

la fe en Cristo hoy

La situación actual

La fe como problema. Esta podría ser la primera afirmación que podemos hacer hoy. La fe ha dejado de ser un elemento connatural, generalizado e inmanente a nuestra cultura. Durante siglos lo «normal» era que un hombre tuviera fe, y concretamente fe cristiana mientras que por el contrario la excepción eran los «ateos», los «increyentes». En realidad, en la sociedad española, la creencia católica era algo tan consustancial culturalmente como el «ser español». Podemos decir que era un elemento mucho más integrador que la misma nacionalidad, y por tanto un factor de identificación socio-cultural de primera magnitud. Ya que si bien es verdad que respecto a la «españolidad» había reticencias por parte de «nacionalidades» o regiones que forman parte de lo que llamamos España, el catolicismo ha sido, un elemento incuestionado por los pueblos que componen la península ibérica. Por eso el «ateo» era necesariamente elitista, pertenecía a una minoría «librepensadora» y de poco arraigo popular. En los medios populares más antieclesiásticos se distinguía claramente entre Dios y la Iglesia, de ahí la distinción «Yo creo en Dios pero no creo en los curas». Todos conocemos el profundo enraizamiento popular de cofradías, procesiones, santos, devociones... en los que se mezcla la cultura popular, la expresión de la conciencia e identidad del pueblo, con la creencia mítica y religiosa en el más allá.

Y sin embargo la situación actual ha cambiado. El proceso acelerado de transformación, al que se ha visto sometida la sociedad española, no ha dejado de expresarse también en el plano religioso. El fenómeno de la increencia ha ido progresivamente extendiéndose y hoy ya no es ni tan periférico ni tan minoritario¹. Incluso desde un punto de vista cultural se puede decir que se han cambiado las tornas. Hoy se podría afirmar que la «increencia» está de moda, aparece en

(1) Véanse los datos sobre la evolución de las creencias y religiosidad en España en *Cambio social y religión en España* (Colaboración). Barcelona 1975, espec. 117-28; 41-57.

algunos ambientes como signo de madurez intelectual, y por lo menos es aceptada en amplios grupos de la población como algo natural. Evidentemente hemos pasado de una situación socio-cultural que podríamos caracterizar por la «fe del carbonero» (una fe poco ilustrada y mucho menos cuestionada), a la de la problematización de la fe. Unamuno con su búsqueda ansiosa de la fe, con su lucha existencial ante la duda podría ser un buen símbolo de la situación del creyente, (al menos de muchos creyentes), en la sociedad actual. El creyente está a la «defensiva» y lucha por conservar su fe en un entorno que frecuentemente es hostil.

Indudablemente el proceso es muy complejo y tiene múltiples motivaciones: la secularización de la sociedad, el pluralismo ideológico, el agnosticismo y escépticismo, la permisividad social y la neutralidad ante los valores... Se trata de una situación resultante de un cúmulo de factores que han configurado lo que nosotros llamamos «modernidad»². Y no es que el hombre moderno no necesite la religión y la creencia. Al contrario el hombre de hoy necesita, tanto como el de ayer, creer en unos valores e ideales, que den un sentido a su vida, que lo configuren dentro de un contexto significativo. El hombre es no sólo un ser inmanente, un ser de «aquí y ahora», un sujeto pragmático que se presenta metas a corto plazo. El hombre es esencialmente un proyecto; es el ser que se hace preguntas que muchas veces no tienen respuesta; es el que se preocupa por las cuestiones que rebasan el campo de lo que se puede responder, el ámbito de la inmanencia, de lo experimentable³. En suma, el hombre es un ser «religioso» y «metafísico». El «homo religiosus» es en este sentido transcultural, y transhistórico, porque se da siempre en toda cultura, región y momento de la historia. La «dimensión religiosa y metafísica» impregna al hombre en general, como también la estética, o la dimensión humorística, o la económica. Es evidente que se dan hombres más «religiosos» que otros, como también se dan los «artistas», que tienen más sensibilidad estética que el resto. También hay momentos en la historia, y pueblos o culturas más religiosos que otros (por ejemplo el pueblo indio ha elaborado una cultura muy «religiosa», y en el ámbito de la cultura occidental el «español» siempre ha sido un pueblo muy caracterizado por la problemática religioso-metafísica en comparación con otros dotados de un «talante» distinto, por ejemplo el anglosajón). Pero la dimensión religioso-metafísica siempre está presente y se hace patente cuando el hombre está en situaciones límites en que se pone en cuestión la existencia humana, (la muerte, la enfermedad, la guerra...). Entonces el hombre no acepta los «hechos» sino que los cuestiona aunque no obtenga respuestas.

