

Una Iniciación cristiana que afronte la paradoja humana del vivir

Juan Carlos Carvajal Blanco

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

MADRID

RESUMEN Nuestras catequesis iniciáticas ya no cuentan con el consenso antropológico de hace unos decenios, incluso ya no pueden dar por supuesto que los que se les acercan están realmente en disposición de iniciarse en la fe. En un nuevo impulso misionero, los miembros de las comunidades cristianas han de salir de su espacio confortable y estar dispuestos a encontrarse con sus congéneres en el discurrir de la vida. Sólo en la vida compartida, en la tarea común de ser verdaderamente hombres, surgirá la eterna paradoja del vivir humano y los discípulos de Cristo podrán revelar la nueva vida que otorga la gracia del Evangelio. En el futuro, la catequesis iniciática ha de ser una explicitación y desarrollo de este proceso en el que se evangeliza humanizando y se humaniza evangelizando.

PALABRAS CLAVE Consenso antropológico, vida, paradoja humana, futuro de la catequesis.

SUMMARY *Our catechesis of initiation no longer counts on the anthropological consensus of a few decades ago. Moreover, we cannot take for granted that candidates are really in a proper disposition for initiation into the Faith. With renewed missionary zeal, members of Christian communities have to leave their comfortable situation and be ready to encounter the people of their times in the uncomfortable realities of life. The sharing of this life, the common task of truly being human, this is where the human paradox of living will emerge, and the disciples of Christ will be able to reveal the new life granted by the grace of the Gospel. In the future, the catechesis of initiation has to be a clarification and development of this process: making human through evangelization, and evangelizing through being human.*

KEYWORDS *Anthropological consensus, Life, Human paradox, Future of catechesis.*

I. NUESTRO DISPOSITIVO CATEQUÉTICO TIENE DIFICULTADES PARA ENTRAR EN CONTACTO CON LA VIDA

El presente artículo parte de una experiencia concreta que, sin embargo, puede ser universalizada. Encuentra su estímulo en las dudas e interrogantes que ha producido en mi propia reflexión catequética la vuelta a la actividad catequística. En efecto, después de unos años sin desarrollar una catequesis directa con niños y adolescentes, me he incorporado a una parroquia de un barrio de Madrid en la que el párroco me ha encomendado acompañar las mal llamadas catequesis de postcomión y de confirmación. En este marco, también he pasado a ejercer de catequista de un grupo de preadolescentes de 13-14 años. No es el momento de entrar en pormenores sobre cómo se concibe el itinerario de iniciación, tampoco de describir el tipo de catequesis que llevamos a cabo con los muchachos, ni siquiera reseñar los contenidos y la pedagogía que seguimos con ellos. Esto daría para otro artículo en el que estudiar la recepción que las catequesis de nuestras parroquias, asociaciones y comunidades están haciendo de la reflexión de los catequetas y de las orientaciones del Magisterio de los últimos años.

1. EL EVANGELIO SE HA DE PROPONER SIEMPRE PARA LA VIDA Y EN LA VIDA DE LAS PERSONAS

La actividad catequizadora de este tiempo me ha llevado a poner en mi centro de atención algo mucho más concreto, lo cual no quiere decir que no sea un elemento esencial para la transmisión de la fe. Me estoy refiriendo a algo tan genérico, pero a la vez tan esencial, de si “la vida” de los que participan en los grupos que acompañamos se pone o no en juego en la actividad catequizadora; de si los participantes en el proceso iniciático que ha establecido la parroquia ven implicada su vida y experimentan que lo que la Iglesia les transmite en la catequesis es “una nueva vida” que es acontecimiento y realidad a acoger como gracia, antes que discurso teórico, comprensión de sentido e, incluso, experiencia subjetiva. En realidad, los catequetas bien sabemos que la verdadera iniciación en la fe solo se da cuando toca la vida y hay un verdadero cambio de la misma:

[La catequesis] reconoce la centralidad de Jesucristo, Palabra de Dios hecha carne, que determina a la catequesis como “pedagogía de la encarnación”, por la que el Evangelio se ha de proponer siempre *para la vida y en la vida* de las personas (DGC 143d).

La fe lleva consigo *un cambio de vida*, una “metanoia” (cf. EN 10; AG 13b; CCE 1430-1431), es decir, una transformación profunda de la mente y del corazón: hace así que el creyente viva esa “nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos, que inaugura el Evangelio” (EN 23) Y este cambio de vida se manifiesta *en todos los niveles de la existencia del cristiano*: en su vida interior de adoración y acogida de la voluntad divina; en su participación activa en la misión de la Iglesia; en su vida matrimonial y familiar; en el ejercicio de la vida profesional; en el desempeño de las actividades económicas y sociales (DGC 55a).

Así pues, la cuestión desencadenante de este trabajo es sencilla: ¿nuestras catequesis alcanzan la vida de los que participan en ellas?, dicho de otro modo, hoy por hoy ¿qué lugar ocupa “la vida”, la vida concreta, real, esa que viven los que se inician y se supone que acompañan los catequistas en el proceso iniciático de nuestras parroquias? He de reconocer con tristeza que mi experiencia personal ha confirmado la sospecha que, desde hace tiempo, surgió en mí a partir de los diálogos que mantengo con los catequistas: nuestras catequesis apenas inciden sobre la vida de los que se inician, en muchos casos solo aportan un barniz ideológico, promueven unos preceptos morales y la asistencia a unos ritos sin apenas sentido que no tocan el corazón de sus vidas. No terminamos de proponer el Evangelio ni en la vida ni para la vida de las personas que participan en la catequesis. Quizás esto explica el abandono mayoritario de la Iglesia y de la fe por parte de los niños, adolescentes, jóvenes, e, incluso, adultos que han concluido el proceso iniciático que nuestras comunidades cristianas han llevado con ellos.

2. CONDICIONANTES QUE DIFICULTAN EL ACCESO A LA VIDA

No describo la catequesis que realizamos el equipo de catequistas de “postcomunión y de confirmación” de mi parroquia, sólo enumero las condicio-

nes de partida en las que se desarrolla, las cuales, sin duda, son generalizables tanto para la mayoría de las parroquias como para sus itinerarios iniciáticos:

El condicionante contextual. Las condiciones sociales en las que se realiza la actividad catequético-iniciática de nuestras parroquias no pueden ser ignoradas, ya que incluso antes de programar la misma catequesis determinan su mismo dispositivo y desarrollo de un modo extraordinario. Los que participan en la catequesis, tanto los que se inician como los propios catequistas, disponen de *poco tiempo*. Las actividades extraescolares, el deporte, el ocio, los horarios laborales, la vida familiar..., condicionan la planificación de la catequesis. En la mayoría de las ocasiones sólo se puede pensar en una sesión semanal de apenas una hora. Los periodos vacacionales, incluido “los puentes”, son tiempos en los que se suspenden las reuniones. Al final, a lo largo del curso, en el mejor de los casos, se puede contar únicamente con unas veinticinco sesiones, a las que se añade otras tantas celebraciones dominicales. Este pobre dispositivo catequético difícilmente logra la implicación de los catequizandos y apenas facilita que sus vidas se hagan presentes en la catequesis. A la comunidad cristiana, incluidos los catequistas, le resulta complicado entrar en contacto personal con los que se inician y con sus familias, y cuando éste se da, es muy funcional y, por tanto, poco satisfactorio.

El condicionante escolar. A pesar del esfuerzo por distinguir la catequesis de la enseñanza escolar, en general, y religiosa, en particular, ésta sigue siendo el paradigma que de un modo tácito se proyecta sobre ella. Ya hemos hablado del ritmo escolar que se impone a la actividad catequizadora; pero ahora, sobre todo, conviene destacar la influencia que ejerce en el tratamiento que se da en la catequesis del acontecimiento cristiano. El acontecimiento, al que sólo se puede acceder por la fe, es reducido a un contenido teórico y se genera todo un dispositivo didáctico para acceder a él por un conocimiento emotivo-racional. De este modo, los que se inician e, incluso, los propios catequistas consideran que la catequesis es la actividad didáctica por la que se transmite unos contenidos que dan cuenta de algo que ocurrió y que por puro conocimiento se puede acceder a él. Aquí, en cierto modo, se da una reducción gnóstica de la fe. Se piensa que conocer es creer, y no al revés; ya que sólo por la fe se puede acceder al acontecimiento cristiano y, por tanto, a su verdadero conocimiento. Se pasa por alto que el conocimiento de la fe sólo puede acontecer en el corazón de la vida: ignorar la novedad que apor-

ta la fe supone, muchas veces, soslayar el reto de la vida; y no confrontarse verdaderamente con el vivir es dificultar el acceso a la fe.

El condicionante personal. Hoy por hoy, es preciso reconocer que en muchas de nuestras catequesis falta el sujeto. Con esto no sólo queremos decir que falla la fe primera o la conversión inicial, requisito necesario para iniciar el proceso catequético-iniciático, sino que lo que está ausente es el sujeto mismo, alguien que pueda mantener una interlocución con el Evangelio. Los chicos que vienen a la catequesis poseen una escasa experiencia de vida, no sólo en razón de su edad, sino por el contexto socio-cultural que les configura: viven dependientes de la realidad virtual (internet, videojuegos, redes sociales...) y entregados a un activismo desahogado (actividades extraescolares, deportes...). Por otro lado, son unos muchachos sobreprotegidos, a quienes se les ocultan las circunstancias y los problemas dolorosos que conlleva la existencia. Muchas veces, cuando ellos mismos los padecen, lo viven en secreto, no encuentran el contexto y las claves necesarias para afrontarlos. En realidad, como miembros de su generación, muchos de los que participan en las catequesis son pasto de las modas, de los tópicos y de las ideologías que orquestan los medios de comunicación. Padecen un cierto extrañamiento, no son conscientes de lo que viven, viven como ausentes de sí mismos. Viven sin vivir. El clima de superficialidad, las prisas, lo políticamente correcto..., no les da la ocasión de ser conscientes de los retos de su vida y de afrontarlos de un modo personal.

Estos condicionantes de partida suponen una verdadera rémora para la actividad catequizadora de nuestras comunidades cristianas, máxime cuando lo que venimos diciendo de los niños, preadolescentes y adolescentes, se podría decir a otro nivel de los jóvenes y los adultos. Resulta difícil que la vida entre en nuestras catequesis. La vida real, la que se vive, la que se padece, la que es difícil de domesticar, la que sorprende y aporta un plus que lleva al sujeto más allá de sí mismo. Esto hace que *el dispositivo iniciático de nuestras comunidades sea formal*. Aunque se cuiden la dimensión catequética y litúrgica, aunque los miembros de la comunidad se hagan presente en el proceso catecumenal, si no se consigue que la vida de los que se inician sea el terreno sobre el que anunciar el Evangelio difícilmente se logrará introducirlos en la vida nueva que Jesucristo nos ha alcanzado en su Pascua. Pero, ¿por qué la vida es tan importante en el proceso catequético-iniciatorio?, ¿de qué modo superar los condicionantes que dificultan su presencia en la catequesis?, ¿cómo hacerla presente en la catequesis para sembrar en ella la buena semilla del

Evangelio?, ¿en qué punto la vida se abre al acontecimiento cristiano y éste revela toda su virtud humanizadora y salvífica?...

