en sí”, al hombre le sería imposible encontrarse con Dios, porque, inaccesible Dios para él, sólo su acercamiento en la carne hace posible dicho encuentro. Pero a la vez, si Dios hubiera permanecido en si mismo y no hubiera salido al encuentro del hombre, el hombre tendría cerrada su felicidad porque sólo en Dios haya su acrecentamiento y su plena bienaventuranza.

En este tiempo, la Iglesia ha de hacer hincapié en que el anuncio del Evangelio es memoria de un acontecimiento histórico: la encarnación del Hijo de Dios, por el que, en y por encima de los avatares históricos, Dios se ha aproximado definitivamente al hombre y obra su salvación. Ha de manifestar como la historia es el ámbito donde Dios siembra el germen de su Reino y el hombre se hace su colaborador; como la misma humanidad es el lugar donde Dios fructifica la vida eterna y el hombre prepara su consumación escatológica (cf. GS 39). La acción de Dios y del hombre van conjuntas, aunque no en el mismo plano. La acción del hombre está sostenida por la de Dios, ella es la condición de su inicio y la de su consumación, pero la acción de Dios, y con ella su presencia, se da en la acción del hombre que sirve a su proyecto salvador. La Iglesia,

⁴¹ Cf. K. RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en: *MySa* II (Madrid 1977) 269-338. Este axioma que ha hecho sentir su influencia en la teología contemporánea, no ha dejado de tener sus dificultades, sobre todo en lo que respecta a la segunda parte con el peligro de introducir el proceso histórico en el interior de Dios, cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 1998) 23-39; S. DEL CURA, “El sufrimiento de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales”: *RET* 51 (1990) 364-369; J. PRADES LÓPEZ, “De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente. A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria”: *RET* 58 (1998) 285-344. Este axioma está en la base de la reflexión que exponemos a continuación.

como depositaria del evangelio de la verdad, no sólo debe anunciar la intervención de Dios en la historia, sino que, como continuadora de la encarnación del Hijo de Dios, debe poner de manifiesto cómo ella visibiliza su presencia y la injerta en la historia a partir de las circunstancias más ordinarias de la vida⁴².

No obstante, lo dicho no puede llevarnos a confusión. Aunque Dios interviene en la historia y la transforma en historia de salvación, aunque la humanidad ha sido asumida por Cristo y le ha dado acceso a la gloria de Dios, ni una ni otra nunca apresan a Dios. Dios siempre permanece trascendente a su intervención. El hombre nunca puede pretender servirse de lo divino y acceder a la felicidad por sus propios actos. El proceso por el que idolatra lo que le ofrece la vida es, radicalmente, puesto en tela de juicio por la reserva escatológica que atraviesa el anuncio cristiano. El anuncio que la Iglesia hace de Jesucristo, el Bienaventurado, manifiesta a un tiempo el patrón de la verdadera felicidad y que ésta viene de Dios. La proclamación de las Bienaventuranzas vincula el acceso a la felicidad a un porvenir que supone la intervención de Dios y, en última instancia, radica en la participación de su amor⁴³. El anuncio del evangelio no dejará de ser una instancia crítica a cualquier tentación de adaptarse y sacralizar el mundo, de hacer de cualquier don que Dios ofrece al hombre un absoluto que encadena a esta vida y cierra el futuro. Sin embargo, la Iglesia no ha de poner de manifiesto esta función crítica como mera negativa, al contrario, el anuncio del Evangelio es siempre el anuncio de un exceso que reverbera en la comunidad cristiana y en la vida de los creyentes en la medida en que experimentan el don que promete las bienaventuranzas y viven en la fe el tránsito pas-cual de Cristo.

⁴² “Or, c’est très exactement ce que nous invite à dire le cœur de la foi chrétienne lorsqu’elle nous invite à confesser que Dieu s’est révélé *en Jésus-Christ*, qu’il n’est ultimement et plénièrement accessible que par lui, et que l’Église qui continue Jésus-Christ a pour mission de poursuivre cette révélation en l’actualisant de diverses manières, à travers les temps de l’histoire et les lieux du monde” (DORE, “Annoncer”, 115).

⁴³ J. DUPONT; *El mensaje de las bienaventuranzas* (Estella 1980); G. LOHFINK, *El sermón de la montaña ¿para quién?* (Barcelona 1989).

- *Deus semper maior: Padre*. Hasta hace pocos años parecía que todo el mundo sabía claramente lo que decía cuando empleaba el término Dios. Poco importaba que fuera para negarlo o para afirmarlo. Los negadores creían saber con certeza lo que estaban negando, tal era la seguridad que tenían en la representación conceptual de aquello que rechazaban. Y con los defensores pasaba otro tanto, ponían más su certeza y confianza en la construcción mental y metafísica que se hacían de Dios que en Dios mismo; de este modo, nivelando el misterio divino con sus concepciones racionales, era Dios mismo el que se les perdía entre los conceptos empleados. Parece paradójico, pero el retorno de lo sagrado y el resurgir de la nueva religiosidad, con su contestación a las religiones establecidas y aun con sus tintes idolátricos, está propiciando un redescubrimiento del carácter misterioso de Dios. Esta nueva búsqueda religiosa de nuestros contemporáneos, por muy indefinida que sea, está resultando una invitación para que los creyentes volvamos a descubrir y valorar la inaccesibilidad de Dios, su incomprendibilidad y su Misterio⁴⁴.

De hecho, la mejor teología cristiana nunca ha negado esta inaccesibilidad radical de Dios, el cual oculta su Misterio aun en la revelación luminosa de su Hijo Jesús. A lo largo de la historia de la Iglesia, los grandes teólogos han dado testimonio de ello, basten unos ejemplos. S. Justino indicaba la imposibilidad de nombrar a Dios, pues sería tanto como tomar dominio sobre su ser: “Nadie, en efecto, es capaz de poner nombre a Dios inefable, y si alguien se atreve a decir que hay un nombre que expresa lo que es Dios es que está rematadamente loco”⁴⁵. S. Gregorio de Nisa insiste en lo mismo: “Al estar Dios por encima de toda determinación, quien piensa que Dios es algo determinado se engaña al creer que lo que conoce es Dios”⁴⁶. S. Agustín no es menos claro a la hora de señalar la imposibilidad de que la mete humana pueda penetrar en el misterio de Dios, aun en el instante de tener noticia de Él: “Si lo comprendes no es Dios. Hagamos piadosa confesión de ignorancia más que

⁴⁴ Cf. DORÉ, “Annoncer”, 113-114; DEL CURA, “A tiempo”, 366.

⁴⁵ Apología en defensa de los cristianos, cap. 61, PG 6, 419-422.

⁴⁶ Vida de Moisés, 404 B.

temeraria confesión de ciencia. Dar en Dios, tocarle un poco con la mente, es ya dicha muy grande; comprenderle, abarcarlo, de todo en todo imposible⁴⁷.

En los tiempos reciente no faltan testimonios que van en la misma dirección. M. Blondel, insigne representante de una filosofía de inspiración cristiana que quiere abrirse a la acción de Dios, señala la necesidad de ir siempre más allá en el conocimiento de Dios: “dondequiera que algo se para, allí no está él; dondequiera que algo se mueve allí está él. Hay necesidad de ir siempre más allá, ya que él siempre está del otro lado [...] Todo lo que se ha visto o sentido acerca de él no es sino un medio para ir más allá⁴⁸. H. de Lubac nos da el verdadero sentido de este carácter incomprensible de Dios: “Un infinito de inteligibilidad, tal es Dios. Lo incomprensible es lo contrario de lo ininteligible. Cuanto más se penetra en lo infinito, mejor se comprende que está sobre nosotros y que nunca podremos tenerlo a la mano⁴⁹. Es la luz deslumbrante que irradia el Misterio de Dios la que lo hace incomprensible para una capacidad limitada como la nuestra. Esta es la razón por la cual en su revelación en Jesucristo, su Misterio, además de permanece, aumenta. Concluimos con una cita de S. Tomas que pone de manifiesto este extremo: “Incluso por la revelación, que nos lo hace comprender a través de las obras de gracia, no podemos saber en esta vida lo que él es, y así le estamos unidos como a un desconocido⁵⁰”.

En efecto, en sintonía con nuestros contemporáneos hemos de reconocer que es imposible comprender por nosotros mismos a Dios y que ante Él siempre nos mantenemos en la igno-

⁴⁷ *Serm* 117, 3. También *Serm* 52, 6: “Qué diremos, pues, de Dios? Si lo que vas a decir lo comprendes, no es eso Dios; si pudiste comprenderlo, comprendiste otra cosa en lugar de Dios. Si pudiste casi comprenderlo, en tu imaginación te engañaste. No es eso que comprendiste, si tú lo comprendiste”.

⁴⁸ *La Acción* (Madrid 1996) 400.

⁴⁹ *Por los caminos de Dios* (Madrid 1993) 93.

⁵⁰ *STI*, q. 12, a. 13. No obstante lo dicho, el Doctor Angélico continúa en la respuesta a la primera objeción señalando la novedad que aporta la revelación: “sin embargo, le conocemos más profundamente porque pone a nuestro alcance más y más sublimes obras tuyas, y porque le atribuimos por revelación divina propiedades a las que la razón natural no llega, como que Dios es trino y uno”.

rancia. Pero esta actitud, lejos de recluirnos en el agnosticismo gnoseológico que alimenta la indiferencia actual, o de llevarnos a una deriva panteísta e idolátrica que proyecta la divinidad sobre cualquier realidad, nos ha de conducir a renovar la escucha del propio Dios en su Palabra revelada: “no podemos conocer a Dios más que por Dios”, y a tratar de encontrar nuevos modos y nuevos lenguajes para dar testimonio de Él ante nuestros conciudadanos. Éste es el reto que actualmente se plantea a los creyentes: romper el silencio sobre Dios y, tomando la experiencia prestada de Cristo, atrevernos con sus mismas palabras a hablar de Dios como Padre, Padre de nuestro Señor Jesucristo y nuestro Padre⁵¹.

En este contexto se hace cada vez más evidente la necesidad de recorrer el círculo hermenéutico establecido por los Evangelios, sin el cual es imposible pronunciar el nombre de Dios y respetar, a un tiempo, su incomprendibilidad. Este círculo nos introduce, como no puede ser de otro modo, en el corazón de Misterio trinitario. El primer polo del proceso hermenéutico gira en torno a la revelación que Jesús hace de Dios como Padre: “Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y al Padre no lo conoce más que el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,27). Sólo el Hijo conoce al Padre, porque recibe todo de Él, no solo el conocimiento, sino también el ser; y el conocimiento que pueda tener cualquier hombre de Dios, de algún modo, supone una participación en el conocimiento y en el ser del Hijo en Jesús. Sin embargo, este polo de la hermenéutica evangélica está reclamando un segundo. Nosotros no tenemos acceso directo al Hijo, nadie conoce al Hijo como nadie conoce al Padre, es preciso que se nos dé a conocer al Hijo encarnado en Jesús: “Nadie puede aceptarme,

⁵¹ S. AGUSTÍN llama mudos charlatanes a los que pudiendo hablar de Dios hablan de cualquier cosa menos de él: “¡Ay de los que se callan de ti! Porque no son más que mudos charlatanes” (*Confesiones* I, 4, 4). Y en otro lugar exhorta a hablar de Dios, pero, eso sí, después de haber recibido el don de la palabra del propio Dios: “Te conviene desfallecer alabando a Dios: porque cuando le alabas sin poder explicar lo que quieres, tu pensamiento se dilata dentro de ti, y esta extensión te hace más capaz de recibir a Aquel quien alabas [...] Dios es inefable, sin embargo, aunque no puedas expresarle, no debes callarte, ¿qué te queda sino gozarte en tu corazón que no encuentra palabras?” (*Serm* 117, 3. 5).

si el Padre que me ha enviado, no se lo concede [...] Está escrito en los profetas: serán todos instruidos por Dios. Todo el que escucha al Padre y recibe su enseñanza, me acepta a mí” (Jn 6,44-45). El Padre es el que revela a su Hijo, porque sólo el Padre conoce al Hijo de sus entrañas que ha enviado a dar testimonio de Él.

Los judíos se escandalizaban de que un hombre como ellos, de quien conocían su familia, profesión y vida (cf. Jn 6,42), pudiera ser el acceso a Dios y la puerta de la vida eterna. Por el contrario, Jesús insiste en que es preciso reconocer en su humanidad, en su carne e historia, la presencia del Hijo de Dios y la obra redentora que Dios mismo realiza, pues sólo así se reconoce su Misterio y se accede a la felicidad eterna. Lo sorprendente de su afirmación, es que este reconocer –conjunción del ver y del creer– él lo presenta como don del Padre que en la gracia instruye al hombre y le revela a su Hijo encarnado. El don que Dios otorga consiste en hacer percibir que cada uno está afectado por la humanidad de Jesús, porque al unirse el Hijo de Dios a la humanidad de Jesús, un hombre semejante a los hombres, “el Hijo de Dios se ha unido, en cierto modo, con todo hombre” (GS 22). Esta aceptación de la presencia del Hijo de Dios en Jesús y del estar unido a él por la humanidad que tiene con él en común, es donde el creyente, al dejarse instruir por el Padre, recibe en la fe el conocimiento del Hijo y accede a la vida divina.