(2) T. LUCKMANN, *La religión invisible*. Salamanca 1973; P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona 1971, 151-219; 247-58.

(3) E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. (Vorrede A VII). Hamburg 1956, F. Meiner, 5.

El desarrollo de la cultura occidental ha sido precisamente una confirmación de esta afirmación. La ilustración en el s. XIX hizo al hombre adquirir la conciencia de su inmanencia y de su capacidad. El tipo del hombre del s. XIX es «prometeico». El desarrollo de las ciencias y de las técnicas; el crecimiento económico; la vuelta a la inmanencia, a lo terreno, a lo inmediato; el talante pragmático y empirista..., hicieron que el hombre creyera ciegamente en sus posibilidades. Así comienza en Occidente la era del «self made man», la de un desenfrenado optimismo según el cual la humanidad por fin abandona la «prehistoria» para internarse en la etapa decisiva que lleva a la «humanidad emancipada». Consecuentemente el hombre vuelve la espalda a la trascendencia, a la filosofía y más en concreto a la metafísica, y sobre todo a la religión que aparece como un residuo de la época «prehistórica».

Los profetas de este tiempo son los que anuncian el endiosamiento del hombre y la muerte de Dios: Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche... Cada uno desde un ángulo distinto nos llevan a la actitud crítica, racional y condenatoria de la religión. Comienza el proceso a la religión (proyección, neurosis, conciencia alienada, enfermedad cultural...) y consecuentemente al cristianismo (religión de esclavos, antropología idealizada, expresión cultural del complejo de Edipo, reflejo «ideológico» del capitalismo burgués). Y junto a esto las distintas formas de positivismo y la mentalidad tecnocrática marginan el problema religioso como carente de significado. La ciencia, la política, la sexualidad, la técnica y la economía son los perfiles que se ponen en primer plano.

Pero cuando el hombre niega «el absoluto» se fabrica sus propios absolutos, se construye sus ídolos⁴. Por eso el desarrollo del s. XIX y del s. XX son la constatación del gran fracaso de la Ilustración, y sobre todo del «Prometeo occidental». Como el hombre no puede reducirse sólo a esas dimensiones prescindiendo de lo trascendente tiene que absolutizar esos perfiles, hacerlos «Dios» y adorarlos.

Y todos conocemos el resultado de este proceso: la deshumanización del hombre. Los nuevos «dioses» repiten las peores historias de las viejas religiones dejando atrás el sadismo de los inquisidores más crueles. El nacionalismo, el racismo, el fanatismo político y la dictadura de los «nuevos salvadores» se cobran el triunfo de las masas sacrificadas en los altares de la intolerancia a los nuevos «absolutos». La exaltación desenfrenada del cuerpo, el instinto y el sexo crean una sociedad consumidora, hedonista y materializada, en la que el hombre se despersonaliza en unas relaciones vacías y carentes de sentido. La técnica se escapa al control del hombre «maquinizándolo», haciendo que su «alienación» se interiorice a niveles internos; y el control social del hombre-masa por los

(4) E. FROMM, *The sane Society*. New York 1965, 120-52; *El corazón del hombre*. México 1966, 86-107.

medios de comunicación social permite una explotación mucho más refinada y eficiente.

Es el fracaso de la época ilustrada. Y la filosofía comienza su autocrítica, analizando despiadadamente a la misma ilustración⁵. Mientras, la utopía, la religión y la trascendencia recobran un interés que parecía ya imposible para las corrientes herederas de los grandes maestros del XIX⁶. Occidente busca de nuevo el reencuentro con una dimensión perdida, lanzándose a veces de manera desenfadada al encuentro de formas religiosas de otras culturas; intenta una vuelta «imposible» a la vieja religiosidad de otro tiempo (la nostalgia de una «seguridad» que ya no se tiene); o se prueban nuevos medios de dar sentido a una cultura desprovista de él (drogas, espiritismo, parapsicología...). Asistimos a un «renacer religioso» que es más la conciencia de un fracaso y de una ausencia que el anuncio de un reencuentro y de una nueva etapa. La «crisis»: económica, política, cultural... no hace más que reforzar la angustia y el hombre está dispuesto a creer a cualquier líder carismático que ofrezca seguridades y liderazgo.