Estas y otras muchas preguntas surgen al contemplar la realidad de nuestras catequesis. Sin embargo, todas ellas trascienden tanto la reflexión como la actividad catequética. Son cuestiones que implican a toda la actividad evangelizadora de la Iglesia y apunta al destinatario de la misión que su Señor le ha encomendado. Nos estamos refiriendo al hombre, al ser humano que es el receptor de la acción salvadora de Dios que la Iglesia sirve. En efecto, la crisis de la transmisión de la fe¹, al menos en occidente, hay que buscarla más allá de sí misma, en una crisis anterior, en una crisis que reúne en ella una larga lista de crisis que los analistas detectan en nuestro tiempo (crisis de la familia, crisis de valores, crisis económica, crisis de la sociedad...). Nos estamos refiriendo a la crisis antropológica (CiV 75, EG 55, Ls 115-123); o dicho desde nuestra perspectiva concreta: la crisis del hombre².

3. UNA CATEQUESIS QUE YA NO CUENTA CON EL CONSENSO HUMANISTA

a. La catequesis postconciliar bajo el presupuesto del encuentro humanista³

Bajo el impulso del Vaticano II, la actividad evangelizadora de la Iglesia se ha desarrollado a partir de un presupuesto fundamental. El hombre moderno, al que se dirige con la buena noticia de Jesucristo, es un hombre, en cierto modo, constituido, realizado, lleno de valores. Contempla a su interlocutor orgulloso de sí y celoso de los logros que alcanza con sus esfuerzos; aunque sea de espaldas a Dios y de sus auxilios, cuando no en manifiesto rechazo suyo. La Iglesia, que desea anunciar a este hombre el Evangelio, una y otra vez parte del reconocimiento de las experiencias y valores que lo adornan,

1 Cf. L. DUCH, *La crisis de la transmisión de la fe* (Madrid 2009).

2 Desde diversas perspectivas, cf. J. ANTÚÑEZ CID, "Nuevas antropologías: por una antropología de la carne de hondura metafísica": *TyC* 129 (2014) 43-79; S. CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica* (Torino, 2014) 49-95. Ver también el número de *Lumen Vitae*, "La catéchèse faceaux mutations anthropologique" (Vol. LXXI, nº 4 – 2016), el cual parte de este supuesto y ofrece pistas para que la catequesis pueda dar respuesta.

3 Nuestra reflexión parte de la argumentación de fondo de los artículos de J. MOLINARIO, "L'antropologie de la catéchèse après la fin du consensus humaniste": *Lumen Vitae* LXXI (2016) 369-387; y de S. CURRÒ, "Les enjeux anthropologiques de la formation des catéchètes": *ibid.*, 415-427.

pues no en vano en ellos contempla el fruto granado de la educación milenaria que ella misma ha llevado con él. En realidad, *lo que la Iglesia busca y contempla es el mismo cristianismo secularizado*, es decir, sin referencia divina y sin adhesión al acontecimiento cristiano⁴.

En los últimos decenios, a partir de este presupuesto, el método evangelizador y catequético ha consistido, ante todo, en sacar al ser humano de su ensimismamiento para abrirle a una interpretación de sus propias experiencias que le lleve más allá de sí mismo, considere la presencia de Dios en su vida y, en un acto moral, se abra al don de la gracia que de algún modo está activo en él. El objetivo es encontrar en las experiencias humanas de sus interlocutores los elementos necesarios que desde una nueva lectura –la que ofrece el mensaje cristiano– les permitan abrirse a la presencia de Dios y a su acción divina, entrar en relación con Él y así alcanzar su plenitud.

Aquí, es preciso reconocer que la mejor actividad evangelizadora, la que se articula bajo la inspiración de los documentos conciliares (DV, GS, AG...), siempre ha tratado de evitar un cierto inmanentismo; es decir no ha confundido la experiencia humana del hombre y sus valores naturales con la acción generosa y desbordante de la gracia divina y la vida nueva que este don aporta⁵. No obstante, este cuidado no siempre ha tenido su reflejo en la práctica evangelizadora. En efecto, al considerar al ser humano plenamente constituido y sus experiencias humanas preñadas de valores y sin apenas sombras, parece que la propuesta cristiana solo logra brillar en la medida en que se pone en correlación con ellas y, en cierto modo, certifica lo que ya está dado en esas experiencias. El objetivo que se persigue es *que el destinatario acepte una nueva interpretación*, un nuevo sentido de lo que vive, que comprenda sus experiencias a partir del mensaje que se extrae del Evangelio. Daría la impresión de que lo que se ofrece es, justamente, ese cambio de comprensión y no la novedad inesperada, desconocida y sorprendente, esa novedad que aporta el acontecimiento cristiano: lo que “ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el hombre

4 Cf. B. CHOLVY, “L’anthropologie chrétienne une ressource pour aujourd’hui”: *Lumen Vitae* LXXI (2016) 404-405.

5 Como referencia bibliográfica de lo que decimos y bajo diversas orientaciones pueden valer la siguientes obras: J. MOURROUX, *L’expérience chrétienne* (Paris 1954); H. BOUILLARD, *La logique de la foi* (Paris 1964); K. RAHNER, Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo (Barcelona 31984); J. GEVAERT, *La dimensión experiencial de la catequesis* (Madrid 1985); H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica I* (Madrid 1986); M. GELABERT, *La valoración cristiana de la experiencia* (Salamanca 1990); J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 31997); J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid 1995).

puede pensar lo que Dios ha preparado para los que lo aman” (1 Co 2,9) y a la que solo se puede acceder por un acto de conversión y de fe⁶.

Esta línea metodológica ha parecido encontrar su refrendo en los Directorios catequéticos postconciliares, los cuales ponen en la experiencia humana la condición de posibilidad por la que los que se inician pueden entrar en comunión con Jesucristo:

La relación del mensaje cristiano con la experiencia humana *no es puramente metodológica*, sino que brota de la finalidad misma de la catequesis, que busca la comunión de la persona humana con Jesucristo (DGC 116b).

Y derivan un imperativo metodológico en el que las experiencias humanas de los destinatarios están en el centro de la actividad catequizadora:

La catequesis al presentar el mensaje cristiano, “debe preocuparse por *orientar la atención de los hombres hacia sus experiencias de mayor importancia*, tanto personales como sociales, siendo tareas suya plantear, a la luz del Evangelio, los interrogantes que brotan de ellas, de modo que se estimule el justo deseo de transformar la propia conducta” (DGC 117, cita del DCG 74).

A partir de aquí, ambos *Directorios*, tanto el del 1971 como el de 1997, asignan a la *experiencia* humana una triple función *para la catequesis* (cf. DGC 152, que cita DCG 74):

- La experiencia humana, en virtud de las inquietudes que porta, es la llave que puede abrir el interés por el Evangelio.
- La misma experiencia ayuda a hacer inteligible el mensaje cristiano, el cual, como sabemos, se refiere a Jesucristo, el hijo de María que ha traducido en vida humana la vida de Dios.
- Y, en virtud de la ley de la encarnación, la misma experiencia, asumida por la fe, es el seno donde se manifiesta y realiza la salvación que Dios ofrece.

6 Cf. CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono*, 49-63.

En resumen, la evangelización, y la catequesis de un modo particular, parte de un hombre que aunque secularizado, le es afín. Supone un consenso básico entre la interpretación que la cultura de raíz judeo-cristiana-helenista hace de las experiencias humanas y la que procede del mensaje cristiano. Considera que los que se acercan a la catequesis portan ya una *experiencia personal*: asumida por el sujeto; *integral*: que afecta a todos los órdenes de la vida; y *abierta*: preñada de interrogantes, anhelos y de sentido con ansias de plenitud..., lo cual constituye la tierra buena y dispuesta sobre la que sembrar la semilla de la Palabra. De este modo, se reconoce tácitamente que el humanismo secularizado y las experiencias antropológicas que de él derivan, al tiempo que le sostienen, poseen la función de orientar, “como naturalmente, al hombre de buena voluntad hacia Dios”, es la *praeparatio evangelica*, condición necesaria para poder comprender y acoger el Evangelio⁷.

b. La ruptura actual del consenso humanista

No se necesita mucha argumentación para reconocer que hoy el consenso humanista se ha quebrado. Muchos factores han contribuido al alumbramiento de este fenómeno capital para la historia de la humanidad. El primero, el fenómeno de *la globalización*, el cual ha puesto en contacto tradiciones antropológicas que antes se contemplaban en la distancia. Nadie niega que estas tradiciones puedan tener una raíz humanista común; no obstante, puestas en paralelo y en aras de la propia afirmación, las diferencias se exageran y crean un *clima relativista* que, incluso, pone en duda los fundamentos comunes que todas las tradiciones poseen.

En este contexto de globalización, también hacen su propio trabajo *otros fenómenos de gran repercusión social*. Los avances de la ciencia y de la técnica, los debates en la definición de las familias y la identidad personal, las ciencias demoscópicas, la reflexión filosófica..., cada cual a su modo han ido poniendo en crisis el consenso antropológico. Nunca como hoy se conocen las diversas dimensiones de lo humano: la biológica, psicológica, social..., pero resulta muy difícil encontrar una visión integral y estructurada de la persona⁸.

7 Aquí nos hacemos eco de las palabras del profesor MOLINARIO, 378.

8 “No sabemos qué es el hombre o, mejor dicho, lo olvidamos. Cuanto más avanzamos en su estudio menos lo conocemos. Le estudiamos como un animal o como a una máquina. Sólo vemos en él a un objeto más curioso que los demás. Estamos

Esto es lo que explica que a la ruptura del consenso antropológico le haya sucedido la llamada crisis antropológica.

No obstante, para comprender el alcance de esta crisis es preciso considerar la influencia que *los medios de comunicación de masas* poseen en la cultura actual. Lo que hace años solo era dominio de unas élites culturales, ahora es patrimonio de toda la sociedad; con una diferencia esencial: lo que en esas élites podía ser idea, argumento, planteamiento filosófico, ahora se ha convertido en la masa en pre-concepción, es decir, más allá del juicio y la aceptación consciente, la multitud comparte unos presupuestos que, asumidos tácitamente, configuran la comprensión de la vida y sus circunstancias. Las vivencias para ser verdaderas experiencias necesitan ser interpretadas⁹, y ahora la interpretación espontánea que suministra el contexto cultural está muy lejos de sintonizar con la concepción antropológica que dimana de la fe cristiana.