En este punto, y sólo en él, nos vemos remitidos nuevamente al primer polo de la hermenéutica cristiana, donde Jesús nos da a conocer al Padre. Jesús mantiene con Dios una relación filial: se recibe como hijo: “Todo me lo ha entregado el Padre” (Lc 10,22), trata a Dios como hijo: “Padre, te doy gracias, porque me has escuchado. Yo sé muy bien que me escuchas siempre” (Jn 11,41-42); obedece como hijo: “Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado hasta llevar a cabo la obra su obra de salvación” (Jn 4,34), se entrega como hijo: “Padre, a tus manos confío mi espíritu” (Lc 23,46), y tiene conciencia de ser hijo: “Mi Padre quiere que todos los que vean al Hijo y crean en él tengan vida eterna, y yo los resucitaré en el último día” (Jn 6,40). Jesús en su origen, en su conciencia, en su vida y en su entrega testimonia una relación única con Dios, relación filial, porque trata a Dios como Padre y él le ama y obedece como

Hijo. De este modo, quien se acerca a Jesús y el Padre le concede penetrar en su Misterio filial, no sólo conoce al Hijo encarnado, sino al Padre que en Él se revela al revelar a Jesús como su único Hijo: “Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí. Si me conocierais a mí conoceríais también a mi Padre. Desde ahora lo conocéis, pues ya lo habéis visto” (Jn 14,6-7).

Después de hacer explícito el proceso hermenéutico evangélico cabría pensar que nos retractamos de lo dicho al inicio del apartado. Nada más lejos de la realidad. En efecto, por la encarnación de su Hijo, Dios mismo se nos ha aproximado hasta el punto de poderle llamar Padre, pero la encarnación halla su consumación en la Pascua, y ésta pasa por la pasión y muerte de Jesús, donde la divinidad queda preservada en su trascendencia⁵². En ese extremo, el Misterio de Dios resulta doblemente blindado. Blindado por el exceso: Dios manifiesta un amor excesivo al hombre al entregar a su propio Hijo en rescate de una humanidad sometida al pecado y abocada a la muerte (cf. Rm 5,6-11, Ef 3,14-21...) ⁵³. Y blindado porque la divinidad aquí se oculta en su contrario: el Hijo eterno asume la humanidad en toda su limitación, limitación por la condición temporal, por la debilidad y por el pecado que toma prestado del hombre que va a redimir (cf. Flp 2,6-8; 2 Co,5, 21; Ga 3,13, Hb 2,17-18; 5,7-9...) ⁵⁴. Respecto a Dios, siempre la máxima revelación trae consigo la máxima oscuridad, porque en la desvelación de su Misterio Dios ciega la mirada limitada del hombre. Y su máxi-

⁵² Para ver el panorama de la teología contemporánea respecto a la revelación de la Trinidad en la cruz de Jesús cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 1998) 72-89. Y sobre el significado de la muerte de Cristo cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 580-618.

⁵³ Benedicto XVI presta con sus palabras el mejor sentido de este exceso: “En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es el amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19,37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: ‘Dios es amor’ (1 Jn 4,8)”.

⁵⁴ Juan Pablo II llama a esta revelación de Dios en su contrario “Misterio en el misterio” e indica el único modo que tiene el hombre de aproximarse: “La contemplación del rostro [doliente] de Cristo nos lleva así a acercarnos al *aspecto más paradójico del su misterio*, como se ve en la hora extrema, la hora de la Cruz. Misterio en el misterio, ante el cual el ser humano ha de postrarse en adoración”, en *NMI* 25.

ma cercanía y cuidado supone la máxima indisponibilidad, porque el don gracioso que hace de sí mismo nunca se ajusta, por exceso a las expectativas ni criterios humanos. Dios, en su Hijo Jesús, es Padre, pero en su revelación se muestra *semper maior*.

- *Interior intimo meo et superior summo meo*⁵⁵: Espíritu. Ya hemos visto como el retorno de lo religioso, más que una vuelta a Dios, supone en nuestros contemporáneos un redescubrimiento de la vida interior y un reverdecimiento de la espiritualidad, aunque solo sea de un modo difuso. También conocemos cómo gran parte de ese retorno tiene tintes subjetivistas, donde la vida interior es identificada con una vuelta narcisista sobre sí mismo y la peregrinación por las experiencias no tiene otra meta que probarse y sentirse vivo. Antes que la construcción de un mundo más justo, la construcción de la propia identidad se ha convertido en la tarea que ocupa al hombre de hoy. La autenticidad, la armonía de los sentimientos que conmueven su corazón, la buena correspondencia entre todas las parcelas de la vida, son alguno de los objetivos que nuestros contemporáneos se proponen cuando tratan de vivir desde una perspectiva de interioridad⁵⁶. Los creyentes hemos de considerar que este redescubrimiento de la interioridad, a pesar de sus desviaciones, es una llamada que el propio Dios nos dirige para reconocer su presencia y promover su acción en cada uno de los hombres. En los puntos anteriores hemos subrayado el carácter histórico del acontecimiento cristiano y la reserva trascendente que tiene la revelación de Dios, ahora hemos de indicar como Dios, en la persona del Espíritu, se aproxima al hombre y realiza en él, interiormente, la misma obra que el Padre realizó en su Hijo Jesús.

Por la resurrección, Dios ha confirmado la pretensión de Jesús: ha sellado su entrega y le ha manifestado como Hijo suyo (cf. Hch 2,22-36; 3,12-26); le ha devuelto el poder y la gloria (cf. Flp 2,9-11) y le ha constituido en primogénito de los que triunfan sobre la muerte (cf. Col 1,18-20). Por su parte, el Resucita-

⁵⁵ S. AGUSTÍN, *Las confesiones*, III, 6, 11.

⁵⁶ Cf. D. VILLEPELET, *L'Avvenir de la catéchèse* (Paris 2003) el cap. I: "Le défi de l'intériorité", 15-34.

do, convertido en Señor de la historia y primogénito de la nueva creación, continúa realizando su obra a través del Espíritu que ha recibido del Padre y Él derrama a los que se le confían (cf. Jn 19,30; 20,22; Hch 2,33...). Por esta efusión del Espíritu tenemos la garantía de que la donación que el Padre ha hecho de sí en su Hijo Jesús alcanza a cada hombre concreto y le hace partícipe de la comunión de amor en el seno de la Trinidad (cf. Jn 3,4-8; Rm 8,15-17; Ga 4,6-7). Los creyentes, en verdad, son constituidos en templos del Espíritu Santo, en templos de Dios (cf. 1 Co 3,16-17; 6,19), donde el Espíritu habita y obra según la medida de Jesucristo (cf. Rm 8,9-11)⁵⁷.

Esta presencia del Espíritu en el hombre es lo que nos lleva a reconocer que Dios nos es más íntimo que nuestra propia intimidad: *Interior intimo meo*. Aquí, no se trata sólo de la presencia esencial que toda criatura recibe por el hecho de ser creado y sostenido en la existencia por Dios (cf. Hch 17,28); tampoco se trata en exclusiva de esa presencia esencial convertida en el hombre en apertura y vocación para realizarse a semejanza divina (cf. Gn 1,26); aquí la presencia del Espíritu de la que hablamos es la que brota de la autodonación que Dios hace de sí mismo en Jesucristo y que el hombre recibe por la fe en Él (cf. Jn 14,23). Por eso, en la suma interioridad, Dios en su autodonación (gracia increada) y en las maravillas que opera en el creyente (gracia creada) se revela superior a lo mejor de nosotros: *superior summo meo*. Aquí la máxima intimidad supone la máxima trascendencia. Nunca la experiencia creyente puede tomar posesión completa de lo que supera toda experiencia, y sin embargo, bajo la acción del Espíritu, por la fe, el hombre puede acceder al Misterio de Dios y recibir libremente la obra de salvación.

¿Qué dinamismo sigue la acción del Espíritu en el proceso revelador de Dios y de su obra en nosotros? Antes que nada el Espíritu da testimonio de Jesucristo: “El Espíritu de la verdad que yo os enviaré y que procede del Padre, él dará testimonio de mí” (Jn 15,26). Testimonio que recae sobre su persona, sobre su actividad y misión pero que encuentra en las palabras de

⁵⁷ Sobre este punto cf. S. GAMARRA, *Teología espiritual* (Madrid 1994) el apartado “La autodonación de Dios al hombre en Cristo. La inhabitación”, 57-65.

Jesús, y después en las de la Iglesia, la luz que desentraña su misterio: “El Espíritu Santo hará que recordéis lo que yo os he enseñado y os explicará todo” (Jn 14,26; cf. Rm 10,14-17). Por tanto, el testimonio del Espíritu ilumina al creyente para que pueda acceder y entender la verdad que atañe a Jesús (cf. Jn 16,13), es decir, pueda creer que la Palabra de Dios se ha hecho carne (cf. Jn 1,4) y reconocer que “Jesucristo es verdaderamente hombre” (1 Jn 4,2). Sólo bajo la acción del Espíritu de Dios puede el creyente confesar que “Jesús es el Señor” (cf. 1 Co 12,3). El hombre natural no puede hacer esta confesión, no puede reconocer que el Hijo de Dios ha venido en la carne y en ella nos salva; sólo bajo la luz que otorga el Espíritu puede el hombre hacer este discernimiento y confesar el señorío y la salvación en Jesús. Así lo dice Pablo: “El hombre mundano no capta las cosas del Espíritu de Dios. Carecen de sentido para él y no puede entenderlas, porque sólo a la luz del Espíritu pueden ser discernidas” (1 Co 2,14).

Esta confesión se realiza y fortalece en un proceso de comunión con Cristo y con Cristo en Dios: “El que me ama y guarda mis palabras, mi Padre lo amará y mi Padre y yo vendremos a él y viviremos en él” (Jn 14, 23). Esta comunión se realiza en la humanidad que el creyente entrega y, de la cual, Cristo toma posesión para realizar en la persona y en la vida de su amigo-discípulo la misma obra que realizó en sí mismo, en su propia humanidad: “Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20). Ahora, en verdad, por la acción del Espíritu y en la incorporación a Cristo por la fe, el creyente vence al pecado y nace a una nueva vida (cf. Rm 6,4-11), es adoptado y posee el poder para ser hijo de Dios (Jn 1,12), puede llamar a Dios Abba, Padre, y es hecho partícipe y heredero de la vida eterna (Rm 8,15-17, Ga 4,6-7). Como vemos, el Espíritu concede una justa correspondencia entre el conocimiento de Dios Trinidad en su revelación y la obra que se realiza en el creyente según el patrón de medida que el señorío de Cristo ha establecido en su humanidad.

Pero volvemos al principio. Aunque la propia humanidad del hombre –su persona, sus circunstancias, sus limitaciones, sus proyectos y responsabilidades– es el cauce para acceder al Misterio de Dios –porque Dios mismo se ha comunicado en humanidad por la encarnación de su Hijo y el don de su Espíritu–, en

ningún caso el conocimiento de Dios ni la obra transformadora que acontece en el creyente por la fe puede confundirse con la mera introspección ni con la promoción de sí mismo. Siempre, la experiencia creyente halla su fundamento en el reconocimiento de un testimonio que le trasciende y sólo puede recibirse bajo la acción del Espíritu. Ese testimonio es la humanidad gloriosa de Cristo bajo cuya luz el creyente por la fe puede reconocer en sí mismo la obra divina y aun su presencia. Nunca hay experiencia espiritual verdadera sin un proceso de libre conversión por el que el creyente sale de sí para aceptar a Jesucristo como medida propia y camino hacia un Dios que se revela como Padre.

2. Propuesta pastoral para recomponer el acceso al acontecimiento cristiano

La tesis de nuestro trabajo es que el verdadero conocimiento de Dios y el acceso a su salvación sólo acontecen en la relación con Él. Desde esta convicción, y para superar cualquier tentación idolátrica, nos hemos empeñado en la tarea de poner de manifiesto la posibilidad de ese encuentro salvífico. Hasta ahora hemos tratado la autocomunicación de Dios en la encarnación de su Hijo y en el don pascual de su Espíritu, condición objetiva e imprescindible para que pueda acontecer dicho encuentro. A continuación, vamos a tratar de señalar las condiciones por las que el hombre activa la capacidad de interlocución divina que posee. Así es, creado a imagen y para la semejanza divina, el ser humano es siempre capaz de Dios (*capax Dei*), capaz de conocer y amar a su Creador y, por tanto, capaz de recibir su comunicación y responder libremente a la oferta de amor y plenitud que Dios le ofrece. No obstante, esta capacidad, en virtud del pecado, por las condiciones en las que se desarrolla y por el mismo ejercicio de la libertad, está atrofiada o desorientada. La pastoral de la Iglesia tiene como objetivo servir a la acción de la gracia que activa y purifica esta capacidad en los llamados a la fe y, de este modo, facilitar el acceso

subjetivo, en cuanto personal, a la relación que Dios quiere establecer con ellos⁵⁸.

a) Proceso testimonial, proceso educativo: dos procesos concurrentes.