La fe en Cristo

Y en este contexto es donde hay que plantearse la fe cristiana. ¿Es posible creer hoy? ¿Qué significa creer en Jesús de Nazaret? ¿Qué puede hacer un hombre integrado en la modernidad para vivir su fe siendo al mismo tiempo hombre «de su tiempo»? ¿Cómo se puede remontar la crisis de fe del cristianismo?

Estas son las preguntas que inspiran este artículo. No busca sino dar pistas, sugerencias e indicaciones para hacer más factible la creencia en Jesús y la experiencia de la fe en nuestro tiempo. Son más reflexiones fragmentarias que pretenden ayudar a andar camino, que respuestas exhaustivas a nivel teórico. No tratan tanto de comunicar una «teoría» de la fe (una teología), cuanto de transmitir una forma de abordar el problema y posibles maneras de vivenciarlo. Pretenden ser un inicio de diálogo entre la propia comprensión de la fe y los posibles lectores.

(5) Este es uno de los puntos básicos de la Escuela de Francfort. Cfr. M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires 1971; H. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires 1973.

(6) L. KOLAKOWSKI, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*. Buenos Aires 1973; J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*. Madrid 1977; *A la Búsqueda del sentido*. (M. Horkheimer, H. Marcuse, K. Popper) Salamanca 1976; A. NEUSUSS, *Utopía*. Barcelona 1971; E. BLOCH, *El principio esperanza. I-II*. Madrid 1979-1980.

1. El nivel teórico de la fe

Es evidente que la fe tiene siempre un aspecto intelectual y cognoscitivo. Se cree en «algo» o en «alguien», o se cree a alguien que inspira «confianza». «Se tiene fe en lo que él dice». La fe es tanto un conjunto de creencias de una religión («fe católica»), como de una ideología política, o filosófica... (fe socialista, tradicionalista)⁷. Implica por tanto una doctrina, unas «verdades», un programa al que uno se adhiere. La fe es por tanto distinta de la evidencia, no es equiparable a un silogismo como «dos y dos son cuatro». La fe implica un riesgo, una opción del hombre porque es siempre libre. Presupone frecuentemente una elección entre diversas formas o instancias que compiten entre sí y que me ofrecen una respuesta a una pregunta. Por eso en la fe nunca se puede alcanzar una absoluta clarividencia, porque entonces ya no sería tal sino evidencia.

Y sin embargo, el hombre no puede prescindir de ella, tiene que aceptar vivir con «convicciones» que no son sin más demostrables, que no se pueden obtener por pura deducción, que no se pueden verificar. En la sociedad estamos constantemente «creyendo», dando nuestra confianza a personas, ideas, doctrinas que nosotros no podemos comprobar. Cada persona se fía del otro y de lo que dicen otros según la garantía o «credibilidad» que ofrece (un periódico, un político, un profesor, una teoría). Evidentemente esta credibilidad tiene que ser «razonable», lo que no implica que se pueda demostrar racionalmente quitando todo posible margen de duda (entonces tendríamos «evidencias» y sería innecesaria la fe). Es razonable que creamos «algo» o a «alguien», cuando, por ejemplo, la persona tiene una autoridad basada en su saber, en los conocimientos que ha acumulado y demostrado; o tiene una autoridad formal (basada en un cargo que le confiere socialmente tal autoridad: así por ejemplo un maestro en una escuela). Es evidente que en la sociedad actual cada vez ofrece menos credibilidad la autoridad formal y se exige más una autoridad argumentativa, basada en la facultad de ofrecer argumentos convincentes, persuasivos, que merezcan confianza. Antes quizás bastaba que algo lo dijera un político, o un periódico, o un sacerdote. Hoy esto no basta, sino que le pedimos «razones» para aceptar lo que nos dice.

Y es que el hombre moderno, aunque critique «la ilustración» está ya impregnado de una mentalidad ilustrada. Como bien afirmaba E. Kant «el que una vez ha gustado la crítica tiene repugnancia a todo ropaje dogmático»⁸. Cada vez hay menos «dogmas», entendiéndolo por tal algo que creemos por la credibilidad que nos ofrece la autoridad que los emite. Al contrario, el hombre de hoy se ha convertido en un ser hipercrítico y que, como deseaba Kant, se ha atrevido a

(7) Este es el conjunto de acepciones y significados de la palabra «fe». Cfr. M. MOLINER, *Diccionario del uso del español*. Madrid 1975, 1289-90.