Dos expresiones del magisterio nos ayudan a entender el alcance de lo que estamos diciendo. Ambas, de modo diverso, levantan acta de la quiebra que se ha producido en el consenso antropológico que ha estado vigente hasta los últimos decenios. La primera es del papa Benedicto y procede del “*motu proprio*” por el que instituyó el Consejo Pontificio para la Nueva Evangelización:

Se ha verificado *una pérdida preocupante del sentido de lo sagrado*, que incluso ha llegado a poner en tela de juicio los fundamentos que parecían indiscutibles, como la fe en un Dios creador y providente, la revelación de Jesucristo único salvador y la comprensión común de *las experiencias fundamentales del hombre* como nacer, morir, vivir en una familia, y la referencia a una ley moral natural¹⁰.

La segunda, de la Conferencia Episcopal Francesa, es anterior, pero va a la raíz del problema y revela dónde radica la ruptura del consenso antropológico y cómo eso tiene unas consecuencias extraordinarias no ya para la idea del hombre, sino para la misma configuración del ser humano:

ahitos de fisiología, de psicología, de sociología y de todas las demás ciencias anejas [...] Cuanto más progresa (el estudio ‘científico’) más temible se vuelve. El estudio corroe al hombre, le desagrega y le destruye” (H. DE LUBAC, *Paradojas seguidas de Nuevas paradojas* [Madrid 1997] 85).

9 Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora. Manual de catequética fundamental* (Madrid 2009) 114-124.

10 BENEDICTO XVI, *Carta apostólica en forma de “motu proprio” Ubicumque et Semper, por la cual se instituye el Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización* (21 de septiembre de 2010).

Bajo el impacto combinado de la difusión general del espíritu crítico, del encuentro de las culturas y el progreso de la técnica, los saber-vivir (savoir-vivre) fundamentales que vehiculaban las grandes tradiciones son sacudidos violentamente. Es *la gramática elemental de la existencia humana la que viene a faltar*¹¹.

Según la tercera entrada de diccionario de la RAE, “gramática” es la “parte de la lingüística que estudia los elementos de una lengua, así como la forma en que estos se organizan y se combinan”. Aplicados a la antropología, podemos decir que lo que falta a la cultura de hoy es la definición de los elementos básicos, aquellas vivencias-experiencias sustantivas que permitan no sólo comprender al ser humano, sino su misma constitución o, mejor dicho, su acceso a la “verdadera y plena humanidad”¹².

Esto resulta determinante para la comunicación del Evangelio. Pone de manifiesto que la crisis de la transmisión de la fe no radica en el valor y vigencia del acontecimiento cristiano, sino en la pobre disposición que el hombre de hoy tiene para reconocer su propia verdad y la dificultad consiguiente para abrirse a lo que le lleva a alcanzar su plenitud. Dada esta situación, nuestra tesis de fondo es la siguiente: actualmente, dada la ruptura del consenso humanista y la crisis antropológica que ha traído consigo, *la acción evangelizadora de la Iglesia debe cargar sobre sí la tarea de la humanización*. Esta encomienda es de tal calibre que, de algún modo, obliga a replantear tanto la comprensión que nuestras comunidades tienen de su misión evangelizadora como la de su dispositivo iniciático. En consecuencia, nuestro trabajo lo concebimos como unos primeros pasos en esta dirección y un intento de situar en el punto de mira el lugar a partir del cual se puede acometer la verdadera conversión pastoral que nuestras comunidades eclesiales necesitan.

11 LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France* (Paris 1996) 24.

12 “Es propio de la persona humana no poder acceder a la verdadera y plena humanidad más que a través de la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores de la naturaleza. Por consiguiente, siempre que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura están en la más íntima conexión” (GS 53a). Estas afirmaciones del Concilio subrayan la importancia que tiene el componente cultural en el proceso humanizador del hombre. Si la comprensión antropológica de la cultura está en crisis, es el mismo hombre el que está.

II. UNA EVANGELIZACIÓN QUE VAYA AL ENCUENTRO DEL SER HUMANO REAL Y CONCRETO

Como decimos, nuestras comunidades eclesiales ya no pueden dar por supuesto un consenso humanista que opere de pista de aterrizaje (*praeparatio evangelica*) para su actividad iniciática; pero tampoco –y esto es peor porque dificulta más su actividad– pueden contar con que los que se inician portan unas vivencias-experiencias humanas suficientemente cultivadas como para que les permita abrirse y acoger el Evangelio. Para cumplir con la misión recibida de su Señor, los miembros de nuestras comunidades deben salir del recinto cálido y seguro de la Iglesia y, en virtud de la responsabilidad apostólica que les ha conferido el Bautismo, *ir al encuentro de los hombres reales y concretos* (cf. EG 24), para que al compartir con ellos la vida poder avanzar en común en un proceso en el que se dé una verdadera circumcesión (*perikhóresis: interpenetración mutua*) entre el proceso evangelizador-iniciático y el proceso humanizador¹³. Con esto no queremos decir que ambos procesos se confundan, sino indicar la unidad del proceso en la distinción; pero, subrayando que la iniciativa y el poder transformador lo tiene el elemento evangelizador ya que él sirve explícitamente la acción divina, la cual siempre busca y tiene capacidad para humanizar al hombre se encuentre donde se encuentre y en el estado en que esté.

Para fundamentar nuestra propuesta nos vamos apoyar en dos intervenciones pontificias de naturaleza bien distinta. La primera se refiera al discurso que el beato Pablo VI pronunció en la clausura del Concilio Vaticano II y la segunda a la encíclica de san Juan Pablo II, *Redemptor hominis*. El discurso final de Pablo VI ofrece la verdadera hermenéutica de la intención y el sentido del acontecimiento conciliar y explicita el modo que tuvo el Concilio de acercarse al hombre de su tiempo; en nuestra opinión, su intervención ofrece una orientación fundamental para abordar la crisis antropológica que hoy estamos padeciendo. Por su parte, y a nuestro entender, el texto del papa Wojtyła

13 Para comprender el alcance teológico de lo que decimos cf. S. DEL CURA ELENA, "Perikhóresis", en: X. PIKAZA – N. SILANES (dirs.), *Diccionario Teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992) 1086-1094. Citamos la síntesis final del autor: "En resumen, el concepto de *perikhóresis* puede considerarse como un concepto clave del discurso teológico que pretende hacer plausible la conjunción simultánea de unidad y diversidad, dinamismo y estabilidad en distintos ámbitos de las realidades propias de la fe cristiana. Su utilización en cristología permite explicar el significado salvífico de las actuaciones humanas y del ministerio histórico de Jesús..." (*ibid.*, 1093-1094).

nos indica las pautas necesarias para articular una metodología en la que el proceso evangelizador y el humanizador vayan, sin confundirse, al unísono.

1. EL CONCILIO ALENTÓ EL ENCUENTRO CON EL HOMBRE CONCRETO

A nadie se le oculta que en el tiempo preconiliar se dio una verdadera quiebra en las relaciones entre el mundo moderno y la Iglesia. El simple recuerdo de algunos momentos de ese distanciamiento nos ayuda a medir la profundidad de ese desencuentro¹⁴. El desarrollo del racionalismo vino alumbrar un humanismo que más parecía afirmarse cuanto más rechazaba a Dios y se distanciaba de la tutela eclesial. Los intentos de respuesta que en un principio se dieron al interior de la Iglesia resultaron verdaderamente frustrantes. El modernismo, en su deseo de entrar en diálogo con la mentalidad moderna, pronto se reveló incapaz de dar cuenta de la novedad que supone el acontecimiento cristiano. Y por último, la Jerarquía eclesiástica, con su actitud temerosa, no sólo condenó los excesos modernistas, sino que, en una actitud inmovilista, parecía oponerse a cualquier intento de entrar en diálogo con una sociedad en plena evolución y con ansias de autonomía¹⁵.

Al inicio del Concilio, la bondad de san Juan XXIII cortocircuitó los juicios negativos que sobre el mundo dirigían los que él denominó “profetas de desgracias”. El Papa consideraba que, ignorantes de “los designios misteriosos de la divina Providencia”, “siempre anuncian lo peor, como si estuviéramos ante el fin del mundo”¹⁶. La intención del Papa bueno fue la de promover desde la misma constitución de la Asamblea conciliar un nuevo modo de atajar los errores:

En nuestro tiempo, la Iglesia de Cristo prefiere emplear la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad. Ella cree que, en vez de condenar, hay que responder a las necesidades actuales explicando mejor la fuerza de su doctrina [...] La Iglesia católica,

14 M. FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización* (Madrid 2017).

15 Cf. PH. CHENAUX, *El concilio Vaticano II* (Madrid 2014) 11-20.

16 Cf. JUAN XIII, “Discurso de inauguración solemne del Concilio Vaticano II (11 de octubre de 1962)” (*Gaudet Mater Ecclesia*), en: *Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (Madrid 1993) 1091-1092.

al levantar la antorcha de la verdad religiosa mediante este Concilio ecuménico, quiere mostrarse madre amantísima de todos, llena de bondad y paciencia, movida también de misericordia y de compasión para con los hijos separados de ella. A la humanidad, sumergida en tantas dificultades, le dice lo que un día Pedro al paralítico que le pedía limosna: *No tengo oro ni plata, pero te doy lo que tengo: en nombre de Jesucristo Nazareno, levántate y anda* (Hch 3,6)¹⁷.

Las orientaciones de su sucesor, Pablo VI, no hicieron sino ahondar en esta dirección¹⁸. En este sentido y para que el Concilio fuera a buen puerto fue determinante la publicación de su encíclica *Ecclesia suam* (6-VIII-1964). En esta encíclica programática, el papa Montini instaba a la Iglesia a que, a semejanza del diálogo que Dios mantiene con el hombre (nº 28), entrara en una relación dialógica con el mundo en el que está inserta. Y señalaba cuál era el espíritu que debía animar el modo de relacionarse con las personas:

Esta forma de relación exige por parte del que la entabla un propósito de corrección, de estima, de simpatía y de bondad; excluye la condenación apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la vanidad de la conversación inútil. Si es verdad que no trata de obtener inmediatamente la conversión del interlocutor, porque respeta su dignidad y su libertad, busca, sin embargo, su provecho y quisiera disponerlo a una comunión más plena de sentimientos y convicciones (nº 30).

Desde estas orientaciones pontificias, los padres conciliares entraron en un diálogo leal con sus contemporáneos tratando de simpatizar con ellos para, de este modo, propiciar un encuentro en el que crear las condiciones necesarias para poder anunciarles “el mensaje de amor, de salvación y de esperanza que Cristo trajo al mundo”¹⁹. Es preciso notar que esta actitud de cercanía y reconocimiento hacia el hombre no fue una posición ingenua ni “buenista” por parte del Concilio. Al contrario, tal y como Pablo VI lo pone de

17 *Ibid.*, 1095-1096.