En este instante nos situamos en la ladera del hombre, el otro miembro de la relación que la fe establece, pero esto no nos debe llevar a un mal entendido. Situados en la ladera del hombre, no dejamos de lado el acto revelador ni el Dios que se revela, como si primero debiéramos disponer y preparar al hombre al margen de la manifestación divina y después, dotado de capacidad de interlocución, hiciéramos las debidas presentaciones. Por la práctica pastoral que en tiempos recientes la Iglesia ha desarrollado, viene bien la duda-advertencia que nos dirige H. de Lubac:

¿Humanizar antes de cristianizar? Si la tarea es un éxito, el cristianismo llegará demasiado tarde: el sitio estará ocupado. ¿Es que el cristianismo no tiene valor humanizador?⁵⁹.

Ciertamente, *el mensaje cristiano tiene poder humanizador*. Más aún, el testimonio y el anuncio del acontecimiento salvador que hace la Iglesia, el mismo, es el que tiene poder para atraer y activar la capacidad de interlocución divina que posee el hombre. Esta convicción que brota de la experiencia creyente tiene un especial valor en una época en el que el hombre está sumido en un proceso que pone en duda su dignidad, sus capacidades y su futuro. En la situación de desfundamiento que viven nuestros contemporáneos, el acontecimiento cristiano hallará la condición de su verificación subjetiva en la medida en que, mediado el testimonio de la Iglesia, promueva la capacidad de interlocución divina en los hombres de hoy. Pero, a la vez, vista la dimisión que nuestros contemporáneos han hecho de la búsqueda de la verdad y de la esperanza, parece que sólo se despertarán a su vocación y responsabilidad ante sí mismos

⁵⁸ Ver nuestro trabajo: "La pedagogía de Dios en la obra de la creación y de la redención: apuntes para la pedagogía de la fe"; *TC* 95 (2005) 107-135. En él exponemos la antropología que deriva del mensaje cristiano y apuntamos la pedagogía de la fe que lleva en germen.

⁵⁹ *Paradojas seguido de Nuevas paradojas* (Madrid 1997) 43.

y ante Dios en la medida en que se confronten con el anuncio cristiano y den algún tipo de respuesta.

Desde aquí se abre en la pastoral de la Iglesia un doble proceso que ha de operar de modo concurrente. Por un lado, el testimonio de la Iglesia ha de irradiar el poder transformador del acontecimiento cristiano y la novedad de vida que aporta, y por otro, a partir de este mismo testimonio y sirviendo a la acción del Espíritu que actualiza dicho acontecimiento, ha de desplegar una labor pedagógica que ayude a despertar en el hombre su vocación divina, le facilite la recepción de la gracia y su respuesta de fe. Todo parte del testimonio eclesial, que no es otra cosa que el testimonio de la actualización, en su propio cuerpo, de la obra que el Padre ha realizado en su Palabra por la acción del Espíritu. Y todo se desarrolla por el servicio que la Iglesia presta a esta misma Palabra y a esta misma acción del Espíritu en su capacidad para interpelar y hacer receptivos de la obra de Dios a los que son llamados a la relación de fe. De aquí se entiende que la acogida del acontecimiento cristiano suponga la acogida del testimonio que hace de él la Iglesia, y que la iniciación en la relación filial con Dios pase por la iniciación en la vida eclesial. No hay posibilidad de separación. Si bien uno es el proceso testimonial y el otro el proceso educativo por el que a un no creyente se le introduce en la relación con Dios, éste proceso sólo se realiza a partir del mismo testimonio eclesial, desentrañando su significado y sirviendo a la misma acción divina que, así como actúa en los creyentes, actúa en los candidatos a la fe.

Es evidente que todo lo que venimos diciendo lo estamos haciendo pivotar sobre el testimonio eclesial. Daría la impresión de que cuando pensamos en él tenemos en nuestra mente unas comunidades perfectamente evangelizadas que por desgracia no existen. Bien sabemos que la pobreza de nuestras comunidades en la Iglesia europea se hace cada día más evidente. Baste un texto de Juan Pablo II, extraído de la Exhortación apostólica *Ecclesia in Europa*, para darnos cuenta de los males que la consumen:

Muchos europeos contemporáneos creen saber qué es el cristianismo, pero realmente no lo conocen. Con frecuencia se ignoran ya hasta los elementos y las nociones fundamentales de la fe. Muchos bautizados viven como si Cristo no existiera: se repiten

los gestos y los signos de la fe, especialmente en las prácticas de culto, pero no se corresponden con una acogida real del contenido de la fe y una adhesión a la persona de Jesús. En muchos, un sentimiento vago y poco comprometido ha suplantado a las grandes certezas de la fe; se difunden diversas formas de agnosticismo y ateísmo práctico que contribuyen a agravar la disociación entre fe y vida; algunos se han dejado contagiar por el espíritu de un humanismo inmanentista que ha debilitado su fe, llevándoles frecuentemente, por desgracia, a abandonarla completamente; se observa una especie de interpretación secularista de la fe cristiana que la socava, relacionada también con una crisis de la conciencia y la práctica moral cristiana (EE 47).

Pues bien, este diagnóstico que hace el Papa indica que la fe de los creyentes retrocede ante las mismas tentaciones por las que sucumben nuestros contemporáneos. No puede ser de otro modo, aun siendo miembros de la Iglesia, los cristianos continuamos siendo ciudadanos del mundo y no siempre nos mantenemos firmes en “el buen combate de la fe” (cf. 1 Tm 1, 18-19).

Por tanto, el testimonio del que aquí hablamos no resulta de la propia perfección de los cristianos ni siquiera de la comunidad en general, sino de la obra de la gracia que el Evangelio constantemente realiza convocando, sanando, llenando de esperanza e invistiendo de caridad a los que se acogen a Jesucristo como su Salvador y Señor. La salvación ha acontecido de una vez para siempre en la Pascua de Cristo, pero hasta el momento de su consumación que tendrá lugar al final de los tiempos, con la Parusía, esta salvación está en proceso de realización en todos los hombres, aún en los que miembros de la Iglesia. En este tránsito, por el que cada hombre se incorpora al acontecimiento cristiano, existe una solidaridad entre no creyentes y creyentes, y si unos han de hacerse receptores de la gracia para alumbrar la fe, los otros han de seguir acogiendo esa misma gracia para mantenerse en ella. Unos y otros están confrontados con la acción del Espíritu que vincula a Jesucristo e introduce en su relación filial que mantiene con Dios. Aquí radica el testimonio, no en la perfección moral de las comunidades creyentes –¡ojalá que ya en su peregrinaje la alcanzarán!–, sino en *su referencia permanente a Dios*, la disposición

para ser dóciles al Espíritu y en el servicio que prestan a su acción según la han conocido en Jesucristo⁶⁰.

Para afrontar la tentación idolatría de nuestro tiempo y poder darla respuesta es preciso, hemos dicho, “dejar a Dios ser Dios” y que Él dé testimonio de sí. La pastoral de la Iglesia ha de ser servidora de este testimonio que Dios da de sí mismo. Para ello las dificultades que sufren los creyentes en su fe – comunes a las que tienen sus contemporáneos para alumbrarla – son la condición por la cual, a partir de esa solidaridad, pueden manifestar el poder que tiene la gracia del Espíritu para afrontarlas y vencerlas. Si al abrazar la fe y ser introducido en la Iglesia, el creyente no tuviera que mantener el mismo combate que sus conciudadanos su vida dejaría de ser significativa. Pero como está seducido por las mismas tentaciones y participa del mismo combate, en la medida en que se resiste apoyado en la gracia y se mantiene en la lucha poniendo en el horizonte la nueva vida que entrega Cristo, en esa misma medida está reflejando el poder y la novedad que aporta el mensaje cristiano, y de este modo, más allá de la perfección propia, testimonia al Dios real y la salvación que otorga.

b) Renovar el acceso al Misterio cristiano: la prioridad del testimonio eclesial.

Desde esta perspectiva nuestra pastoral se hace más realista y recibe un nuevo aliento. Y es que, a partir de la prioridad que damos al testimonio eclesial, la mayoría de las veces planteamos una pastoral imposible, por el simple hecho de que ponemos como una condición indispensable la existencia de unas comunidades inexistentes. Si la tarea de la nueva evangelización en la que está embarcada la Iglesia tuviera que esperar la constitución de unas comunidades perfectas y unos cristianos plenamente evangelizados, el proceso evangelizador quedaría bloqueado a la espera de una perfección que no llega y no llegará –algo de esto está pasando. Pero además, suponiendo que se lograra, las comunidades eclesiales, además de dejar de ser partícipe de las luchas de sus conciudadanos, podrían resultar

⁶⁰ Sobre la tentación de incredulidad que tantas veces amenaza al creyente cf. J. B. METZ, “La incredulidad como problema teológico”: *Concilium* 6 (1965) 65-83.

pantalla que, en vez de reflejar la gloria de Dios, simplemente proyectarían su propia gloria. En este punto es conveniente recordar la máxima de Pablo: “Este tesoro lo llevamos en vasijas de barro, para que todos vean que una fuerza tan extraordinaria procede de Dios y no de nosotros” (1 Co 4,7)⁶¹.

Por otro lado, si lo que se halla impugnado por la cultura actual es la fe en el Dios vivo y verdadero hasta el punto de que los mismos creyentes vivimos amenazada nuestra fe por la tentación idolátrica, y si la fe es la que verdaderamente da honor al Dios que se revela, es preciso buscar una pastoral que ponga el acento en la conversión y en la fe, único medio de hacer brillar de nuevo el Misterio cristiano y renovar su acceso. En efecto, más allá de cualquier estrategia, la pastoral de hoy ha de hacerse al precio de la fe, pues mientras los creyentes no respondamos al reto de la fe no podremos servir la visibilidad de la Presencia de Cristo y proponer convincentemente la adhesión a Él. No hay atajo. De nada vale una buena formulación del mensaje cristiano, ni una buena batería de medidas pedagógicas, si los cristianos, a partir de nuestra propia experiencia creyente, no somos *testigos y mistagogos de la fe*. Testigos porque damos testimonio de Cristo por la fe en Él y mistagogos porque sabemos conducirnos y conducir por el itinerario de conversión por el que uno se abre a la acción del Espíritu y reconoce la presencia salvífica de Cristo en la propia vida. *El reto de la fe: el acto de conversión humilde*. Si cabe, los cristianos de este principio de siglo estamos más que nunca expuestos al reto de la fe, al reto de la conversión humilde. Los creyentes vivimos en el ámbito de la gracia de Dios. Nuestra pertenencia eclesial, la escucha asidua de la Palabra de Dios, la participación frecuente en los sacramentos, la vida de caridad en la comunión y servicio de los hermanos nos hacen entrar en contacto con la presencia de Cristo, y, sin embargo, nos cuesta

⁶¹ Y esto no sólo está referido a la experiencia de incapacidad y debilidad ante la tarea inmensa de la evangelización, sino también referido a la debilidad de no estar a la altura de la gracia y el llamamiento recibido. Recogemos otra vez el testimonio de Pablo: “Por la grandeza de estas revelaciones, para que no tenga soberbia, me han metido una espina en la carne: un ángel de Satanás que me apalea, para que no sea soberbio. Tres veces he pedido al Señor verme libre de él y me ha respondido: te basta mi gracia, la fuerza se realiza en la debilidad” (2 Co 7-9).

vivir la realidad del Misterio cristiano. Frecuentemente, hacemos una reducción del Misterio a sus mediaciones y encontramos dificultad de trascenderlas para en la fe encontrarnos verdaderamente con el Señor. Este hecho está reclamando el desarrollar una pastoral que ayude a penetrar en la vida eclesial, y sin dar por sabidas las mediaciones ni pretender tomar posesión de ellas, dejarnos sorprender por el Dios que sale a nuestro encuentro por medio de su Hijo en la humanidad de la Iglesia. La condición de esta sorpresa-asombro que conduce al reconocimiento-adoración es la conversión humilde.

Llamamos *conversión humilde* al proceso por el que el creyente, bajo la acción graciosa del Espíritu, reconoce la verdad de Dios y la suya propia y regula su vida a partir de esta experiencia de fe⁶². En la base de este proceso está la escucha de la llamada que Dios dirige al creyente en su Hijo Jesucristo: la vocación a ser hijo de Dios y a ser santo como Él es Santo. Al tiempo y a la luz de esta llamada, el que se convierte reconoce su incapacidad para responder, más aún, toma conciencia de que su vida está sometida al pecado –rebeldía ante Dios, indiferencia ante su propia responsabilidad y destino y egoísmo hacia los otros. En este punto, y sólo en este punto, es donde puede humildemente descentrarse y salir de sí y convertirse al anuncio evangélico de la redención de Cristo, por el cual se ve restablecido en su vocación filial y capacitado por la gracia para responder como hermano de Cristo e hijo de Dios⁶³. Así, por

⁶² De algún modo estamos parafraseando los números 10 y 15 de las *Observaciones previas del RICA*, donde la conversión (inicial) está caracterizada por un movimiento doble que supone por un lado, la salida del pecado: “uno se siente arrancar del pecado” (nº 10), posee “la voluntad de cambiar la vida” y tiene “los primeros sentimientos de penitencia” (nº 15); y por otro atraído por el amor de Dios: “inclinado al misterio del amor divino” (nº 10); “empezar el trato con Dios en Cristo” con “el uso incipiente de invocar a Dios y hacer oración” (nº 15).