(8) E. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Cassirer IV, 121.

hacer uso de su razón. La misma situación de la sociedad le obliga a ello: el pluralismo ideológico impide que una «verdad» se presente como absoluta e inmune a la crítica (ya que siempre existen «verdades competidoras»). Y a esto hay que añadir el «recelo» del hombre moderno ante las diversas ideologías y doctrinas. Los «maestros de la sospecha», como los definía certeramente P. Ricoeur, Freud, Marx y Nietzsche, nos han llevado a sospechar de todo y de todos. El hombre moderno es desconfiado por naturaleza (social), y en esto contrasta con la ingenuidad y apertura de otras culturas y momentos históricos.

Y esto tiene consecuencias para la fe y para nuestras creencias cristianas. Hoy no es posible aceptar esas «creencias» porque la mayoría de la gente «cree», porque están socialmente difundidas y forman parte del patrimonio cultural que aprendemos en la infancia. Eso bastaba en otros momentos históricos más tranquilos, uniformes y estables, pero no hoy. La creencia como resultado de la «presión social», lo que nosotros podríamos llamar «fe sociológica», es absolutamente insuficiente. En cuanto que cambie el contexto social y la persona se vea sometida a otros influjos, ideologías y entornos esa fe que no tiene base personal, sino social, se tambalea y las convicciones caen. Ya dejan de tener credibilidad, y aparecen como «anacrónicas» y desfasadas. Es por ejemplo lo que ocurre frecuentemente entre los que abandonan un medio rural para pasar a la urbe, o lo que sucede con los adolescentes que tan pronto empiezan a abandonar el seno familiar más cerrado y estable comienzan a cuestionar lo que han aprendido y asimilado; incluso es algo casi «normal» que el paso del Instituto o Colegio a la Universidad produzca un «shock» religioso.

Podríamos decir que hoy toda la teología (en cuanto ciencia de la fe, como expresión racional de la fe) tiene que convertirse en cierto modo en «teología fundamental» y tiene siempre una dimensión «apologética». En otros tiempos se hacían dos clases de teologías: una que estaba fundamentalmente dirigida hacia afuera (teología fundamental) y que buscaba salir al paso de la increencia y de los críticos del cristianismo, y otra para los creyentes (la «teología dogmática» que buscaba sistematizar las verdades de la fe de una forma coherente y sintética). Esto no es posible hoy. La teología tiene que ser simultáneamente dogmática y fundamental, porque la increencia no se da sólo fuera del cristianismo, sino que también se da al menos marginalmente dentro de él. Es imposible que la increencia de nuestro entorno cultural no nos afecte de algún modo, sobre todo por los medios de comunicación social. Por eso la «fe del carbonero» es cada vez más difícil y es necesario que tengamos una fe personal, autónoma y capaz de la crítica. No hay más remedio que afrontar las críticas, y la superación de ella sólo puede provenir cuando tenemos convicciones que son nuestras y no sólo el fruto de la presión social.

Esto se hace más necesario si atendemos al hecho de que la teología ha evolucionado, y que el mensaje cristiano no se nos enseña hoy como hace unos decenios. Todos tenemos conciencia por ejemplo de que los relatos del Génesis sobre el origen del mundo y del hombre no se pueden leer como relatos históricos, creyéndolos literalmente. Hay que distinguir entre el mensaje que se nos da y la forma de darlo. Y esto es aplicable a muchas enseñanzas de la biblia y del cristianismo. Por eso la fe de un hombre actual tiene que ser «ilustrada», es decir fundada en un conocimiento de las verdades esenciales del cristianismo.

Por el contrario hay muchas personas que se encuentran con problemas de fe porque tienen una formulación religiosa desfasada. Hay quienes tienen una buena cultura en múltiples aspectos de la vida y sin embargo siguen conservando una enseñanza religiosa que es la que aprendieron en la infancia. Esto es frecuente incluso entre intelectuales y personas pertenecientes al mundo universitario. El resultado es el desprecio por la teología, que en realidad no se conoce y que se ve sólo como cosa de «curas», y la falta de formación cristiana con sus consiguientes crisis y tensiones.