18 Cf. R. BLÁZQUEZ, *Memoria y gratitud* (Cantabria 2917) 39-56.

19 También PABLO VI, “Discurso de apertura del la segunda sesión del Concilio Vaticano II”, en: *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 1118-1119.

relieve en el discurso de clausura, los Padres conciliares no eran ignorantes de los errores de su época²⁰: errores que, según sus palabras, tenían su origen en un habitual “olvido de Dios”²¹; errores que, en realidad, habían cristalizado en una “religión” “del hombre que quiere hacerse Dios”²². Sin embargo, como decimos, en vez de la condena, la opción de la Asamblea conciliar fue otra muy distinta. Se inspiró en el icono del “buen samaritano” y con todo amor salió al encuentro de sus contemporáneos y se puso a su disposición²³.

Es preciso comprender en profundidad esta actitud samaritana del Vaticano II. El propio beato Pablo VI nos ayuda en la tarea al poner de manifiesto que, más allá de la comprensión profana y laica que el hombre pueda tener de sí mismo, hay un “hombre que vive”, “el hombre fenoménico”, el cual revela en su misma experiencia humana “la cruel magnitud” que tiene el olvido de Dios. De este modo el Concilio respondió al desafío que la cultura le presentaba saliendo *al encuentro del hombre concreto*²⁴, para encontrarle en él mismo y, de este modo, poder mostrar a los humanismos modernos el valor del “nuevo humanismo eclesial”²⁵.

¿Dónde radica la razón de este giro conciliar? ¿Dónde se encuentra el fundamento de este nuevo humanismo eclesial? Al final de su discurso de clausura, Pablo VI desvela de dónde nace en la Iglesia el deseo de encontrarse con el hombre. Si bien, afirma, es tradicional en la Iglesia suponer que “para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre íntegro, es necesario conocer a Dios”; a la luz de Cristo, en cuyo rostro “debemos reconocer el rostro del Padre celestial”, también se hace verdad la afirmación de

20 PABLO VI, “Discurso de clausura del Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965), en: *Concilio Ecu­mé­ni­co Vaticano II*, 1174.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, 1177.

23 “La religión, es decir, el culto a Dios que quiso hacerse hombre, y la religión –pues así debe ser considerada–, esto es, el culto al hombre que quiere hacerse Dios, se han encontrado. Qué ha sucedido? ¿Una lucha, un choque, un anatema? Podía haberse dado, pero está claro que no ha sucedido así. Aquella antigua historia del *buen samaritano* ha sido el ejemplo y la norma según la cual se ha regido la espiritualidad de nuestro Concilio. Además un amor inmenso a los hombres lo ha llenado todo” (*ibid.*).

24 “La Iglesia, reunida en Concilio, ha dirigido realmente su atención [...] hacia el hombre, el hombre tal como se presenta actualmente: el hombre que vive; el hombre que está totalmente entregado a sí mismo; el hombre que no sólo se considera el único centro de todo interés, sino que se atreve a afirmar que él es el principio y razón de todas las cosas. Todo el hombre fenoménico –para utilizar una palabra reciente–, revestido de sus innumerables circunstancias, se ha presentado antes los Padres conciliares, también ellos hombres, todos pastores y hermanos...” (*ibid.*, 1176-1177).

25 *Ibid.*, 1177.

que “es necesario conocer al hombre para conocer a Dios”²⁶. A partir de esta argumentación, el papa Montini manifiesta el último sentido religioso de esta actitud de la Asamblea conciliar. Se pregunta: “¿No nos enseña finalmente el Concilio a amar al hombre de un modo simple, nuevo, solemne, para amar a Dios?” Y se responde:

Amar al hombre no como instrumento, sino como *fin primero* para llegar al fin supremo que trasciende las cosas humanas. Y así el Concilio entero se reduce a su definitivo significado religioso que lo comprende y lo define, no siendo otra cosa que una invitación vehemente y amistosa con la que el género humano es llamado a encontrar, *con ayuda del amor fraterno*, a aquel Dios “de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes... a quien volver es renacer, *en quien habitar es vivir*”²⁷.

En efecto, el Concilio manifiesta que *amar al hombre por sí mismo* no está en oposición al sentido religioso que tiene la fe cristiana. En ningún caso se puede instrumentalizar al hombre. *El amor fraterno*, veraz y concreto, es la invitación vehemente y amistosa, que la Iglesia hace a los hombres para que se encuentren con aquel Dios que, trascendiendo las cosas humanas, está cerca de ellos y *en quien habitar es vivir*.

2. SEGUIR A CRISTO EN EL CAMINO DEL HOMBRE

A los pocos meses de ser elegido como sucesor de Pedro, Juan Pablo II escribe la encíclica programática de su pontificado, *Redemptor hominis* (4-III-1979). Conviene recordar que el nuevo Papa fue padre conciliar y que participaba, por tanto, del mismo espíritu de dicha Asamblea. Para entender bien nuestra propuesta vamos a poner en relación tres de sus afirmaciones; las cuales, puestas por separado, pueden parecer contradictorias, incluso opuestas. Sin embargo, la tensión dialéctica que presentan las dos primeras resulta

²⁶ *Ibid.*, 1180.

²⁷ *Ibid.*, que cita a SAN AGUSTÍN, *Sal. I*, 1,3: PL 32,870.

especialmente luminosa, hasta encontrar en la tercera afirmación, según nuestra opinión, la síntesis necesaria. Citamos los textos para luego comentarlos:

Jesucristo es el camino principal de la Iglesia. Él mismo es nuestro camino “hacia la casa del Padre” (cf. Jn 14,1) y es también el camino hacia cada hombre. En este camino que conduce de Cristo al hombre, en este camino por el que Cristo se une a todo hombre, la Iglesia no puede ser detenida por nadie. Esta es la exigencia del bien temporal y del bien eterno del hombre. La Iglesia, en consideración de Cristo y en razón del misterio, que constituye la vida de la Iglesia misma, no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza (RH 13b).

El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social —en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de la sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación, o pueblo (y posiblemente sólo aún del clan o tribu), en el ámbito de toda la humanidad— este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención” (RH 14).

La Iglesia desea servir a este único *fin*: *que todo hombre pueda encontrar a Cristo*, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la Encarnación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella (RM 13a).

Actualmente, la tarea evangelizadora de la Iglesia tendrá éxito si sus comunidades cristianas son capaces de regularse operativamente por estos principios²⁸. Estas están llamadas a contribuir al alumbramiento de un nuevo humanismo favoreciendo el proceso humanizador de los hombres y mujeres que acompaña; lo cual lo realizarán en virtud del mandato misionero recibido y confiando en el poder de la gracia que aporta el Evangelio de Jesucristo.

28 El fundamento teológico lo hemos esbozado en nuestro trabajo: *Dios dialoga con el hombre* (Madrid 2014) 81-85.

Para comprender el alcance de lo que decimos, pasemos a articular las diversas afirmaciones del Papa polaco.

El acercamiento a los hombres, por muy alejados que estén, no está motivado por una mera opción filantrópica. La fe en Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado que ha hecho entrega de sí en la Pascua, está en el origen del movimiento por el que sus discípulos se acercan a los otros: “*Jesucristo es el camino principal de la Iglesia*”. En efecto, el amor a su Señor es el que da realidad y potencia a ese, nada fácil, movimiento de salir permanentemente de sí tanto hacia los que están próximos como hacia los que están lejos (cf. DCe 16-18; EG 9-10, 264-267). Para la Iglesia, *Jesucristo siempre es el camino que conduce hacia cualquier ser humano*, porque, en realidad por Cristo y con Cristo todo hombre, sea cual sea su situación o condición moral, es valioso en sí mismo y es digno de que se le reconozca como hermano.

Bajo esta convicción e impulsadas por la Pasión de su Señor, las comunidades eclesiales se acercan a los hombres concretos, sean cuales sean sus situaciones personales, sociales, culturales o religiosas, ya que “no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón” (GS 1). En realidad, es con los hombres reales –en su humanidad (carne) compartida con Cristo– con los que los miembros de la Iglesia deben empatizar y compartir la vida: *Ellos son el camino que la Iglesia debe recorrer en su misión*. Esto supone que muchas veces los discípulos misioneros de Jesús tendrán que ir más allá de los prejuicios ideológicos y hábitos de vida que en aquellos pueden ser refractarios al Evangelio; pero también, para entrar en relación con esos que les parecen “ajenos”, ellos mismos tendrán que superar sus propios prejuicios y escapar de “la privacidad cómoda” que les tienta (cf. EG 87-88). Hoy, es preciso que los cristianos pongan en evidencia que comparten con sus contemporáneos los mismos condicionantes, los mismos anhelos, el mismo destino..., y que, en vez de vivir en un recinto seguro, ellos mismos necesitan caminar con otros por las sendas de la fe que profesan para poder hacerla vida en el discurrir de su existencia. Sólo a este precio, podrán revelarse como hermanos y podrán andar con los otros por un camino común en el que tanto creyentes como no creyentes lograrán comprender los anhelos, reconocer las frustraciones y discernir las esperanzas que llevan a cualquier hombre más allá de sí mismo, hasta abrirse a un don que solo puede recibirse como gracia.

En efecto, actualmente *el método evangelizador pasa por la vida real*, por las condiciones humanas compartidas tanto por los cristianos como por

los no cristianos. Pero es justamente en esta comunicación humana en el corazón de la vida –una vida que el propio Jesucristo ha compartido– en dónde el Resucitado actualizará el amor del Padre que Él ha consumado en su Encarnación y Redención. En efecto, en el proceso de humanización compartida, en un proceso “abierto”, algo nuevo surge que viene de más allá del mismo proceso, algo que viene concedido como gracia divina: *Cristo se revela recorriendo el mismo camino* (cf. EG 275-280). Aquí radica el papel de los cristianos. Los discípulos de Jesús aunque no pueden producir esa novedad sí pueden testimoniarla: conocen su fuente, saben discernirla, están dispuestos a servirla y tienen las palabras para anunciarla y proponerla a la fe. Así cumplen el mandato evangelizador, pero lo cumplen, justamente, en el proceso de generar en común una humanidad que responda a los verdaderos deseos del hombre. De este modo, al proceso humanizador en el corazón de la vida no sólo se le ha de atender hoy como *praeparatio evangelica* (como en la etapa anterior), sino que ha de ser considerado como el ámbito en cuyo interior los cristianos manifiestan, al tiempo que verifican, la novedad y potencia de vida que tiene el Evangelio.