⁶³ La conversión del hombre pasa por el reconocimiento de la propia pobreza, pero ésta paradójicamente sólo se aprende reconociendo y aceptando la pobreza del propio Dios que, en la encarnación de su Hijo Jesús, muestra un amor enteramente despojado de sí: “El hombre que somos cada uno de nosotros es, en primer lugar, ese pagano admirable cargado de riquezas, de gloria, de esperanzas fundadas, prometido a la alegría pura de la vida soberana. El cristiano nace en nosotros cuando en las profundidades de nuestro corazón (no de nuestro espíritu) se realiza, de repente, esta inversión que nos hace reconocer en este hombre, Jesucristo, a aquél que nos libera de nuestra

este proceso de conversión humilde se actualiza subjetivamente el acontecimiento cristiano y da contenido teológico a todas las mediaciones eclesiales por las que el creyente entra en contacto con el Misterio de la fe. Nunca, por tanto, se ha de dar por su- puesta esta conversión por la que el creyente se entrega a Dios en la fe y, por otro lado, este proceso siempre se ha de actuali- zar si se quiere mantener una fe viva y no anquilosada en las meras formas. La conversión inicial se ha de hacer conversión permanente⁶⁴.

Dos signos manifiestan la veracidad de este proceso de conversión a Dios: la adoración por la que el creyente reconoce a Dios en cuanto Dios⁶⁵ y el cambio de vida por el que ajusta su vida a la gracia que recibe por la filiación. *La adoración* es la justa correspondencia a un Dios que se manifiesta como Amor y cuya acción graciosa está dirigida a favor del hombre: “Adora- rás al Señor tu Dios y sólo a él darás culto” (Dt 6,13; Mt 4,0; Lc 4,8) Por la adoración el creyente reconoce a Dios como el origen y meta de su vida y, revelado en Jesús, le reconoce como Padre providente que en su Hijo le rescata de una vida de perdición y le introduce en su relación filial. La adoración se expresa pri- meramente en la alabanza y en la acción de gracias, pero halla su verdadera consumación en el libre sometimiento de la volun- tad a la voluntad divina. En este punto, la libertad del creyente se hace instrumento de adoración cuando, bajo el esplendor de la gloria de Dios y sin ser coaccionada, se entrega a la acción de la gracia y da una respuesta a la altura del don recibido: reco- rre el camino de la santidad por una vida de amor.

propia grandeza y que nos revela el misterio de la pobreza, no la nuestra, que es bien insignificante, que no es verdadera pobreza, sino la suya, que es la pobreza de Dios” (J. LADRIÈRE, “Pourquoi la foi” en: *La science, le monde et la foi* [Tournai 1972] 220, citado en: A. LÉONARD, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo* [Madrid 1985] 22-23).

⁶⁴ Son de gran orientación los n° 53-57 de *Directorio General para la catequesis* y la conexión estrecha que establece entre la fe-conversión inicial y la fe-conversión perma- nente: “La fe es un don destinado a creer en el corazón de los creyentes. La adhesión a Jesucristo, en efecto, da origen a un proceso de conversión permanente que dura toda la vida” (n° 56).

⁶⁵ G. Marcel subraya con claridad este extremo, “Dios no puede serme dado más que como Presencia absoluta en la adoración; toda idea que me forme de Él no es más que una expresión abstracta, una intelectualización de esta presencia” (*Être et Avoir* [París 1935] 248, citado por H. BOUILLARD, *Lógica de la fe* [Madrid 1966] 181).

Esto nos da el paso al segundo signo que nos lleva a verificar la autenticidad de la conversión: *el cambio de vida*. En el encuentro con Cristo, el creyente ha de reconocer que su vida no está en sintonía con la de quien se presenta como su Salvador y Señor. Su causa, la del Reino, no es la suya; sus valores evangélicos encuentran en él resistencias; sus acciones caritativas no terminan de encontrar eco en las suyas; en definitiva, su vida no configura la vida de quien ha sido introducido en el trato filial con Dios. Acrisolado por el reconocimiento del amor de Dios, amor redentor en Cristo, el creyente se deja transformar y guiar por el Espíritu para que alumbré en él un cambio de vida a semejanza del Hijo de Dios que se le ha revelado en la humanidad de Jesús. Desde este punto, el cambio de vida acontece en el seguimiento de Cristo, seguimiento que lleva al creyente a identificarse con su Señor y a participar y ser reflejo de su santidad. Esta es la condición para ser testigo del Evangelio, mostrar el poder de seducción que tiene la Palabra de Dios que, a pesar del pecado, una y otra vez atrae a una vida nueva, y reflejar la acción del Espíritu que una y otra vez puja contra nuestra debilidad para que acojamos y reflejemos la santidad que procede de Dios⁶⁶.

En la conjunción de la adoración a Dios (*orto-doxia*) y de la vida de seguimiento-identificadorio con Cristo (*orto-praxis*) se alumbró la justa respuesta del creyente a la revelación de Dios

⁶⁶ Reproducimos un párrafo de Mons. Sebastián Aguilar que vienen a remachar lo que decimos: “La conversión y el cambio de vida, personal, familiar y comunitario, es condición indispensable para que surja la acción apostólica del cristiano. El anuncio del Evangelio no busca directamente ninguna eficacia de carácter temporal, sino que busca directamente el renacimiento de la persona a la vida de hijo de Dios, la iluminación de la mente y la conversión del corazón, el cambio de vida, el arrepentimiento de los pecados y el nacimiento a una nueva vida, arraigada en el seguimiento de Cristo y alimentada por el Espíritu Santo. Esta nueva vida comienza por el reconocimiento de Dios, la gratitud y la alabanza, el amor de Dios sobre todas las cosas. Y se expresa en el cumplimiento del mandato del amor como norma suprema y universal de vida. Todo tiene que rehacerse desde el amor a Dios arraigado en nuestros corazones. Las demás cosas vendrán por añadidura. Los planes, los proyectos, las convocatorias, no valen nada, si no arde en nuestros corazones el fuego del amor de Dios, si no vivimos poseídos por el amor y el Espíritu de Jesús”; en “Los fieles laicos, Iglesia presente y actuante en el mundo. Vocación apostólica de los fieles laicos”, en: *Actas del Congreso del Apostolado Seglar: Testigos de la Esperanza* (Madrid 2005) 56-57.

(*orto-pistis*). En efecto, a la entrega que Dios hace de sí mismo, el creyente responde convirtiéndose y entregándose a Él por la fe. El creyente articula la orto-pistis dando honor y gloria a Dios correctamente –reconociéndole a él y su obra– y ajustando la propia vida a aquello que ha reconocido y acogido en la revelación de Dios. Esto supone que la conjunción de la ortodoxia y la ortopraxis es la que realmente permite al creyente verificar humanamente su fe: le permite experimentar en su propia vida la vida de Cristo y ésta procedente de Dios: “el que esté dispuesto a hacer la voluntad de Dios, podrá experimentar si mi doctrina viene de Dios o es mía” (Jn 7,17). Y, a su vez, permite a los no creyentes encontrar en una humanidad semejante a la suya –en las mismas condiciones sociales, culturales, existenciales...– la mediación del acontecimiento cristiano que se les aproxima y les interpela.

- *El reto de la fe: una viva pertenencia eclesial*. Todo lo que venimos diciendo no termina de dar garantía de que el creyente trascienda su mundo interior y se vincule a quien está por encima de los mejores de sus anhelos (*superior summo meo*). Bien está que la fe se regule por la conjunción de la adoración y la nueva vida que de ella deriva, pero el propio creyente ha de tener garantías de que a quien entrega su alabanza y su vida es verdaderamente el Dios revelado en Jesucristo y no la proyección bajo ese nombre de su propio deseo. El creyente pone mucho en juego para entregarse a una quimera que brota de su propia subjetividad. Aquí se plantea *el problema de la verdad*: verdad de la fe para que la verdad de la revelación sea recibida y testimoniada. Este acceso a la verdad y la verdad misma han de estar reguladas por el mismo Dios, sólo así el creyente tiene garantía de no estar sacando agua de su propio pozo. Ya hemos señalado más arriba que Dios ha dado la Iglesia como servidora de la actualización de la Palabra de la verdad (cf. Jn 1,14. 17; 14,6), y que es en su seno, bajo la acción del Espíritu de la verdad (Jn 14,17; 15, 26, 16, 13; 1 Jn 4,6), donde Dios mismo sigue encarnando a su Hijo Jesús en la humanidad de los creyentes. En palabras de la primera carta a Timoteo, La Iglesia del Dios vivo es columna y fundamento de la verdad (3,15). Ahora debemos mostrar cómo la comunidad creyente sirve a la verdad de ese acontecimiento y permite su acceso.

Existe en la tradición dos acepciones de la verdad, complementarias cuando no se las opone, que nos pueden ayudar a comprender el servicio que la Iglesia presta a la verdad⁶⁷. La primera viene expresada por el término bíblico *'emet* y significa, fundamentalmente, ser sólido, seguro, digno de confianza. La verdad es por tanto la cualidad de lo que es estable probado, en lo que uno se puede apoyar. En la Escritura, al referirlo a Dios, el término *'emet* se liga con su intervención en la historia a favor de su pueblo y tiene su raíz en la fidelidad de Dios: el creyente puede apoyarse en el Dios fiel que ha intervenido en la historia a su favor. Desde esta perspectiva puede decirse que la Iglesia es el testimonio de la intervención de Dios a lo largo de la historia, con independencia de tiempo y lugar, pues en ella, en su vida, por encima de su debilidad y pecado, se actualiza el acontecimiento salvador de Jesucristo y por su mediación el creyente puede arraigarse en él. En su seno, la Palabra interpretada en la fe eclesial, los sacramentos celebrados por la asamblea de los creyentes, la vida nueva suscitada por el Evangelio en los discípulos de Jesús y el amor verificado en la comunión y servicio entre los hermanos actualizan la intervención divina y establece un lazo sólido y estable que une al creyente con Dios en Cristo. Participar de la vida de la Iglesia es participar del acontecimiento salvador, introducirse en la vida trinitaria que se abrió en la entrega pascual de Jesús. El creyente tiene acceso a la verdad de la fe porque, en la Iglesia, la revelación se convierte en experiencia de comunión. Comunión con el cuerpo eclesial –actualización del acontecimiento revelador–; comunión con Jesucristo –amor desentrañado de Dios–; y comunión con el Dios Trino que en la pascua de Jesús ha manifestado su fidelidad inquebrantable a favor del hombre.

La segunda acepción viene del término de origen helenístico *aletheia* y que normalmente se dirige a calificar un pensamiento o una palabra que es conforme con lo real, o también la realidad misma que se desvela y resulta clara y evidente al espíri-

⁶⁷ I. DE LA POTTERIE, "Verdad", en: X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1985) 930-935. También la misma voz y del mismo autor en: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA-S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología fundamental* (Madrid 1992) 1609-1616.

tu. Aquí la clave está en poder conocer la naturaleza última de las cosas, bien porque se desvela, bien porque el hombre adecua su conocimiento con la realidad que se le ofrece. Esta es la matriz de la definición aristotélico-tomista de la verdad: *adaequatio rei et intellectus* y de la preocupación de la teología por adecuar las proposiciones de la fe a lo que Dios ha revelado. Y es que, aunque Dios se ha revelado en Jesucristo, en su misma revelación permanece incomprendible, el hombre no tiene capacidad para captar el Misterio que se le ofrece y toda palabra que pronuncia sobre él es un mero balbucir que no termina de hacerle justicia. Desde esta perspectiva, la Iglesia también presta su servicio a la verdad. Articulada por un ministerio orgánico de la verdad, ella la sirve sirviendo la justa correspondencia entre lo que los creyentes creen y la realidad que confiesan. Aquí se conjuga la conservación del “depósito sagrado de la palabra de Dios” recogido en la Tradición y la Escritura, con “la práctica y profesión de la fe” por parte del pueblo cristiano; y “la profesión de la fe” hecha experiencia eclesial en la vida de sus miembros con la “interpretación auténtica de la palabra de Dios” que el Magisterio tiene encomendado (cf. DV 10). En el seno de la Iglesia, “los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad” (cf. DV 8), sirven al conjunto del pueblo de Dios para que ajuste su fe, y la experiencia que de ella dimana, a la Palabra recibida. Este ministerio orgánico está realizado bajo la acción de Espíritu, el único que puede poner en justa correspondencia lo que la Iglesia cree y la realidad divina a la cual se dirige la fe.

No obstante, es preciso que en la experiencia de cada creyente se ponga en relación estos dos sentidos de la verdad: la participación en la verdad que acontece en la vida eclesial (*emet*), pues sólo así se entra en comunión con la verdad revelada, Jesucristo, y se puede asentar la vida sobre ella; y el reconocimiento y aceptación del servicio que en la comunidad eclesial presta el carisma de los obispos, que sometidos ellos mismos a la Palabra y a la acción del Espíritu, garantizan la justa correspondencia entre lo que se vive en la comunión eclesial y lo que se confiesa (*aletheia*). Como sabemos, ambos sentidos, aunque acontecen en la Iglesia, hallan su regulación y garantía en la acción divina: es la acción del Espíritu la que actualiza en la vida eclesial el acontecimiento de Jesucristo y su comprensión.