III. LA PEDAGOGÍA DE LA VIDA

En un tiempo en el que se ha roto el consenso antropológico y esta ruptura ha derivado en la llamada crisis antropológica, es preciso que la Iglesia busque y encuentre al hombre allí donde está, en la vida misma, en el discurrir de su existencia. Al ser humano no se le halla donde queremos encontrarle, ni siquiera donde él dice estar. Las reducciones ideológicas de lo humano, discursos cerrados sobre sí mismos, no alcanzan al hombre concreto²⁹. Ciertamente, por muy refractario que sea al Evangelio, no se puede

29 Nos resultan especialmente inspiradores estos dos textos, el primero de san Juan Pablo II: “Aquí se trata, por tanto, del hombre en toda su verdad, en su plena dimensión. No se trata del hombre ‘abstracto’ sino real, del hombre ‘concreto’, ‘histórico’. Se trata de ‘cada’ hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno se ha unido Cristo, para siempre, por medio de este misterio (RM 13c). Y el segundo, no exento de dramatismo, del Rector de Salamanca, cuyas palabras bien pueden ser tomadas como la reivindicación que cada hombre hace de sí mismo: “Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivo, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el

ignorar el marco cultural que constituye al hombre; pero, justamente, para que este marco no paralice el impulso evangelizador, los cristianos han de salir al encuentro y hacer camino con los hombres de carne y hueso hasta, junto con ellos y al hilo de la vida, horadar esa configuración cultural e ir a dar con la verdad que configura esencialmente a todo ser humano: su carácter creatural y su vocación divina³⁰. En realidad, más allá de cualquier precomprensión o prejuicios, tarde o temprano, todo hombre se ve obligado a afrontar la vida y a definir su sentido y esperanza. Esta fue, como hemos visto la opción del Concilio, el cual distinguió entre el humanismo secular –proyecto laicista que se levantaba frente a Dios y la Iglesia– y los hombres reales que sienten en lo más profundo de su corazón aquel desequilibrio esencial que les hace sufrir y perder el sentido (cf. GS 10). Los Padres conciliares salieron e invitaron a salir al encuentro del hombre histórico y concreto.

1. LA VIDA LUGAR DE LA REALIZACIÓN DEL SER HUMANO

Encontrar al hombre en el discurrir de su existencia, en medio de la vida, este es el reto al que hoy se enfrentan los discípulos misioneros de Cristo. Recogemos unas palabras del profesor Salvatore Currò que, si bien inciden sobre este punto, hacen avanzar nuestra argumentación:

La cuestión decisiva no se refiere a la correlación entre experiencia y fe, sino en el sentido y la dignidad de la experiencia. Si en los últimos años el problema o el drama contemporáneo ha podido ser formulado como el de la fractura entre fe y vida, o entre fe y cultura, el drama actual más radical –si de drama debemos hablar– es *pensar al interior de la vida misma*: el cansancio de esperar y de amar, la desconfianza ocasional en la vida misma, el sentirse inútil; en una palabra: la propia pérdida del sentido de vivir. La excesiva atención a la polaridad experiencia-fe distrae de *la polaridad fundamental que concierne al sentido o no sentido, la dignidad o la indignidad de la misma vida, propia*

hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano” (M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* [Madrid 31982] 25).

30 L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica* (Estella 1993); B. SESBOÛÉ, *L’homme merveille de Dieu* (Paris 2015).

y de los otros. Y si es verdad que ambas polaridades se encuentran, también es cierto que no deben confundirse³¹.

La acción evangelizadora de la Iglesia antes que confrontarse con las diversas concepciones de lo humano, debe *medirse al interior de la misma vida*, allí donde cada hombre se confronta consigo mismo y pone en juego el éxito o el fracaso de su existencia. Los cristianos, antes que argumentar desde el Evangelio, han de ir al encuentro de sus congéneres en la vida compartida, allí donde de cualquier manera se ven obligados a confrontarse con su verdad; porque sólo frente a esta verdad y reconocedores del propio misterio, unos y otros, de modo diverso, podrán abrirse a la verdad que el Evangelio les propone y acoger el Misterio divino que les sostiene y les atrae hacia su compañía.

En efecto, la confrontación con el propio misterio y la apertura y reconocimiento del Misterio divino antes que definición y discurso argumentado es *acontecimiento que sucede en la propia vida*. Por tanto, lo primero es vivir, aceptar el reto de vivir, tomar conciencia de que se vive y de que se juega la vida en ese vivir. La vida con todos sus componentes: históricos y vitales, personales y colectivos, corporales y espirituales, racionales y sentimentales, morales y celebrativos..., todo eso que se significa en el sustantivo “vida” y en el verbo “vivir” es previo y desborda a cualquier preconcepción o prejuicio que pueda existir. Y es en esta vida, imprevisible, amenazante, desbordante, sorprendente..., en donde el hombre se enfrenta a la verdad de su carácter creatural y donde el Misterio que le sostiene, le acompaña y le trae hacia sí se hace presente reclamando atención y decisión sobre él. En realidad, el Misterio cristiano siempre acontece en la vida y para la vida; pero hoy más que nunca, cuando la vida parece amenaza y se ha perdido el sentido de vivir, solo mostrará su actualidad y valor para el hombre en la medida en que se revele en toda su potencia gratuita en el corazón de la existencia.

La vida es camino que debe recorrer el hombre, pues todo cuanto ocurre en ella: las circunstancias, los encuentros personales, los proyectos y frustración, las alegrías y las penas..., se ofrecen como hitos en el tránsito que la persona está obligada a recorrer y por los cuales queda inevitablemente marcada. El vivir siempre deja huella e inexorablemente va realizando su obra en cada ser humano. Es verdad, que la persona puede y debe tomar decisiones

31 CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono*, 51, la cursiva es nuestra.

en su vivir, pero la vida tiene tal carácter azaroso que siempre desborda los objetivos, el proyecto y el dominio que el ser humano la quiera imponer. ¿A qué obedece la vida? ¿Es puro azar? ¿Es un camino con o sin rumbo? ¿Tiene o no tiene sentido?...

Para los cristianos, la vida no es puro azar. Es imprevisible, no domeñable, sorprendente e incierta en sus acontecimientos y circunstancias, pero no es pura fatalidad. La vida está en las manos de Dios y Él, proveyendo a favor del hombre, se sirve de la vida, como se sirvió de la historia del pueblo de Israel, para cumplir la vocación divina que desde el instante de su creación puso en su corazón. Dios se vale de los acontecimientos, circunstancias y encuentros que procura la vida para acercarse a los hombres, para llamarlos, para abrirlos a su redención y para hacer con ellos una alianza que los conduzcan a una vida en plenitud. Los cristianos no pueden acometer la evangelización al margen de la vida. Una Iniciación cristiana en la que los catequistas y demás agentes no compartan la vida de los que se inician, semeja a un laboratorio donde la vida se disecca, de disecciona y pierde el hálito que la anima. Las comunidades cristianas han de estar allí donde se vive –donde sus miembros viven con otros–, para reconocer a un Dios que permanentemente “primerea” a su Iglesia y ponerse al servicio de la fuerza de vida que por la victoria pascual de Jesucristo ha penetrado el mundo (cf. EG 276).

2. EN EL VIVIR EL HOMBRE EXPERIMENTA SU CONDICIÓN PARADÓJICA

La vida humana no se realiza por sí misma. Nuestra vida es una cuestión abierta, un proyecto incompleto, que es preciso seguir realizando. La pregunta fundamental de todo hombre es: ¿cómo se lleva a cabo este proyecto de realización del hombre? ¿Cómo se aprende el arte de vivir? ¿Cuál es el camino que lleva a la felicidad? Evangelizar quiere decir mostrar ese camino, enseñar el arte de vivir [...] Si se desconoce el arte de vivir, todo lo demás ya no funciona. Pero ese arte no es objeto de la ciencia; sólo lo puede comunicar quien tiene la vida, el que es el Evangelio en persona³².

32 J. RATZINGER, *La Nueva evangelización. Conferencia pronunciada en Roma en el Jubileo de los catequistas y profesores de religión* (10 de diciembre de 2000).

¿Qué significa que la vida no se realiza por sí misma y que es una cuestión abierta? Por otro lado, ¿está al alcance del ser humano llevar una vida lograda y ser feliz? ¿Qué pedagogía entraña la vida que confronta a cada varón y mujer con su verdad y con la resolución de su fin? ¿Cómo puede enseñar el Evangelio el arte de vivir? Vamos a tratar de responder a estas y a otras cuestiones semejantes esbozando una fenomenología del vivir.

Antes de cualquier definición e incluso toma de conciencia, *la vida cautiva el deseo del hombre*. Nada más nacer, el niño se aferra a la vida. Cuando vamos creciendo y tomamos las riendas de nuestro destino, anhelamos lograr una vida que sea digna de ese nombre, queremos una vida realizada, deseamos ser felices. Y cuando nos llega la hora de la muerte, parece que nos aferramos al vivir y nos resistimos a entregar lo que consideramos nuestra posesión más preciada. Sí, puede haber alguien que desee la muerte, pero este deseo no es sino la expresión de que no reconoce en su existencia una vida digna de ese nombre.

A pesar de la atracción que produce en nosotros, pronto *la vida se revela misteriosa y problemática*. Nos referimos a la vida real, no a la que imaginamos o diseccionamos por cualquier análisis, sino la vida que vive cada uno de nosotros, la cual siempre está envuelta en un misterio. Sus avatares y circunstancias suscitan cuestiones que ponen en tela de juicio cualquier concepción y proyecto que podamos hacernos sobre ella. La vida, nuestra vida, se revela abierta, incompleta, sorprendente, insegura, inabarcable, frustrante... Los problemas, los interrogantes, los anhelos y las inquietudes que nos provoca el vivir no son nada teóricos, latan permanentemente en nuestra vida y pueden brotar súbitamente en cualquier instante: en un encuentro personal, en unas circunstancias, en el ejercicio de la responsabilidad personal, en un sentimiento de alegría o de decepción que sufrimos... La vida revela su carácter abierto y misterioso cuanto más aparece amenazada: los dolores y enfermedades, los sentimientos de culpa y de fracaso, la soledad y el desamor, la incertidumbre del futuro...; cualquier hecho que revele nuestra limitación y contingencia percute en nosotros y nos manifiesta que aunque vivimos, nunca tenemos dominio ni control sobre nuestra vivir. La vida no nos pertenece. Incluso cuando parece que nos gozamos con una vida lograda y podemos ignorar las cuestiones que plantean su sentido, tarde o temprano, la aparición de la muerte en el horizonte impone a la vida, con todo su dramatismo, su problemática y su misterio.

Tácita o explícitamente –hoy quizás más que nunca– todo ser humano experimenta, en algún momento, *una extraordinaria paradoja*: es cierto, vivimos, estamos hechos para la vida, o simplemente queremos vivir; y, sin embargo, la muerte, con los mensajeros que la anticipan (enfermedad, debilidad moral, ruptura familiar...), nos amenaza constantemente hasta lograr finalmente cantar victoria sobre nuestro deseo y sobre nuestra vida misma³³.

El ser humano no tiene capacidad para resolver por sí mismo esta paradoja, la cual abre una brecha en el corazón mismo de su existencia. En efecto, los seres humanos no tenemos capacidad para procurarnos la vida, con lo cual o bien vivimos aferrados a lo que nos toca vivir, convencidos de que es la única vida que nos cabe esperar o bien nos entregamos a la frustración permanente de no vivir la vida a la que aspiramos. Es verdad, siempre queda la opción de quitarse la vida, pero justamente esa decisión es la más radical manifestación de que el hombre no puede resolver la paradoja que le embarga, sino que simplemente la elimina decepcionado por no poder resolverla.

3. EL HOMBRE ABOCADO A UN MÁS ALLÁ DE SÍ MISMO: APERTURA TRANSCENDENTE

A pesar de lo dicho, la potencia de la paradoja abre al hombre a otra opción, a una opción que le lleva más allá de sí mismo. Todo ser humano, en alguna ocasión, visita lo que el papa Francisco llama “*las periferias existenciales*”³⁴; es decir, vive situaciones en las que es empujado a resolver

33 En *Spe Salvi*, Benedicto XVI, describe esta paradoja esencial del hombre, de la que provienen sus contradicciones y esperanzas: “De algún modo deseamos la vida misma, la verdadera, la que no se ve afectada ni siquiera por la muerte; pero, al mismo tiempo, no conocemos eso hacia lo que nos sentimos impulsados. No podemos dejar de tender a ello y, sin embargo, sabemos que todo lo que podemos experimentar o realizar no es lo que deseamos. Esta ‘realidad’ desconocida es la verdadera ‘esperanza’ que nos empuja y, al mismo tiempo, su desconocimiento es la causa de todas las desesperaciones, así como también de todos los impulsos positivos o destructivos hacia el mundo auténtico y el auténtico hombre (nº 12).

34 A nuestro modo de ver, esta experiencia paradójica, en la que el ser humano es llevado al límite y es llamado a salir de sí, es la que está detrás de la expresión “*las periferias existenciales*”, que el papa Francisco utiliza de un modo tan polivalente. Reproducimos el texto inspirador de esta nueva etapa de la Iglesia del entonces Card. Bergoglio: “Evangelizar supone en la Iglesia la parresía de salir de sí misma. *La Iglesia está llamada a salir de sí misma e ir hacia las periferias, no solo las geográficas, sino también las periferias existenciales*: las del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la ignorancia y prescindencia religiosa, las del pensamiento, las de toda miseria” (CARD. BERGOGLIO, *Intervención en el Conclave para la elección de Papa* [9-III-2013] <https://es.aleteia.org/2017/03/13/en-3-minutos-y-medio-asi-convencio-bergoglio-al-resto-de-cardenales/> [última consulta 25-IX-2017]).

imperativamente el destino de su vida atravesando su condición paradójica. Son los “momentos fronterizos “en los que *confrontados con la propia limitación*, es obligado a descubrir y aceptar lo que en la vida cotidiana se olvida o declara inexistente. En esos momento, el hombre está impelido a dejar de ser el centro –porque no está en él la resolución de lo que le acontece– y a aceptar ir a un más allá que escapa a su medida y dominio. Este “dejar de ser el centro”, este “salir de sí mismo”, implica, como decimos, atravesar sin negarla la condición paradójica, porque aceptando el anhelo de vida que embarga su corazón, el hombre no se entrega al fracaso y a la desesperanza que supone el no poderlo cumplir por sí mismo, sino que impulsado por la potencia de su deseo va más allá del límite que experimenta, a la espera de una resolución que escapa a su control.

En efecto, en algunas ocasiones, suscitadas por los mismos avatares de la vida y, si es posible, bajo la compañía de alguien, el ser humano intuye que la resolución de su paradoja puede estar fuera de sí, en los otros, en la compañía y en el auxilio de aquellos con los que comparte vida, afecto y destino. El otro, el familiar y el amigo, pero también el extraño que se ha hecho compañero, revela que la paradoja puede ser afrontada, no individualmente, no fiado de las propias fuerzas, sino confiándose a otro, un otro semejante o un Otro que el semejante señala con su propia disposición y modo de vivir. De este modo, ante la compañía del otro, el sujeto se ve abocado a un verdadero dilema³⁵: bien permanecer en la propia autosuficiencia –fiado de sus fuerzas y habilidades que se ha revelado insuficientes– y pagar el precio de seguir saboreando la frustración la desesperanza y la angustia hasta tener la muerte como herencia; o bien, salir de sí mismo y abrirse al “otro” a la espera de que le haga un don que solo puede recibir como gracia, ya que no tiene dominio sobre él. La aceptación del “otro” como quien puede hacer ese don es el inicio del reconocimiento de que ese otro es, en realidad, un “tu”.

Lo que describimos no es argumento, no puede ser reducido a puro discurso. Es dinamismo vital sostenido por una lógica que, al tiempo que moviliza al sujeto, revela su verdad innata, esencial. En efecto, el hombre es un ser limitado con ansia de infinitud³⁶, es una criatura con vocación divina,

35 Cf. S. CURRÓ, “Les enjeux anthropologiques de la formation des catéchètes”: *Lumen Vitae* LXXI (2016) 418.

36 G. AMENGUAL, *Antropología filosófica* (Madrid 2007) 381-460. El autor estudia cuatro aspectos del carácter liminal del hombre: el mal, la caída (fragilidad), la culpa, la muerte. Y citando a Hegel, indica cuál es el valor de trascendencia que posé la

es un ser abierto a la espera –siempre a la espera– de un don. En estos dos elementos: la espera y la decisión libre, se juega la resolución de la paradoja humana:

- La apertura siempre tiene una *condición de espera*, porque, como decimos, la resolución de la paradoja no depende del propio sujeto, es preciso que la reciba como don; y eso no depende ni de su deseo ni la potencia de su voluntad, sino que es otorgado por otro como gracia.
- Pero, a la vez, en cuanto que la acogida de ese don exige *una decisión libre*, es preciso que el sujeto pueda reconocer algún signo que le confirme la credibilidad del don y dé soporte a su decisión. Esto comporta que lo que se le otorga, aunque resulte inesperado y sorprendente, porque justamente responde al deseo de vivir en plenitud³⁷, ya es conocido por la persona para poderlo reconocer. Sobre este punto volveremos luego.

Desde fuera del sujeto y en aras de poder acompañarlo, ¿cuál es el signo que revela que comienza a abrirse al don? El signo es muy sencillo: *la petición de ayuda*. Pedir ayuda tiene un gran valor antropológico, especialmente en una sociedad que promueve el individualismo y tiene en la autonomía el ideal de una vida realizada. La petición de ayuda supone, en primer lugar, la aceptación del límite y el reconocimiento por parte del sujeto de la propia incapacidad para resolver por sí mismo el carácter misterioso y paradójico de su vida. Pero, además, crea la disposición necesaria para reconocer al “otro” no como un objeto a libre disposición, sino como un “tú semejante a uno mismo” con el que establecer una relación personal y esperar de él “una ayuda” –compañía y entrega de sí– a la altura del deseo (cf. Gn 2,18.23). En algún caso y de un modo directo, esa petición de ayuda también puede adquirir forma de plegaria. El sujeto no conoce el Misterio divino que le convoca, pero la conciencia de su propio misterio, que colinda con Aquel, y el testimonio de un compañero

experiencia del límite: “Algo se sabe como límite o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está más allá de ello” (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [Madrid 1997] & 60 nota, p. 162; citado en *ibid.*, pág. 183). También, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre ante Dios* (Salamanca 2013) en especial pág. 55-80.

37 “Si no esperamos lo inesperable, no lo reconoceremos” (DE LUBAC, *Paradojas seguido de Nuevas paradojas*, 92, cita de HERÁCLITO en CLEMENTE, *Stromates*, II, 4, 17, I).

creyente³⁸ le puede llevar a dirigir a lo alto una súplica espontánea, por muy tácita o condicionada que sea.

IV. EL DON DE LA VIDA

Ya hemos dicho que la vida –el vivir– es camino y pedagogía para todo ser humano. Camino que Dios abre ante su criatura y pedagogía que Él mismo dirige providentemente para llevar al hombre a participar de su amor. Sin embargo, la vida no puede entregar la plenitud que en ella se promete, no puede satisfacer el anhelo infinito que el ser humano tiene de vivir. Ella sólo puede llevar al hombre hasta el punto de abrirse a un más allá de sí y esperar esa novedad que resuelva su más profundo anhelo. En ese punto, *algo nuevo tiene que suceder*, algo que aconteciendo en el centro de la existencia, sin embargo, introduce una novedad que lleva en sí misma la promesa cierta de esa plenitud que el hombre desea. Y *alguien tiene que operar esa novedad*. Sí, tiene que ser alguien, porque lo que el hombre demanda para vivir en plenitud no puede reducirse a una cosa, por muy excelente que sea: antes bien, apunta a la vida en su origen, en su sostén y en su meta: la Vida misma, la cual al revelarse se revela como el Señor de la vida, es decir, como Aquel que en su Misterio puede responder al misterio paradójico que late continuamente en el vivir humano. ¿Quién puede producir tal novedad? ¿Quién puede revelar el carácter personal de ese Misterio?

1. JESUCRISTO ES EL SEÑOR DE LA VIDA

Consuélate. Tú no me buscarías si no me hubieras encontrado³⁹.
No me buscarías si no me poseyeras. No te inquietes, pues⁴⁰.

38 "Estos son los dos caminos por los que Dios llega a cada hombre y por los que, a su vez, cada hombre llega a Dios: su presencia en nuestra interioridad y la palabra del prójimo en la exterioridad [...] Sin la voz exterior del prójimo, Dios podría ser identificado o no ser diferenciado de nuestros sueños, esperanzas y desilusiones individuales. Sin la voz interior del espíritu, Dios quedaría siempre como algo externo, ajeno e insignificante para la propia existencia" (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre ante Dios*, 104-105).

39 B. PASCAL, *Pensamientos* (Edición de Mario Parajón) (Madrid 1998) nº 919, p. 341 (Brunschvicg, 553).

40 *Ibid.*, nº 929, p. 347 (Brunschvicg, 555).

Estas palabras de Pascal nos indican que para que el hombre pueda reconocer la novedad que se le ofrece, de algún modo, ya debe poseerla. No, como hemos visto, en plenitud; pero sí como algo que habiéndose recibido posee una expectativa de plenitud. Jesucristo, en quien “fueron creadas todas las cosas” y “todo fue creado por él y para él” (Col 1,16) reúne esta condición.

Así es, Jesucristo es la Palabra eterna de Dios, aquella Palabra por la que todo fue hecho y en quien está la vida que ilumina a todo hombre (cf. Jn 1,1-4). Él es “la luz de la vida” (Jn 8,12), que hace que los hombres puedan buscar la vida verdadera. Él ha sido enviado por el Padre –fuente de vida– al mundo para que todo el que crea en Él tenga vida eterna (cf. Jn 3,14-16); es decir, para que todo aquel que reconozca que su deseo de vivir procede de Aquel que viene de lo Alto, de Jesús, y a Él conduce, pueda recibir la vida plena y verdadera que Dios quiere dar. De Jesús se recibe “gracia sobre gracia” (cf. Jn 1,16), vida en plenitud sobre la vida limitada y temporal. Jesús se revela como el Buen Pastor que da la vida por las ovejas (cf. Jn 10,11). Él ha venido al mundo justamente, para dar vida y darla en abundancia (cf. Jn 10,10), Él entrega su vida para recuperarla en la vida de los suyos de modo que ninguno perezcan jamás. Ese es su poder de dar vida (cf. Jn 10,17-18.28).