De este modo la experiencia personal de cada creyente, al aceptar la mediación de la Iglesia en su servicio a la verdad, encuentra su último fundamento en la misma intervención del Espíritu, el cual no sólo actúa en su corazón dando “gusto en aceptar y creer la verdad” (DV 5), sino también en la comunidad que, bajo su misma acción, actualiza el acontecimiento de la fe y lo confiesa. Por otra parte, esto también es capital a la hora de definir la autenticidad del testimonio cristiano, pues solo en la justa correspondencia entre lo que vive y anuncia en creyente en el seno de la Iglesia encontrará el no creyente el acceso a la revelación de Dios que, no olvidemos, siempre acontece con “obras y palabras intrínsecamente ligadas” (DV 2).

- *El reto de la fe: reactivar una pastoral de iniciación cristiana.*

Lo que venimos diciendo encuentra su marco de concreción en una pastoral que tenga como centro la iniciación cristiana. Desde la conclusión del Vaticano II todas las instancias eclesiales han hecho un constante llamamiento para, en este tiempo de increencia y de falta de socialización cristiana, retomar la iniciación cristiana como el modelo básico de la pastoral; pero ésta es la fecha en que, al menos entre nosotros, sea una realidad⁶⁸. Actualmente, se corre el riesgo de que la iniciación cristiana sea un tema adquirido formalmente por la reflexión y el discurso pastoral, y que la práctica discurra por unos cauces que o bien sean un pálido reflejo del dinamismo que la caracteriza o nada tengan que ver con ella aunque suplanten su nombre. No es el momento de extendernos en un tema que reclama por sí mismo una gran atención, nos vamos a contentarnos con dar una definición, que recoge muchos de los elementos hasta ahora expuestos, y reflexionar sobre un elemento que nos parecen hoy de gran interés para dilucidar el objetivo final de la iniciación cristiana⁶⁹.

⁶⁸ Baste una simple relación de documentos: SC 64, AG 13-14; CIC 788,2; 851,1; RICA cap. IV; EN 44; ChL 61; CEC 1211s; 1229-1233; DGC 63-68; 88-91. Entre nosotros CC 83-105; CA 79-84 y el documento *La Iniciación Cristiana*.

⁶⁹ En los siguientes artículos se encontrará una exposición amplia sobre las cuestiones nucleares que afectan a la Iniciación cristiana: M. DEL CAMPO, “Iniciación cristiana y catequesis”, en: A. CAÑIZARES-M. DEL CAMPO (eds.), *Evangelización, catequesis, catequistas* (Madrid 1999) 145-186; También del mismo autor “Transmisión de la fe e iniciación cristiana hoy”: *TC 77* (2001) 67-84 y “El nuevo paradigma de la catequesis”:

Como definición podemos darnos la siguiente: La iniciación cristiana tiene su origen en la iniciativa divina y es mediada por la acción eclesial; por ella, bajo la acción del Espíritu, la persona, en respuesta libre de la fe, se incorpora al misterio de Cristo, muerto y resucitado, y a la comunidad de la Iglesia. La iniciación cristiana se realiza mediante un proceso en el que se conjuga y armoniza un itinerario catequético con la recepción de los sacramentos de la iniciación. Por medio de este itinerario, el creyente abandona su anterior estilo de vida y al recibir los sacramentos y formarse en el conjunto de la vida cristiana que la comunidad eclesial le ofrece, participa de la naturaleza divina que Dios le otorga en su Hijo Jesús y desarrolla su humanidad, al asumirla existencialmente⁷⁰.

Muchos de los temas que hemos tratado se hallan aquí recogidos. Otros necesitarían un amplio desarrollo: la conjunción en el itinerario iniciático de la función catequética y la litúrgica⁷¹, la formación en las diferentes dimensiones de la vida de fe a través del ejercicio de las tareas⁷²... Ahora sólo vamos a decir una palabra sobre lo que se presenta como el objetivo final de la iniciación cristiana: la participación de la naturaleza divina y el desarrollo de la humanidad del creyente por la incorporación a Cristo. Dos dinamismos de un mismo proceso que ni pueden ser reducidos uno al otro ni presentarse como alternativa. Dos textos del RICA nos pueden ayudar para poner en pista nuestra reflexión. Al hablar del Bautismo, en las *Observaciones generales*, como primer sacramento de la iniciación, el Ritual señala:

Sinite 141 (2006) 59-85. J. GUITERAS VILANOVA, "Iniciación cristiana obra de la Santísima Trinidad en la Iglesia": *AC* 185 (2000) 39-57. J. MOLINARIO, "Initiation et mystère pascal": *Catéchèse* 165 (2001) 45-66. Especial interés tiene el reciente libro de H. DE-RRÖITTE (dir), *Catéchèse et initiation* (Bruxelles 2005).

⁷⁰ Esta definición recoge elementos del documento de la Conferencia Episcopal Española *La Iniciación cristiana* n° 18-20

⁷¹ Cf. IC 39-59.

⁷² Cf. DGC 84-87. Por nuestra parte hemos hecho un apunte pedagógico en nuestro artículo: "La pedagogía de la transmisión de la fe. El testigo y la pedagogía de la fe", en: M. DEL CAMPO (ed.), *La comunicación de la fe* (Madrid 2006) 185-215.

Incorporados a Cristo por el Bautismo, [los hombres] constituyen el pueblo de Dios, reciben el perdón de todos sus pecados y pasan de la condición humana en que nacen como hijos del primer Adán al estado de hijos adoptivos (cf. Rm 8,15; Gal4,5), convertidos en una nueva criatura por el agua y el Espíritu Santo. Por esto se llaman y son hijos de Dios (cf. 1Jn 3,1) (nº 2).

Y más adelante hablando sobre la dignidad del Bautismo insiste:

El Bautismo, baño del agua en la palabra de vida (Ef 5, 26), hace a los hombres partícipes de la naturaleza divina (2 P 1,4) e hijos de Dios (Rm 8,15; Ga 4,5). En efecto, el Bautismo, como proclaman las oraciones de bendición del agua, es “un baño de regeneración” (cf. Tt 3,5) por el que nacen hijos de Dios de lo alto. La invocación de la Santísima Trinidad sobre los bautizados hace que los que son marcados con su nombre le sean consagrados y entren en la comunión con el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo... (nº 5).

En estos dos textos del Ritual de la Iniciación cristiana de adultos se recogen muchos elementos que señalan la novedad de vida, la realidad nueva en la que introduce la iniciación cristiana, sobre todo con la recepción del Bautismo. La radicalidad de esta novedad queda subrayada por los términos de índole ontológica que se utilizan y que caracterizan el nuevo ser del iniciado: “nueva criatura”, “regenerados como hijos de Dios”, “se llaman y son hijos de Dios”, “partícipes de la naturaleza divina”. Todo esto nos indica que la iniciación cristiana introduce al creyente en una novedad de ser y de vida que no se da sin ella. No es lo mismo estar iniciado que no estarlo. Con ella se da un salto cualitativo. En palabras del prólogo de Juan: “A cuantos la recibieron, les da poder para ser hijos de Dios, si creen en su nombre. Estos no han nacido de sangre, ni de amor carnal, ni de amor humano, sino de Dios” (Jn 1,12s) y en términos del RICA ya citado: “los bautizados pasan de la condición humana que nacen como hijos de Adán al estado de hijos adoptivos” (nº 2). Así pues, de ningún modo se puede ignorar esta meta en un proceso que, legítimamente, quiera llamarse iniciación cristiana.

El problema es saber que relación tiene este proceso de divinización con el proceso, también legítimo, de humanización que debe darse en cualquier formación que se inspira en el Evangelio del Verbo encarnado. ¿Son dinamismos superpues-

tos? ¿Se puede subsumir uno en el otro, hasta el punto de confundirse? Si la vida cristiana estuviera superpuesta a la vida simplemente humana, entonces aparecería como un añadido, como una superestructura sin verdadero significado humano, situada al margen de lo que interesa al hombre, sin incidencia en su vida y en su historia. De todos modos, esta visión de las cosas resulta muy tentadora. Es relativamente fácil desarrollar una iniciación cristiana desde esta errónea concepción, basta con crear un mundo aparte con su lenguaje, sus ritos y normas morales en el que los creyentes, en paralelo al devenir de la historia y so pretexto de dar un auténtico culto a Dios, se refugien en él y se sientan a salvo de los envites que le presenta la evolución cultural y religiosa del entorno.

Por otro lado, si de algún modo ambas se confundieran, y hoy es más fácil que se haga una reducción del cristianismo como mero humanismo que al contrario, la vida nueva que brota del bautismo, lo específico de la vida cristiana se perdería. La vida divina sería simplemente un sinónimo del perfeccionamiento de la vida corriente que, de cualquier otro modo y con sus solas fuerzas, el hombre podría alcanzar. En el fondo, la intervención de Dios, su acción generosa y gratuita, resultaría prescindible, y se daría una naturalización de la vida teologal que ni procedería de Dios ni a Él conduciría. No obstante, esta visión confusa del don de Dios, tarde o temprano, provoca una consecuencia reactiva. Al ignorar la acción graciosa de Dios, la vida humana queda limitada, cercenada en su apertura trascendente y, en definitiva, frustrada en su logro. Probablemente, gran parte de los fracasos que estamos cosechando estos últimos años respecto a la iniciación cristiana pueden radicar en no tener una visión ajustada de estos dos dinamismos inconfundibles pero inseparables en su concurrencia en la iniciación cristiana.

¿De qué modo poner en conexión ambos dinamismos sin que se yuxtapongan ni se confundan? Un texto de H. de Lubac, especialmente iluminador sobre este punto, nos va a dar la pauta de nuestra reflexión; a pesar de su amplitud lo recogemos en su totalidad:

El misterio de Cristo es también el nuestro. Lo que se realizó en la Cabeza debe realizarse también en los miembros. Encarnación, muerte y resurrección: enraizamiento, desapego y transfigura-

ción. No hay espiritualidad cristiana que no implique este ritmo en tres tiempos. Tenemos que hacer penetrar el cristianismo en lo más profundo de las realidades humanas, pero no para dejarse diluir o desnaturalizar en ellas. No para vaciarle de su sustancia espiritual. Sino para que actúe en el alma y en la sociedad como la levadura que hace crecer a toda la masa, para que llene todo de lo sobrenatural. Para que en el corazón de todo introduzca un principio nuevo, para que haga oír por todas partes la exigencia y la urgencia de una llamada de lo alto⁷³.

La aparente aporía que traemos se resuelve en Jesucristo. En el misterio de Cristo se da un proceso por el que la humanidad es acogida en su valor (encarnación del Hijo de Dios) y, por la intervención del Padre, halla su consumación al penetrar en la esfera divina que pertenece al Hijo de Dios (resurrección). Este proceso de plenificación está animado por un dinamismo trascendente que halla su máxima expresión en la ofrenda que Jesús hace de sí mismo en la cruz (muerte). La muerte, asumida voluntariamente en obediencia a Dios y servicio de amor a los hombres, es el momento en el que Jesús como hijo del hombre e Hijo de Dios consuma el acto de desapego de sí mismo –de su autónoma y exclusiva realización– y pone su vida, su persona y su causa en las manos de Dios: “Todo está cumplido” (Jn 19,30), “Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23, 46). De este modo, el misterio de Cristo manifiesta que la humanidad tiene valor y está abierta a la acción de Dios, sino no hubiera sido asumida por el Hijo en su encarnación; pero también manifiesta que esta humanidad –ahora incitada en su dinamismo trascendente por la encarnación y la entrega de Cristo– no se puede consumir por sí misma, ha de recibir la plenitud por una nueva acción de Dios, acción que sólo a Él le pertenece, pero que incide en la humanidad introduciéndola en la vida divina y llevándola a la plenitud. Aquí encuentra el límite toda tentativa de naturalizar el don de Dios: sólo Dios es el que tiene poder para consumir la humanidad realizando una nueva creación y haciéndola partícipe de su naturaleza divina. Pero también aquí encuentra la plenitud la humanidad, porque es en la novedad del don de Dios donde ella misma se consu-

⁷³ *Paradojas*, 41.

ma. La evangelización siempre humaniza al hombre, pero lo humaniza divinizándolo.