Para recibir esta nueva vida es preciso ver a Jesús, reconocerle como Hijo de quien es la fuente de la vida y creer en Él: “Esta es la voluntad del Padre: que todo el que vea al Hijo y crea e él tenga vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día (Jn 6,40). Porque todo el que cree en Él, aunque haya muerto, vivirá; y el que está vivo y cree en Él no morirá para siempre (cf. Jn 11,25-26). En realidad, la vida eterna es conocer al Padre de Jesús como el único Dios fuente de la vida verdadera y a Jesucristo su enviado, lleno de gracia y de verdad (cf. Jn 17,3; 1,14).

Jesucristo se revela a sí mismo como “el camino y la verdad y la vida” (Jn 14,6): aquel cuyo itinerario vital es el camino verdadero que conduce a la vida⁴¹. Él es el maestro que no solo revela el secreto del vivir, sino que también tiene poder para otorgar la vida a aquellos que le acompañan en su peregrinación hacia el Padre⁴². Todo hombre debe definirse ante Jesús, pues

41 “Él nos dice quién es en realidad el hombre y qué debe hacer para ser verdaderamente hombre. Él nos indica el camino y este camino es la verdad. Él mismo es ambas cosas, y por eso es también la vida que todos anhelamos. Él indica también el camino más allá de la muerte; sólo quien es capaz de hacer todo esto es un verdadero maestro de vida” (SS 6).

42 Cf. Ch. SCHÖNBORN, *La escuela de vida de Jesús. Estímulos para ser sus discípulos* (Barcelona 2014).

sólo en Él se revela el verdadero alcance de la paradoja humana: sin Él, la vida está abocada al fracaso y a la desesperación; y también el valor infinito que tiene la misericordia de Dios: Dios “no es Dios muertos, sino de vivos” (cf. Lc 20,38)⁴³. Al final, *el dilema se resuelve en la relación con Jesús*⁴⁴. El que quiere vivir, no puede permanecer encerrado sobre sí mismo, pagará el precio de perderse; opta por estar unido a Aquel que es la fuente de la vida, Aquel que ha vencido a la muerte, Aquel que da su Espíritu para que el hombre pueda nacer de nuevo (cf. Jn 3,5-6). Justamente, *el Espíritu es el don*, el Espíritu es la novedad que irrumpe en la vida del que espera y pide-suplica al Otro (a un nuevo “Tú”), a Jesús, la ayuda imprescindible para resolver la paradoja de su vida. El Espíritu es quien da vida (Jn 6,63). A través de su Espíritu, Jesús sigue caminando junto a todo varón y mujer que viene a este mundo. Pero, ¿cómo se hace visible su compañía?, ¿quién testimonia la nueva vida pascual que Él quiere entregar a todo hombre?

2. LOS CRISTIANOS, TESTIGOS DEL SEÑOR DE LA VIDA

Los cristianos son los que han creído en Jesús como el Señor de la vida, por eso han nacido del agua y del Espíritu a una nueva vida (cf. Jn 3,5). Al creer en su nombre y recibirle en sus vidas, han nacido de Dios y han recibido el poder de ser hijos de Dios (cf. Jn 1,12-13). En virtud de su semejanza con Él, Jesús les ha dado la misma misión que Él ha recibido del Padre: “como el Padre me ha enviado, así también os envió yo” (Jn 20,21). El Espíritu, que desde el Padre Jesús envía, es el que los capacita para realizar esta misión: El Espíritu da testimonio de Jesús en ellos para que ellos puedan ser sus testigos

43 Dichas en otro contexto, las siguientes palabras de Pascal siguen siendo significativas para lo que queremos decir: La religión cristiana “enseña a los hombres estas dos verdades unidas: que existe un Dios del que los hombres son capaces y que hay una corrupción en su naturaleza que les hace indignos de Él. Importa a los hombres conocer uno y otro de estos puntos; y es peligroso para los hombres conocer a Dios sin conocer la propia miseria o conocer la propia miseria sin conocer al Redentor que puede curarlos de ella [...] Los que se extravían lo hacen porque no ven una de estas dos cosas, ya que se puede conocer bien a Dios sin conocer la propia miseria y a la propia miseria sin Dios; pero no se puede conocer a Jesucristo sin conocer al mismo tiempo a Dios y a la propia miseria” (PASCAL, nº 449, p. 184 [Brunschvicg, 556]).

44 “La vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco sólo por sí mismo: es una relación. Y la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida. Si estamos en relación con Aquel que no muere, que es la Vida misma y el Amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces ‘vivimos’” (SS 27).

delante de los hombres (cf. Jn 15,26-27). El testimonio es posible en virtud de la participación que los discípulos tienen en la vida que Jesús goza junto al Padre.

En efecto, existe una *relación participativa* entre el Señor resucitado y sus discípulos: “Dentro de poco el mundo no me verá, pero vosotros me veréis y viviréis, porque yo sigo viviendo” (Jn 14,19). La participación en esa vida nueva es la garantía de que verdaderamente son portadores de la presencia del propio Dios: “entonces sabréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros” (Jn 14,20). Sólo a partir de esta circumcesión que existe entre Jesús y sus discípulos puede entenderse la revelación que les hace en la última cena: “En verdad, en verdad os digo: el que recibe a quien yo envíe me recibe a mí; y el que me recibe a mí recibe al que me ha enviado” (Jn 13,20). El amor es el que articula esta interpenetración entre Jesús y sus discípulos, él es la garantía de que está en ellos y se manifiesta a través de ellos: “el que me ama será amado por mi Padre, y yo también lo amaré y me manifestaré a él” (Jn 14,21). El amor también es el modo privilegiado que los discípulos tienen para dar testimonio de su Maestro y Señor: “En esto conocerán que sois discípulos míos: si os amáis unos a otros” (Jn 13-35).

3. LA RELACIÓN PERSONAL MEDIACIÓN PARA TESTIMONIAR EL DON DE LA NUEVA VIDA

Nuestra reflexión ha encontrado el punto en el que debe proyectarse la salida misionera que sea capaz de evangelizar-humanizando y humanice-evangelizando: las periferias existenciales, ese punto liminar en donde el hombre se confronta con su condición paradójica y debe resolver el dilema de encerrarse en sí o confiar en “otro”. El apunte bíblico-teológico que hemos hecho respecto a quien es el don de la vida y cuál es la participación del cristiano en él ha podido parecer que nos ha llevado a un plano abstracto, poco real, en contradicción con el camino que habíamos elegido seguir. No es así, se trataba de reconocer y dar nombre a ese Otro: Jesucristo, que es la fuente y meta de la vida, y el método: la relación personal, por la que se accede al don de una vida que no esté amenazada.

Ahora entendemos porque la salida misionera, la convivencia diaria con los que no tienen fe no es estrategia. La proximidad con los otros es la condición para que los cristianos participen en el proceso de humanización

por el que los hombres –también ellos mismos, los creyentes– se enfrentan a su verdad y está abocados a resolverla. Al mismo tiempo, es la oportunidad para que puedan irradiar la vida nueva que han recibido de su Señor y la posibilidad para acrecentarla en el mismo dinamismo de compartirla con los que la solicitan. Cuando el cristiano sea como sea se enclaustra, entonces la vida recibida en el bautismo se agosta y se pierde (cf. EG 2). Sin embargo, cuando apasionado por el don recibido, lo busca germinalmente en los otros y lo comparte por el anuncio evangélico, entonces es cuando se acrecienta en él el gozo de vivir en Cristo y se abre la esperanza de una plenitud inimaginable (cf. EG 10).

La relación nunca es unidireccional –en este caso del cristiano hacia el no creyente–, sino bidireccional. La verdadera relación exige reciprocidad entre los que comparten la vida⁴⁵. Es verdad, el cristiano, como apóstol de Cristo, está bajo el mandato misionero: “id...” (Mt 28,19), incluso hacia aquellos que le son más propios: la familia, los compañeros, los amigos... No obstante, aun cumpliendo el mandato misionero, no cae en la tentación de situarse en un plano superior. Él participa realmente, y no de una manera postiza, de los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los que comparte la vida (cf. GS 1)⁴⁶; él también tiene que pasar con los otros por las pruebas del vivir. Lo único que distingue al creyente del no creyente es que, a través de cualquier circunstancia, trata de permanecer unido al Señor de la vida y, bajo la luz de su Palabra divina, busca escrutar cómo tanto a él como a sus compañeros les alcanza el don de la vida pascual y sabe cómo abrirse a él (cf. EG 45).

45 Nos sirve de orientación las indicaciones del profesor CURRÒ, “Les enjeux anthropologiques de la formation des catéchètes”, 417-419. Para profundizar sobre este aspecto de reciprocidad cf. M. SCARPA, “Tutta la Chiesa è evangelizzatrice: il contributo dell’*Evangeli Gaudium* in ambito catechetico. Dal paradigma istituzionale della gratuità al paradigma missionario della reciprocità”: *Salesianum* 79 (2017) 495-521.

46 Las siguientes palabras del papa Francisco revelan la pasión que el evangelizador debe sentir a la hora de convivir con los que el Señor ha puesto a su lado: “Para ser evangelizadores de alma también hace falta desarrollar el gusto espiritual de estar cerca de la vida de la gente, hasta el punto de descubrir que eso es fuente de un gozo superior. La misión es una pasión por Jesús pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo. Cuando nos detenemos ante Jesús crucificado, reconocemos todo su amor que nos dignifica y nos sostiene, pero allí mismo, si no somos ciegos, empezamos a percibir que esa mirada de Jesús se amplía y se dirige llena de cariño y de ardor hacia todo su pueblo. Así redescubrimos que Él nos quiere tomar como instrumentos para llegar cada vez más cerca de su pueblo amado. Nos toma de en medio del pueblo y nos envía al pueblo, de tal modo que nuestra identidad no se entienda sin esta pertenencia” (EG 268).

El reto de vivir humanamente es lo que une a los creyentes y no creyentes. Aunque la respuesta cada uno la acometa desde sus presupuestos y anhelos; nadie puede quedar excluido de lo que es una tarea común⁴⁷.

- *Los creyentes necesitan de los otros.* Tienen necesidad de comprobar y reconocer cómo la vida pascual de Cristo, misteriosa pero realmente, también puja en aquellos. Pero además, en ese vivir compartido: en las inquietudes que se suscitan y en las respuestas que se anhelan, también se apunta el estímulo necesario para que ellos mismos experimenten la novedad de vida que inagotable y sorprendentemente procura el Evangelio (cf. EG 11).
- *Los no creyentes, aun sin saberlo o reconocerlo, también necesitan de los cristianos,* porque el modo de vivir de éstos –en referencia a Cristo y viviendo según sus palabras–, bajo la mediación del compartir humano, les aporta la clave para reconocer y acoger la novedad de vida que anhelan (cf. EG 265). En efecto, en ese compartir los cristianos, apoyados en su fe en Cristo, tienen la ocasión de llevar el proceso común de la mutua humanización hasta el extremo en el que es posible reconocer y aceptar la condición paradójica de la vida humana, al tiempo que ofrecen la orientación necesaria para que en Jesucristo se pueda resolver el dilema al que todos, tarde o temprano, se ven abocados.