De este modo podemos aplicar a la iniciación cristiana lo que De Lubac señala respecto a la espiritualidad cristiana. No hay iniciación cristiana si no se aplica al que se inicia el ritmo de tres tiempos propia del misterio de Cristo: encarnación–enraizamiento en su humanidad, muerte–desapego de sí mismo y de toda tentativa de autorealización, y resurrección–transfiguración como acogida de un principio nuevo que solo viene de Dios y que confiere un valor y un significado que mira hacia una plenitud que se consumará en lo alto. Así el dinamismo pascual abierto por Cristo es el que consume la humanidad en el instante donde concurren la entrega confiada del hombre (muerte) y la acción gratuita de Dios (resurrección). Esto queda expresado con toda claridad en la Vigilia pascual. El proceso de la iniciación cristiana se consume en la noche en la que se celebra la resurrección de Cristo. En esa celebración, al confesar públicamente su fe, el neófito pone en las manos de Dios su vida y destino y, de manos de la comunidad, recibe los sacramentos, signos de la nueva vida que Dios le comunica. Esto ocurre en unión con Cristo. Sólo injertos en Él en la humanidad que comparten, el creyente puede pasar por el mismo dinamismo pascual y alcanzar la plena humanización al participar, ahora sí, en la filiación del Hijo de Dios. Pero es el compartir este don de la filiación divina, el ser hechos uno con el Hijo de Dios, lo que permite al hombre consumir su humanidad según la plenitud que poseía ya la de Jesús. Así, el nuevo ser del creyente, se despliega en la relación personal con Jesús⁷⁴, Hijo de Dios, y es en esa relación, regulada por el segui-

⁷⁴ La unión entre el don y la relación está puesto en evidencia en el siguiente texto de la ASAMBLEA DE OBISPOS DE QUÉBEC: “La fe cristiana vincula humanización con la acogida de un don de vida que viene del Padre por medio de su Hijo y la acción del Espíritu. La naturaleza relacional de la persona humana encuentra así su fundamento en su participación en la vida de un Dios que es él mismo relación, don y comunión en el amor”. La cita es del documento que lleva el significativo título de “Jesucristo, camino de humanización. Orientaciones para la formación para la vida cristiana”, en: D. MARTÍNEZ-P. GONZÁLEZ-J. L. SABORIDO (compiladores), *Proponer la fe hoy* (Santander 2006) 121- 160, la cita es de la p. 131.

miento, que el don de la divinización se despliega existencialmente y supone el desarrollo de su humanidad.

c) Recomponer el sujeto humano.

Más arriba hemos caracterizado a nuestro tiempo como una época de desfondamiento antropológico, en el que el hombre se halla presa del nihilismo y no tiene esperanza de futuro. En el apartado anterior hemos defendido la tesis de que la irrupción de la novedad cristiana tiene poder para humanizar. Es decir, el don de la gracia abre y capacita al hombre para su interlocución divina, simplemente porque esa novedad ha vendido en Cristo a través de la humanidad que comparte con todos los hombre. En este apartado, es fundamental señalar algunas *pistas pedagógicas* por las cuales la comunidad cristiana puede favorecer en el candidato a la fe la disposición de acogida que tiene del acontecimiento cristiano, y por la cual podrá desarrollar su humanidad en su adhesión a Cristo. Aquí está en juego la proyección pedagógica del testimonio eclesial. La comunidad cristiana ha de tratar de favorecer en sus interlocutores aquellas actitudes que la hacen a ella misma receptora de la acción divina y su misma mediación. Por eso dijimos al inicio que el testimonio y la actividad pedagógica concurren en un mismo proceso y que la iniciación en el acontecimiento cristiano es la iniciación a la vida eclesial, receptáculo de la acción divina y donde el hombre es puesto en pie como interlocutor de Dios. En el apartado anterior nos hemos centrado en la dimensión testimonial, en éste en el aspecto educativo. Una vez más, ambas son concurrentes y el candidato a la fe debe pasar por lo dicho anteriormente disponiéndose en las actitudes receptivas que vamos a señalar a continuación; pero se dispone a la acogida del don participando de algún modo de la mediación de la vida eclesial, receptáculo y testimonio de la vida nueva que nos ha traído Jesucristo.

- *Promover la significatividad y el contraste de la vida cristiana.* La acción pedagógica–evangelizadora de la comunidad cristiana, en general, y de cada cristiano, en particular, se inicia por el testimonio de una novedad que provocan en quienes lo contempla unos interrogantes que conectan con los deseos más profundos de su corazón (cf. EN 21). Este imperativo de significatividad de la vida cristiana es irrenunciable y es siempre la

primera e insustituible forma de disponer a los interlocutores a la acogida del don de Dios (cf. RM 42). Así es, la novedad cristiana aparecerá como tal, en la medida en que aparezca como contraste, provocación y propuesta. *Contraste* porque los cristianos están en el mundo sin ser del mundo (cf. Jn 17,14-16); para lo cual tratan de vencer la tentación acomodaticia y niveladora que fagocita la novedad cristiana contraponiendo, a una vida diluida en los intereses inmediato, un modo de existencia que, bajo la regulación de las bienaventuranzas, pone su fundamento en la promesa y en la acción de Dios⁷⁵. *Provocación* porque supone poder interpelador, ya que lo que se testimonia posee una belleza capaz de irradiarse y conectar con la vocación oculta e ignorada que poseen nuestros interlocutores. De nada serviría que, en su contraste, la novedad de lo cristiano generara rechazo, es preciso que provoque atracción y esto, salvada la libertad de nuestros destinatarios, demanda racionalidad y capacidad de articulación con la vida ordinaria. De aquí deriva el tercer elemento del testimonio desencadenante: la *propuesta*. En este punto la novedad se hace interpelación personal, porque en la concreción humana que los creyentes hacen del acontecimiento cristiano, su mismo testimonio se hace propuesta de vida que conecta con la vida de sus conciudadanos y se les presenta como una posibilidad de vida también para ellos.

¿Cómo se irradia esta novedad? En primer lugar es preciso que tanto la comunidad cristiana en su actividad pastoral, en general, como los creyentes, en particular, en el ejercicio de su vida, sean conscientes de ser portadores de *un plus de significatividad*. Ellos son mediación de una presencia y cualquiera de sus acciones sólo adquiere calidad de signo en la medida en

⁷⁵ “La secularidad cristiana no es una secularidad cualquiera, ni es la secularidad original que todos los hombres poseemos por el hecho de ser criaturas terrestres y sociales. Los cristianos están en el mundo pero no son del mundo. Es más, el mundo de los cristianos, visto desde la fe y vivido en el Espíritu, no es igual que el mundo de los paganos. Es un mundo creado y presidido por Dios, no es el término de nuestras aspiraciones ni de nuestra vida, la valoración y el modo de portarse con los demás no nace espontáneamente del mundo, sino que para el cristiano nace de la Palabra y del espíritu de Dios” (MONS. SEBASTIÁN AGUILAR, “Los fieles laicos”, 58).

que remitan a la acción de ese “Otro”⁷⁶. Esta inquietud por ser significativos, reflejo y mediación del Señor, no se juega en acciones extraordinarias ni en actitudes teatrales, brota de una vida vivida en la presencia de Dios, a la luz de su Palabra, bajo el impulso de su Espíritu. Cuanto más esté atravesada la vida ordinaria de los creyentes por esta referencia divina, más significativa será para nuestros contemporáneos⁷⁷.

Esta significatividad brilla fundamentalmente en el límite, en ese punto donde el hombre, herido por la cuestión de sentido y con ansia de plenitud, se encuentra abocado a tomar la opción de aprehenderlos por sí mismo o a recibirlos por la presencia y la acción de Dios. Poco importa los instantes en que se presente esa opción, momentos de intensa alegría o de amarga tristeza, de logros o de fracasos, de placer o de dolor, de ejercicio de responsabilidad o de sumisión pasiva..., en todos ellos, y a veces de modo convulsivo e irracional, estamos obligados a tomar la decisión de poner el fundamento y el horizonte en nosotros mismos o, por el contrario, de ponerlo en el Dios que sale a nuestro encuentro en todas esas situaciones. Si elegimos la primera opción, tratamos por nosotros mismos de tomar posesión y ejercer un dominio sobre lo que nos acontece, de este modo el límite se torna barrera autoimpuesta por nuestra propia autoafirmación y la proyección trascendente que dinamiza la vida queda circunscrita en la pura inmanencia. Por el contrario, al poner el fundamento en la presencia y acción de Dios, el creyente hace entrega de sí y todo lo recibe como proveniente

⁷⁶ Bien sabemos que para ser justos con Dios y en la tradición del Nicolás de Cusa, siempre que decimos que Dios es “Otro” debemos decir al tiempo que es “No-Otro”; toda la crítica de la de Heidegger a la onto-teología nos ha puesto en alerta contra la tentación de poner a Dios haciendo número con las criaturas que Él sostiene en el ser. No obstante ante el riesgo de subjetivismo y de idolatría que recorre el renacer religioso actual, aquí queremos subrayar la dimensión de alteridad que supone la relación con Dios. Sobre este punto cf. el apartado “La revelación del ‘Totalmente Otro’ y ‘No Otro’ como Dios Personal” en nuestro trabajo: *Lógica de la existencia y lógica de la fe. Su correspondencia en H. Bouillard* (Salamanca 2003) 137-143.

⁷⁷ Esta referencia permanente a Dios en el quehacer cotidiano, se ha hecho reto y tarea ineludible para nuestra generación. Tras haber aprendido a vivir como si Dios no existiera, *etsi Deus non daretur* (Bonhoeffer), superado el umbral del mito y de la magia hemos de volver a aprender a vivir como que Dios existe, *etse Deus daretur*. Cf. DEL CURA ELENA, “A tiempo y a destiempo”, 350-354.

de Dios y en camino hacia Él; de este modo la capacidad trascendente del hombre se transforma en confianza que rompe la barrera de la inmanencia y la vida se expande hacia una plenitud desconocida. Aquí se reproduce el dinamismo pascual y con él la novedad irrumpe: novedad divina que adquiere modo humano, porque es en lo humano que el hombre se ha abierto a la acción divina; pero también novedad humana porque en el don divino, aun recibido automáticamente, la humanidad halla su regeneración y desarrollo. Esta opción creyente, dinamizadora de todas las esferas de la vida y no reducible a mera ideología, es el núcleo esencial del testimonio eclesial, personal y comunitario, porque refleja la presencia de Dios que, aún en su Misterio, se ha hecho cercano en la encarnación de su Hijo y, en el don de su Espíritu, se hace próximo a todos los hombres por mediación de los que confían en Él.

- *Favorecer la apertura trascendente del hombre.* De lo expuesto dimana y, a la vez, exige una pedagogía específica. Es preciso favorecer en el hombre la apertura trascendente que le constituye como tal y le hace receptivo del testimonio creyente. Para lo cual, los creyentes debemos ayudar a nuestros conciudadanos a ir hasta el límite de lo humano. Límite no sólo por el fracaso, la incoherencia, el dolor o la muerte, límite también por el éxito, la responsabilidad, la salud y la vida. El límite aparece cuando el hombre se pregunta por el significado de todo lo que le acontece, busca su sentido y su plenitud. Es verdad que hay situaciones en las que el hombre se ve confrontado cruelmente con el límite, pero también es verdad que siempre puede rehuirlo o tratar de resolverlo instalándose en él. El creyente es aquel que conoce el límite, incluso en la vida ordinaria, porque lo ha aceptado y lo ha atravesado en la confianza que ha puesto en Dios. Y es justamente desde la otra ladera del límite que hora puede ayudar a otros a reconocerlo, a abrirse a él y resolverlo en la misma confianza en Dios.

Este acompañamiento tiene varios momentos. En el primero se trata de ayudar a alumbrar la pregunta por el sentido, para conducir después a la cuestión sobre Dios⁷⁸. Así es, el hombre

⁷⁸ Con más amplitud ver nuestro trabajo: "Sentido y referencia del Dios cristiano", en *Lógica de la existencia...*, 160-172. Sobre la pertinencia de la cuestión del sentido y

debe aceptar salir de una perspectiva utilitarista y hedonista y entrar en un cuestionamiento general donde él mismo es el interrogante. Es preciso que ponga en conexión cualquiera de las áreas en la que discurre su existencia, con *el sentido global de la vida*. Los intereses y significados parciales sólo adquieren su verdadera dimensión, dimensión humana, en la medida en que se pone en relación con el origen y destino, con el ser y el deber ser del hombre, sólo ahí es donde el propio sujeto se ve implicado y siente el imperativo de optar por una orientación fundamental que articule su vida. La experiencia demuestra que se puede vivir sin dar este paso, pero no pasar a este nivel de interrogante es negarse a sí mismo la capacidad trascendente que se posee y no dar cauce de expresión al anhelo que embarga el corazón. Al final el individuo vive una existencia dividida en compartimentos estancos, y lo que es peor, él mismo se encuentra escindido. En contraste, una vida vivida en el sentido, en el que los creyentes tratan de vivir de modo integrado todas las dimensiones de la vida dándolas dirección, significatividad y valor en referencia al Absoluto divino, es el mejor reclamo para suscitar en nuestros conciudadanos la pregunta totalizadora por el sentido de la vida. Esta pregunta puede llegar a ser explícita: articulada por la razón y el lenguaje, o simplemente permanecer latente: en inquietud y en expresión de búsqueda, pero es el primer paso por el que el sujeto se reconoce abierto y se dispone a ser receptivo.

Pero la pregunta por el sentido no es la pregunta por Dios, y el despertar la condición trascendente del hombre no es su entrega a Dios. La cuestión del sentido ha de ser puesta en conexión con el Dios que se revela en sus testigos y por este testimonio se reconoce como cuestión de Dios, y el anhelo que embarga el corazón del hombre ha de ser acogido como vocación de Dios que conduce a Dios. Aquí el testimonio del creyente es capital. Su referencia al que es "Otro" abre en su vida un

su conexión con la búsqueda de Dios cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio* (Santander 1995) 286-309. Artículo clarificador sobre los significados que tiene el término *sentido* el de J. MARTÍN VELASCO, "Religión y sentido de la vida en la sociedad actual", en: A. AVILA (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández* (Estella 2006) 315-340. Para un desarrollo pedagógico cf. F. TORRALBA, *Pedagogía del sentido* (Madrid 1998).

espacio que permite que la Presencia divina se densifique y puzje al no creyente a reconocerla, al menos, como interrogante. Llegados a este punto, hablar de la cuestión de Dios y de su expresión existencial como búsqueda, nos puede parecer poco, pero es un paso crucial. Recordemos lo que decía Pascal: “Consuélate, no me buscarías ni no me hubieras encontrado”⁷⁹. Aquí, en el interrogante y en la búsqueda, ya se da un encuentro. Es verdad, encuentro en la vocación como resultas de la presencia esencial de Dios en la imagen de su criatura, pero ahora esta vocación pasa a ser activada y espera ser consumada en la gracia, por la proclamación de la Palabra y la celebración de los signos salvíficos. Llegados a este punto, la cuestión sobre Dios y su búsqueda no se resuelve por vía argumental, sino por vía relacional. La cuestión de Dios que es el hombre sólo la responde Dios mismo con su entrega. Por eso es determinante, signo de veracidad de la búsqueda y único modo de su resolución, que aquí se inicie el trato oracional con Dios. El RICA señala como uno de los elementos para discernir la fe inicial y poder entrar en el catecumenado, el que el simpatizante haya “empezado el trato con Dios en Cristo” y “el uso incipiente de invocar a Dios y hacer oración” (nº 15). De este modo, la oración antes que norma es contemplada como condición de posibilidad del encuentro con Dios y de la futura entrega en la fe.

El itinerario que estamos describiendo atañe a la existencia global del hombre, no puede ser reducido a la mera vía argumental. Es verdad, que este proceso existencial tiene su lógica y ésta puede ser extraída por la razón y expuesta argumentalmente, pero la mera argumentación racional nunca podrá mover la posición de nuestros interlocutores si ellos no encuentran en sí una disposición suficiente o no quieren dar un paso. Aquí, junto al acompañamiento que hemos descrito, se inserta la labor educativa específica que la comunidad cristiana debe asumir como prioridad: la educación del hombre en cuanto hombre e interlocutor de Dios. Para lo cual la comunidad ha de crear unos espacios que al tiempo que sean significativos (testimonio), han de ser ámbitos educativos que conduzcan por

⁷⁹ “Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais trouve” (*Pensées* [Br 553]).

unos modos nuevos de vida que sean contraste y alternativa a los que propone la cultura hedonista actual⁸⁰.

Ya vimos al inicio de nuestro trabajo que el consumo de sensaciones que alimenta la tendencia idolátrica actual tiene como finalidad la evasión. Mientras el ser humano se instale en la superficialidad y en el culto idolátrico y se deje atrapar por el hedonismo que promueve la sociedad consumista, la realidad, la verdadera realidad humana, es deformada o ignorada. Esto tiene consecuencias evidentes a la hora de recibir la presencia divina. El Dios real sólo se hace presente en la realidad y es en ella donde realmente se le encuentra. Si se la ignora, no se podrá tener acceso a Dios, pero no por la negación de Él, sino por el déficit de apertura a la realidad donde Él se hace presente. La Iglesia no sólo debe hacer una crítica coherente a los estilos de vida que dimanan de la cultura actual, ha de ayudar a generar en su entorno nuevos estilos que rescaten al hombre de la evasión, le abran a la realidad y desarrolle su capacidad trascendente. En efecto, las comunidades cristianas tienen un discurso claro a la hora de detectar las dificultades que impiden a nuestros contemporáneos el recibir el evangelio, sin embargo este discurso no siempre está acompañado por unos modos de vida que estén en sintonía con lo propuesto. La crítica coherente debe conducir a generar unos estilos, en consonancia con el evangelio profesado, que realmente aparezcan como alternativa en su entorno. Aquí la estrecha colaboración entre las diversas plataformas eclesiales es fundamental: familia, parroquia, colegio, asociaciones... No para generar un mundo a parte que sirva de huida y de refugio, sino para dar posibilidad a una nueva realidad humana que, a partir del evangelio, pueda hacerse significativa y camino de educación y desarrollo humano.

El proceso educativo nos ha de llevar a rescatar un elemento maldito en los últimos años: *la ascesis*. Utilizamos este término para designar el ejercicio por el cual a través de la educación del deseo se promueve la apertura trascendente del hombre y

⁸⁰ Tomamos algunos elementos de MARDONES, *La indiferencia*, 141-150, y de J. A. GUERRERO ALVES, "Desintoxicarse, situarse en la paz y caminar en el bien. Notas para una nueva ascética": *Sal Terrae* 93 (2005) 789-803.

se le dispone a recibir la acción reveladora de Dios⁸¹. El deseo es el dinamismo que moviliza al hombre, es lo que le distingue de los animales y le hace ir más allá de la mera satisfacción de las necesidades que le encierran sobre sí mismo. El deseo le hace al hombre un ser abierto, en tensión hacia algo que no depende de él, le pone en una posición receptiva y no de dominio. Este deseo esencial y secreto que tiene a Dios –la suma verdad y la suma bondad a las que aspira el hombre y en quien halla su felicidad– como destino último se hace explícito y se despliega por medio de un manojito de deseos que se proyectan sobre objetos interpuestos que, de acuerdo con una jerarquía, pueden conducir el dinamismo trascendente hacia su fin último. No obstante, este dinamismo puede ser pervertido hasta el punto de quedar agotado. El hombre necesita pasar por objetos inmediatos que de algún modo hacen presente y remiten al fin último, ellos mismos son plataformas que le permiten avanzar en su dinamismo trascendente; pero cuando se tratan de cubrir las carencias humanas con estos objetos y se les transforma más en objetos de necesidad que en mediaciones por las que transitar, se les convierte en instrumentos de mera satisfacción y el dinamismo trascendente del hombre queda cercenado en ellos. El sujeto se enclaustra en la inmanencia y el deseo, expresión de su dinamismo trascendente, lejos de conducir a Dios le separa de Él.

El deseo debe ser educado y el ejercicio ascético es un instrumento privilegiado para ello. La educación del deseo y ascesis de vida deben ir juntas, sin deseo no hay dinamismo trascendente, pero sin ascesis este dinamismo nunca alcanza su destino. La ascesis cristiana, de acuerdo con los valores del evangelio y en seguimiento de Cristo, no viene ni a negar ni a frustrar los deseos del hombre, antes bien viene a liberar el de-

⁸¹ Siempre, tras la cortina de los deseos, se esconde el más auténtico de todos los deseos, el que constituye al hombre: el deseo de Dios. La demostración de este hecho fue la proeza filosófica de M. BLONDEL, *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (Introducción, versión y notas de J. M^a Isasi y C. Izquierdo) (Madrid 1996). Sobre este punto C. IZQUIERDO, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la Teología* (Pamplona 1999) el apartado “El deseo de Dios”, pp. 96-112. También J. LACROIX, *Le desir et les désires* (París 1995) el apartado “Maurice Blondel et la dialectique du désir”, pp. 151-175.

seo esencial que le constituye como tal hombre y, entorno a él, jerarquiza y articula el resto de los deseos y los objetos en los que se proyectan. La limitación en el consumo, la valoración de lo gratuito, la austeridad de vida, el ayuno de estímulos y sensaciones, el cumplimiento del deber, la atención a los demás, el gusto por el silencio y la escucha..., son elementos de práctica ascética que deben liberar al hombre de la inmediatez y encauzar el deseo a su lecho originario: la apertura trascendente, expresión del anhelo de Dios.

Esta promoción por parte de la comunidad cristiana de la apertura trascendente en el no creyente es tarea imprescindible, pero no es suficiente. Si quiere ayudarles a ser alumbrados en la fe, también les ha de *educar en las actitudes de alteridad* que les permitirán reconocer y acoger la presencia divina que sale a su encuentro por medio de Jesucristo en la Iglesia. La fe reclama la apertura y el reconocimiento de la alteridad, pues Dios se ofrece al hombre en cuanto persona y le invita a entrar en relación (cf. DV 2). La relación personal se juega en unas actitudes básicas que son comunes tanto en la relación con los semejantes como con el Dios personal. Por eso, la educación en el trato con los demás ayudará a desarrollar las actitudes que reclama el trato religioso con Dios. En ambos casos, aunque sólo sea de un modo análogo, se ha de reconocer en el "otro" alguien distinto, no manipulable, poseedor de su propia identidad, capaz de ofrecernos en su libertad una relación que, en el respeto mutuo, viene a dar sentido y orientación al dinamismo de apertura que moviliza al hombre. Así es, en el reconocimiento, aceptación y cuidado del otro es donde el candidato a la fe aprende a orientar su apertura trascendente como salida de sí y acogida respetuosa de Dios. La vida fraterna de la Iglesia se constituye, a la vez, en testimonio y en ámbito donde se educan las actitudes que promueven una auténtica relación personal: el reconocimiento del otro en su identidad, la escucha que recibe lo que el otro manifiesta, el respeto que acepta su alteridad inviolable, la empatía que favorece la comprensión y la relación personal, el amor que establece esta relación desde la entrega personal... La comunidad cristiana ha de ser escuela donde el no creyente aprende actitudes de relación personal con los otros, reconocidos ahora como hermanos, y relación personal con Dios, reconocido ahora como Padre. Desde la fe, la comu-

nidad se convierte en ámbito de relaciones nuevas y despliega el poder personalizador que la relación creyente porta.

- *Hacer una mistagogía existencial de la Palabra encarnada.* Hasta ahora hemos indicado la necesidad de ayudar a los candidatos a la fe a salir de la superficialidad y a vivir en profundidad; hemos señalado también lo importante que es el activar la apertura trascendente que constituye al hombre y trasformarla en renuncia a los ídolos y explícita búsqueda de Dios. Según la práctica habitual, podría parecer que estamos promoviendo un proceso educativo previo al anuncio del evangelio, condición sine qua non éste no tendría significación, pero ésta no es nuestra posición. El propio anuncio de Jesucristo y el testimonio que la comunidad cristiana hace de él tienen poder para promover el mismo proceso de apertura que hace al hombre receptivo del Misterio de la fe. No olvidemos que el Hijo de Dios ha asumido nuestra carne y que es su humanidad, presente ahora en la humanidad de la Iglesia, la que nos permite entrar en relación con Él. Tampoco olvidemos que su humanidad es portadora de la vida nueva –vida divina– y que cuando entramos en comunión con su humanidad, por la acción del Espíritu, esa misma vida nos alcanza y nos capacita para recibirla y reconocerla como venida de Dios. Lo que nosotros llamamos “mistagogía existencial de la Palabra encarnada” tiene como misión ayudar a establecer esa conexión para que el que se convierte se disponga y verdaderamente se incorpore al Misterio cristiano.

Bien sabemos que el término *mystagogía*⁸² se emplea antes que nada para designar en el Catecumenado bautismal la última etapa post-pascual (RICA 37-40). Después de haber recibido en la Vigilia pascual los sacramentos de la Iniciación cristiana, los neófitos junto con la comunidad reciben una catequesis en la que profundizan en una más plena y fructuosa inteligencia de los misterios de la fe. Aquí se une la celebración frecuente de los sacramentos y la explicación, a la luz de las Escrituras, del significado de los ritos que contienen. El valor caracte-

⁸² Cf. J. GUITERAS VILANOVA, “La Iniciación cristiana, obra de la santísima Trinidad en la Iglesia”: *Actualidad catequética* 185 (2000) 39-57, en especial el apartado “Para una catequesis mistagógica”, pp. 50-54.

rístico de esta etapa radica en la experiencia personal y nueva que el neófito hace a partir de la celebración de los sacramentos y de su participación en la comunidad. Así, la catequesis mistagógica tiene de novedad el poner en conexión, en el seno de la comunidad cristiana, tres elementos determinantes que propician la inserción en Misterio cristiano y su experiencia en la fe: los ritos sacramentales (los *mirabilia* obrados por Dios a favor de su pueblo y consumados en la Pascua de su Hijo), las palabras de fe (el testimonio bíblico que inserta esos ritos en la historia de la salvación y desentraña su significado), y la vida de los neófitos (donde bajo la luz de la Palabra el creyente reconoce la acción de Dios actualizada en los sacramentos y reconoce su vida inserta en la historia de salvación). Esto que es propio de la última etapa de la Iniciación cristiana, no puede quedar reducida a ella. Es preciso retomar “la mistagogía” como una dimensión no sólo de toda catequesis⁸³, sino de todo acto de comunicación de la fe, entendido como momento en el que se propicia el encuentro con Dios en su Hijo Jesús.