Esta tarea común (entre cristianos y no cristianos) de vivir y de vivir a la altura de la verdad humana, con toda probabilidad no reconstruirá el consenso humanista de épocas pasadas; pero al menos ofrecerá la ocasión de que el anuncio y propuesta del Evangelio tenga cabida en las situaciones vitales, encuentros y circunstancias que procurará. En efecto, el Evangelio se hará tangible en la vida del bautizado de dos modos complementarios:

- En primer lugar, como *testimonio*. La vida cristianamente vivida por los discípulos de Jesús revela que la novedad que brota de la Pascua de su Señor tiene poder para informar la vida y es reconocible en el discurrir cotidiano de la existencia.

47 Son iluminadoras las matizaciones del prof. CURRÒ, "Les enjeux anthropologiques de la formation des catéchètes", 419-421.

- Y en segundo lugar, como *anuncio*. En ese mismo compartir vital, el cristiano tiene la posibilidad de encontrar “la gramática antropológica” necesaria para anunciar significativamente el Evangelio y la ocasión de proponerlo en el corazón de la experiencia de vida de sus compañeros, donde ya reverbera la acción misteriosa del Espíritu.

En este modo de proceder, no hay discurso abstracto, tampoco reducción ideológica de la fe; los bautizados, sencillamente, sirven con humildad el acontecimiento cristiano (cf. EG 127-129). En efecto, en el compartir diario con los no creyentes, a través de la común actividad humanizadora, motivada en ellos por el cumplimiento del mandato evangelizador de su Señor, los discípulos de Jesús realizan la evangelización, porque a sus compañeros revelan de un modo sencillo que es la gracia del Evangelio la que tiene el poder de otorgar la nueva vida y plenitud que todo hombre anhela.

V. UNA INICIACIÓN CRISTIANA INSERTA EN EL PROCESO HUMANIZADOR-EVANGELIZADOR DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

“El Evangelio se ha de proponer siempre *para la vida y en la vida* de las personas” (DGC 143d). Una catequesis-iniciática que no entre en contacto con la vida y no enseñe “el arte de vivir” (Ratzinger), es una catequesis estéril, no produce los frutos de vida eterna que se espera de ella. En nuestra opinión, éste es hoy uno de los mayores retos al que se enfrenta la Iniciación cristiana. Las comunidades han de salir de las inercias pastorales que dificultan el cumplimiento de su misión evangelizadora. En los próximos años han de empeñarse en alcanzar a los hombres allí donde están: en su vida; y establecer los dispositivos necesarios para que la Iniciación cristiana ayude a los convertidos a traducir existencialmente la vida pascual que reciben por la fe y los sacramentos. A continuación, sin ánimo de ser exhaustivos, ofrecemos algunas orientaciones que favorezcan la consecución de este objetivo por parte del dispositivo iniciático.

- *Considerar que “la Iniciación cristiana (es) la expresión más significativa de la misión de la Iglesia”* (cf. IC 13b). Esta afirmación del Episcopado

español indica la interpenetración esencial que existe entre la Iniciación cristiana y el conjunto de la misión evangelizadora de la Iglesia. En efecto, no se puede concebir una actividad iniciática al margen del proceso evangelizador; pero, tampoco, se puede concebir cualquier actividad evangelizadora, especialmente en el ámbito misionero, que no se concierte con la Iniciación cristiana, donde la Iglesia realiza “su función maternal, al engendrar a la vida a los hijos de Dios” (IC 13b). Una Iniciación cristiana desgajada del conjunto de la evangelización de la Iglesia, difícilmente alcanzará la vida de los que inicia; pero a la vez, una evangelización que no encuentre en el dispositivo iniciático su plena realización, no podrá entregar el don más preciado que tiene la Iglesia: la nueva vida en Cristo y la promesa de la gloria divina.

- *Alentar una evangelización con sello misionero.* Hoy la acción evangelizadora de la Iglesia debe estar en “un estado permanente de misión” (EG 25). Los discípulos misioneros de Cristo, personal y comunitariamente, han de estar en una disposición permanente de salida para, sin miedo, ir al encuentro de sus congéneres, allí donde están (cf. EG 20-24). La misma convivencia con los otros –familiares o ajenos–, vivida bajo el signo del envío misionero, ya es acción evangelizadora. A semejanza de su Señor, supone la asunción de lo humano en lo imprevisible del vivir, y es la ocasión de confrontarse con la experiencia de los límites en los que la paradoja humana se impone como imperativo y demanda una respuesta. La Iniciación cristiana se dirige a aquellos que, habiéndose enfrentado a la paradoja humana, han clamado hacia lo alto y han empezado a experimentar un don que tiene un nombre: Jesucristo. Sólo la compañía y el testimonio de los bautizados, sólo el anuncio que estos han realizado de este nombre en el corazón de sus vidas, sólo la invitación a que salgan de sus seguridades y se confíen en Él les ha podido indicar el camino hacia la comunidad cristiana. No habrá verdadera iniciación si no es fruto de la acción apostólica de los bautizados en la vida común y compartida con sus compañeros.
- *Promover la conjunción en la distinción (circumincisión) entre el proceso evangelizador-iniciático y el proceso humanizador.* Nunca ha sido fácil ser hombre, pero hoy con la ruptura del consenso antropológico lo es mucho más. Y, sin embargo, Dios, que siempre nos “primerea”, “vive entre los ciudadanos promoviendo la solidaridad, la fraternidad, el de-

seo de bien, de verdad, de justicia. Esa presencia no debe ser fabricada sino descubierta, desvelada” (EG 71). Los cristianos pueden y deben compartir con otros el reto de ser hombre; pero como Dios ya actúa en el verdadero proceso de humanización, su acción evangelizadora en ningún caso es un postizo. Ellos contribuyen como uno más en el proceso de humanizar y humanizarse (cf. EG 74-75); pero además sirven a lo que, en realidad, supone su elemento más radical –porque está en la raíz–: la acción misteriosa pero real del Espíritu de Cristo que pide ser reconocida para llevar a plenitud su obra de humanización por la filiación divina. Esta circumincesión entre el proceso evangelizador y el humanizador en ningún caso se puede ignorar en la Iniciación cristiana. Al contrario, el proceso de conversión que articula la catequesis iniciática es el crisol en el que las comunidades cristianas catequizan humanizando: haciendo resonar la Palabra divina en la vida de los que se forman; y humanizan catequizando: promoviendo la respuesta filial a la vocación divina que late en su corazón.

- *Impulsar y coordinar la intervención de los diversos ámbitos eclesiales en el proceso iniciático.* Las comunidades parroquiales y, en su seno, la catequesis son el espacio privilegiado para iniciar en la fe; no obstante, otros ámbitos eclesiales tienen la virtud de estar más próximos a la vida: la familia, el colegio, los movimientos y asociaciones. Si hoy se quiere que la Iniciación cristiana acontezca en el corazón de la vida, es preciso promover la colaboración en la complementariedad de los diversos ámbitos eclesiales. El objetivo es doble: por un lado, se trata de que el que se inicia, por la participación en los diversos espacios eclesiales, sienta cómo el Evangelio le interpela en todos los órdenes de la vida; y por otro, que los cristianos revelen, al hilo de la vida, el poder que tiene la fe para iluminar cualquier circunstancia y cómo, por la gracia divina, promueve unas respuestas a la altura de lo humano. La catequesis iniciática, será el espacio privilegiado en donde los que quieren ser cristianos comprenderán el alcance de lo que viven en otros ámbitos eclesiales y donde de un modo sistemático podrán hacer suyos las mediaciones eclesiales necesarias para vivir cristianamente.
- *Priorizar una pastoral de persona a persona.* A partir de la vocación bautismal y en aras de alcanzar la vida real de los hombres, las comunidades cristianas han de promover el apostolado de sus miembros

en la vida diaria. El llamado compromiso cristiano antes que servicio intraeclesial, es vida cotidiana evangélicamente vivida. En el discurrir cotidiano, compartido con creyentes y no creyentes, es donde verdaderamente los cristianos pueden revelar la novedad de vida que aporta el Evangelio. La irradiación de esta novedad y dar razón de ella son la prioridad apostólica de todo bautizado y, en el futuro, será la puerta de acceso a las acciones evangelizadoras que realizan institucionalmente las comunidades. Así es, sólo a partir de la convocatoria que entre los no creyentes puede suponer el testimonio y el anuncio de los cristianos, es como las comunidades eclesiales podrán ser reconocidas por aquellos como el lugar en donde encontrar respuestas a sus anhelos e interrogante y la Iniciación cristiana el ámbito en el que experimentar y hacer suyo el don vital que buscan.

- *Crear en las comunidades cristianas estructuras y dinanismos de acompañamiento humanos y espirituales.* La relación personal es fundamental para un apostolado de persona a persona. Una relación donde los sujetos salen del anonimato, superan la indiferencia y se encuentran como un “yo” y un “tú” mutuamente implicados. Esta relación personal –de mutuo reconocimiento, afectiva, comprometida...– resulta la mediación privilegiada para que se pueda alumbrar conscientemente la relación esencial que existe entre el “yo” humano y el “Tú” divino. Las comunidades cristianas deben promover entre sus miembros unas relaciones verdaderamente humanas, no afectadas ni superficiales, donde el compartir común y el acompañamiento fraterno sea la base en donde se articule el compartir la fe y el acompañamiento espiritual. Autenticadas evangélicamente las relaciones entre los miembros de la comunidad, la propia vida de comunidad se convertirá para ellos en escuelas de un estilo de relación que podrán desarrollar con los que se encuentran en el discurrir de la vida.
- *Pasar de considerar a los “otros” como destinatarios de la evangelización a reconocerlos como un “tú” y verdaderos interlocutores.* Es verdad que el mandato misionero: “id...”, sitúa a los no creyentes como destinatarios de la acción evangelizadora de los discípulos de Jesús; pero también es verdad que el Espíritu de Cristo ya está actuando en ellos. Ellos, aunque no lo sepan o no lo quieran reconocer, ya “padecen” de algún modo la acción misteriosa pero real del Espíritu en su vida. Los cristianos, que

en el proceso evangelizador secundan la acción del Espíritu, necesitan mantener en el vivir común una interlocución leal con sus compañeros, primero para reconocer esa acción misteriosa del Espíritu que tiene el poder de iluminar a ellos mismos y confirmarles en la fe; y segundo para en un diálogo vital ofertar a los otros la gracia del Evangelio y caminar juntos en un proceso de humanización que se consuma en el cumplimiento de la vocación divina.