Hecha esta aclaración ¿qué entendemos por “mistagogía existencial de la Palabra encarnada”? ¿cuál es la especificidad que queremos poner de manifiesto respecto a esa última etapa catecumenal? La llamamos *mistagogía* porque la intención fundamental del proceso testimonial-educativo que venimos describiendo es la de introducir en el Misterio de Cristo. Aquí la mistagogía viene a incidir en la *Palabra encarnada* en el sentido más amplio del término: se trata de desentrañar el Misterio divino revelado en la encarnación de la Palabra de Dios. Por Palabra encarnada entendemos, en primer lugar, la persona, vida, misión y destino de Jesucristo, Él es la Palabra encarnada (cf. DV 4; CCE 512-518). Pero ya vimos como, por la acción santificadora del Espíritu, Él sigue haciéndose presente en su Cuerpo que es la Iglesia por la transformación que opera en sus miem-

⁸³ Así lo indica el documento de la Conferencia Episcopal *La iniciación cristiana*. Tras señalar, en la línea del RICA, lo que caracteriza el “tiempo de la mistagogía” (nº 29), a continuación el documento señala como la *mistagogía* debe configurar también toda la trayectoria de la vida cristiana (nº 30). Esto que está dicho de los ya bautizados y participan en la eucaristía dominical, ¿no podrá decirse, aunque sólo sea de modo análogo, referido a aquellos que se acercan a la comunidad atraídos por el misterio que la embarga?

bros (cf. LG 7; CCE 792-795): el conjunto de la vida cristiana siempre es en su núcleo más profundo expresión de la Palabra divina en la humanidad de sus discípulos. Por tanto, la *mistagogía de la Palabra encarnada* trata de desentrañar en la humanidad de Cristo y en la humanidad de su Iglesia la comunicación del Misterio de Dios: la Palabra. Un amplio texto del Catecismo señala con claridad lo que queremos decir y nos abre nuevas pistas.

Habiendo conocido [los evangelistas] por la fe quién es Jesús, pudieron ver y hacer ver los rasgos de su Misterio durante toda su vida terrena. Desde los pañales de su natividad (Lc 2,7) hasta el vinagre de su Pasión (cf. Mt 27,48) y el sudario de su Resurrección (cf. Jn 20, 7), todo en la vida de Jesús es signo de su Misterio. A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras, se ha revelado que ‘en él reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente’ (Col 2,9). Su humanidad aparece así como ‘el sacramento’, es decir, el signo y el instrumento de su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora (CCE 515).

De modo análogo, y teniendo como referencia última la encarnación de Jesucristo, lo mismo podemos decir de la Iglesia. Todo en la vida eclesial: el anuncio del testimonio bíblico, los signos sacramentales, la humanidad transformada de los santos, la vida de caridad y servicio de la comunidad cristiana son “como el sacramento, es decir, el signo y el instrumento” de la divinidad de Cristo y de la salvación que trae consigo. Lo que hay de visible en la vida de la Iglesia conduce, por mediación de Cristo, al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora⁸⁴.

Pero nosotros hemos puesto el adjetivo *existencial*, proponemos una mistagogía *existencial* de la Palabra encarnada. Nuestro trabajo ha partido de la constatación del desfundamiento que actualmente padece el hombre y ha discurrido bajo la convicción de que el anuncio de Jesucristo, con la novedad de vida que aporta, tiene la capacidad de rescatar al hombre de su

⁸⁴ Este pasaje “de lo visible a lo invisible, del signo a lo significado, de los ‘sacramentos’ a los ‘misterios’” es justamente el corazón de una catequesis mistagógica que trata de introducir en el misterio de Cristo cf. CCE 1075.

postración, de ponerle de pie y de hacerle interlocutor de Dios. La mistagogía existencial lo que pretende es poner de manifiesto cómo la Palabra divina, desentrañada en la humanidad de Cristo y de su Iglesia, tiene no sólo significado sino poder salvífico para el hombre. En efecto, el Misterio de Cristo es oferta de vida divina, pero esta vida nueva tiene poder humanizador. Es capaz de despertar en el hombre tanto su vocación divina como de generar en él unas relaciones nuevas que le hacen receptivo del don de Dios e interlocutor suyo. La comunidad cristiana, y cada cristiano en particular, ha de ser capaz de poner de manifiesto como la Palabra divina que está encarnada en la vida cristiana posee la capacidad de producir efectos humanizadores que, a su vez, capacitarán a los que se convierten a hacerse receptivo del don divino que trae consigo el Misterio de Cristo.

- *Favorecer la comunión en los Misterios de Cristo.* ¿Cómo se puede favorecer esta conexión existencial? No hay otro modo que entrando en comunión con el Misterio de Cristo mediada la humanidad que tenemos en común con él. Esta comunión es obra del Espíritu –que al tiempo que hace significativa la humanidad que presencializa el Misterio de Cristo obra la recepción del que se convierte–, pero reclama, por parte de la comunidad cristiana, una cierta apologética que desentrañe el testimonio que ella misma hace del Misterio y lo proponga significativamente a la acogida y recepción de sus interlocutores. Aquí, el *Catecismo* viene nuevamente en nuestra ayuda y, de algún modo, nos ofrece una serie de elementos que orientan la acción apologética de la comunidad cristiana y dibuja un itinerario por el cual el que se convierte puede entrar en comunión con el Misterio de Cristo.

El Misterio de Cristo en primer lugar es significativo porque es un *misterio de amor*, y bien sabemos que “sólo el amor es digno de fe”⁸⁵. Así es, “toda la riqueza de Cristo ‘es para todo el

⁸⁵ Hacemos mención de dos proyectos teológicos contemporáneos en los que se pone en el centro el amor: H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 2004) esta pequeña obra está en la base del proyecto teológico del autor. Y la recopilación del exegeta H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su existencia* (Salamanca 2003) donde se recogen sus mejores artículos en los que se contempla a Jesús como el hombre a favor de los demás (“pro-existencia”) y, en la radicalidad de su entrega, se le descubre enviado por Dios (“pre-existencia”) para manifestar su amor por el hombre.

hombre y constituye el bien de cada uno' (RH 11). Cristo no vivió su vida para sí mismo, sino *para nosotros*" (CCE 519). El modo privilegiado que tiene la comunidad creyente de ayudar a establecer la conexión existencial de sus interlocutores, alejados de la fe, con el misterio de Cristo es manifestando como toda la vida de Cristo es un ofrecimiento personal de amor. Todo en él acontece «por nosotros los hombre y por nuestra salvación», nada hay en él que no tenga valor de entrega y no sea testimonio de un amor que trasciende su propia vida. Ciertamente, actualizando la vida entregada de Cristo, la comunidad pone de manifiesto el verdadero significado que adquiere el término amor; pero es el deseo que todo hombre tiene de ser amado el que permitirá reconocer ese significado nuevo y recibir el misterio amoroso de Cristo. Al final, el mismo reconocimiento y la acogida del amor divino en Jesucristo es el que despertará y capacitará al nuevo creyente a entregarse al amor, amando a Dios y a los otros, ahora reconocidos como hermanos.

La segunda pista de acceso al Misterio de Cristo y de realización del propio hombre viene por la atracción que sobre cualquiera ejerce la plenitud de humanidad que encarna Cristo. "Toda su vida, Jesús se muestra como *nuestro modelo* (cf. Rm 15,5; Flp 2,5): Él es el 'hombre perfecto' (GS 38) que nos invita a ser discípulos y a seguirle" (CCE 520). En efecto, todo hombre lleva inscrito, aunque no lo dé cauce, la llamada a desarrollar su humanidad en plenitud. Ante la humanidad lograda de Cristo, nadie puede permanecer indiferente. Ante su cercanía, "el deber ser" se alumbra en la conciencia del hombre y se hace acicate que necesita una respuesta. Es verdad, su camino puede ser rechazado, pero su modo radical de ser hombre aparece con tal desproporción respecto al modo habitual de serlo que inevitablemente provoca en los que se le aproximan un discernimiento y su definición. La comunidad cristiana tiene aquí un buen punto donde establecer la conexión con el Misterio de Cristo. La responsabilidad ética que todo hombre lleva sobre sí es la puerta por la que el Misterio de Cristo puede adquirir significado; la humanidad perfecta de Jesús desentrañada en su Misterio por el testimonio eclesial ejercerá de catalizador que atraiga y conduzca a dicho Misterio. Para quien lo acepte, el discipulado de Cristo y su seguimiento se convierte en estímulo

para reconocer y actualizar la llamada del “deber ser” y camino seguro para llevar su propia humanidad a la perfección.

Pero estas dos pistas reclaman algo más, es preciso que la conexión se transforme en comunión. Tal es la plenitud de amor y la perfección de humanidad que presenta Jesucristo y tal es la situación de debilidad que el hombre de hoy experimenta sobre sí, que es preciso que la comunidad no sólo presente una conexión, de algún modo exterior, es preciso que manifieste que existe una vinculación estrecha entre Cristo y todo hombre: “todo lo que Cristo vivió hace que podamos *vivirlo en Él* y que *Él lo viva en nosotros*. ‘El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre’ (GS 22,2)”. Aquí la conexión existencial remite a otra experiencia básica del hombre, *la gracia*. Todo en el hombre, lo más valioso de su ser y de su existencia, es recibido, procede de la gracia. Incluso los proyectos en los que empeña su vida sabe que su consecución, en último extremo, no dependen de él, debe disponerse a aceptar los imponderables y a esperar recibir como don lo que ha empeñado tanto esfuerzo. No está en manos del hombre recibir y responder al amor, tampoco el despertar y lograr su vocación a la perfección, sólo aceptando la garantía que le ofrece Cristo y entrando en comunión con Él es como por la fe se hace partícipe de la nueva vida que trae. La Iglesia ha de ayudar a poner en conexión las expectativas de plenitud de sus interlocutores con la oferta de gracia que es el Misterio de Cristo, la aceptación de esta conexión conducirá a los que se convierten a participar de la vida cristiana que la propia comunidad cristiana les ofrece y a experimentar cómo se realiza en su humanidad los propios misterios de Cristo.

IV. CONCLUSIÓN

Llegamos al final de nuestro periplo reflexivo. Hemos tratado de entender el valor y el significado del retorno a lo religioso que atraviesa la cultura moderna. Hemos caracterizado esa vuelta como neopaganismo, proceso por el que las realidades mundanas quedan envueltas en un halo sagrado que captan la apertura trascendente del hombre y reciben un culto idolátrico. Nuestra intención ha sido la de mostrar cómo este proceso

desdibuja el anuncio del Dios cristiano, al tiempo que pervierte el dinamismo que conduce al hombre hacia su plenitud. Así es, la cultura actual no sólo presenta dificultades para captar la presencia de Dios, sino sobre todo presenta dificultades para reconocer al hombre como capaz e interlocutor de Dios; estamos en una época en el que el ser humano se halla desfondado.

Nuestro trabajo se ha desarrollado bajo el convencimiento de que el anuncio del Evangelio tiene poder humanizador. Cuando Dios se revela es para rescatar al hombre y hacerle partícipe de su vida divina. Este es el corazón de la fe cristiana que tiene en el anuncio de Jesucristo, Hijo de Dios e hijo del hombre, su núcleo esencial: Él nos revela a la Trinidad y es mediación de su acción salvadora en la historia. En la encarnación de la Palabra de Dios, en Jesucristo y en su presencia a lo largo del tiempo en la humanidad de la Iglesia, está la condición de posibilidad de que Dios sea conocido y el hombre pueda reconocerle.

Aquí se anuda de manera definitiva el carácter testimonial de la Iglesia y su labor educativa. Ésta ha sido la última parte de nuestro trabajo, la más amplia. En ella hemos tratado de indicar los elementos que son actualmente necesarios para que la comunidad cristiana sirva mejor a la presencia de Dios, al tiempo que educa a los que están llamados a la fe para hacerse receptores de la gracia que Dios les ofrece por medio de su Espíritu. El objetivo último que hemos perseguido ha sido la de señalar algunos elementos que ayuden hoy a recomponer el encuentro y la relación entre Dios y el hombre, la única manera de que Dios sea conocido y el hombre se capacite para reconocerle⁸⁶. Esto nos ha llevado, como hemos dicho, a poner nuestra mirada en Jesucristo, nuevo Adán, que al tiempo que es “la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifies-

⁸⁶ En nuestra conclusión hacemos nuestras estas palabras de O. González de Cardedal: “A la luz de esta reflexión aparece manifiesta la naturaleza del conocimiento de Dios: es fruto de una relación, no de una conquista; están en juego dos libertades, no una sola; se realiza en el diálogo; es fruto de respuesta por parte del hombre, suscitada por la palabra preveniente y acrecentadora de Dios; deriva, por tanto de la libertad y de gracia. Conocimiento personal que debe ser designado como confianza y fianza: consentimiento a persona y asentimiento a sus manifestaciones. Todo eso es lo que abarca el término *fe*” (*Dios*, 310).

ta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación” (GS 22). Nuestra reflexión ha querido mostrar este dinamismo unitario que nace de la fe cristológica, y ha tratado superar cualquier tentación de confusión, disyuntiva o yuxtaposición que articulan muchos planteamiento teóricos y pastorales. Terminamos con una cita de Juan Pablo II que ha sido nuestra inspiración de fondo:

En Cristo Jesús, toda vía hacia el hombre, cual le ha sido confiado de una vez para siempre a la Iglesia en el mutable contexto de los tiempos, es simultáneamente un caminar al encuentro con el Padre y su amor [...] Cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuanto más sea, por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntrica, esto es, orientada al Padre en Cristo Jesús. Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda (DM 1).