Esta necesidad de clarificación intelectual de la fe, saber en qué se cree y por qué, está además reforzada por el pluralismo teológico que se da en la actualidad. Hay diversas teologías, que explican de forma distinta muchos problemas religiosos y esto plantea un problema serio de identidad a muchos cristianos. Pasamos de una doctrina segura, estable y bastante homogénea a un pluralismo en el que se defienden puntos de vista contradictorios y difícilmente armonizables. En esto la teología es también un reflejo y al mismo tiempo causa de la complejidad de la sociedad y de la cultura, y no parece probable que en un futuro próximo vaya a desaparecer este problema⁹. En realidad esto sólo podría resolverse en la medida en que la teología fuera llegando a un «consensus» por un proceso de convergencia y clarificación como fruto del progreso y la discusión teológica. Por el contrario el querer llegar a esto imponiendo una teología sólo serviría para aplazar el problema sin resolverlo, como ocurrió en la primera mitad del siglo XX.

Por eso, hoy es necesario más que nunca que el creyente haga un esfuerzo por clarificar su fe y que entre las diversas teologías y explicaciones vaya asumiendo unos puntos nucleares de los que esté convencido y que puedan servir de base para su propia identidad cristiana. Es evidente que en esta síntesis personal juega un papel decisivo la enseñanza oficial de la autoridad eclesial, y que exige un interés y esfuerzo formativo en el terreno religioso exactamente como ocurre en otras áreas del saber.

(9) K. RAHNER, *Cambio estructural en la Iglesia*. Madrid 1974, 89-101.

No hay duda de que esta situación de «tránsito» de un momento cultural y religioso a otro hace las cosas más difíciles a un creyente. Cada uno puede responder de su propia fe, dar razones de lo que cree y de por qué lo cree, pero en cualquier caso no puede responder de la fe del otro y de sus «creencias». Bajo unas mismas palabras (Dios, Cristo, la salvación, el pecado) se esconden muchas veces concepciones muy diversas, incluso en algunos casos antitéticas, que hacen equívoco el lenguaje y el mismo cristianismo. Esto explica por ejemplo por qué hay católicos que se sienten a veces más cercanos a posturas tomadas por protestantes, que a las que defienden otros que están en la Iglesia católica. Se ha complicado la división confesional por otra ideológica mucho más honda y que cruza las confesiones y las Iglesias. Lo que para unos es más importante y nuclear es negado a veces por otros que lo ven como secundario, e incluso como algo epúreo.

Lógicamente en esta situación la autoridad oficial de la Iglesia tiene un papel importante. Hay que distinguir claramente entre la doctrina oficial de la institución eclesiástica a la que se pertenece, y las doctrinas y opiniones emitidas por particulares. Y aún entre estas últimas hay que diferenciar entre lo que dice «uno» y lo que es opinión «común» o mayoritaria. Como también es importante «quien» lo dice, y qué argumentos da. La autoridad eclesiástica tiene aquí una misión: mantener la unidad eclesial, regular el diálogo teológico, indicar la oportunidad o inoportunidad de determinadas doctrinas, y exigir que se tenga claramente una postura de lealtad y de aceptación a la comunidad eclesial a la que se pertenece.

Pero no podemos olvidar que también la autoridad eclesiástica se encuentra afectada por este proceso, y que sobre todo cuando actúa de forma individual (un obispo, un presbítero) debe tener en cuenta el pluralismo teológico que está presente en el mismo cuerpo episcopal y presbiteral¹⁰. En estos casos identificar la opinión de la «Iglesia» con la «propia» opinión, sin más mediaciones eclesiales, puede ser peligroso y hasta un factor más de equívoco.

Volviendo al problema de la fe, indudablemente no basta con una clarificación personal de lo que se ofrece, que en último extremo sólo es plenamente posible para una minoría inquieta y con el necesario bagaje cultural y circunstancial. Hay que aceptar que siempre habrán dudas y oscuridades, y cuestiones confusas. La sistematización más completa y más madura no está exenta de estas inseguridades, a menos que se inmune a la crítica y se rehuse el dialogar con instancias que puedan cuestionar la propia creencia. (Y esto resulta casi imposible en la sociedad actual, a menos que se lograra un «ghetto» inmune al influjo exterior).

(10) K. RAHNER, *Id.*, 89-94; *Tolerancia, libertad, manipulación*. Barcelona 1978, 7-86.

Por eso, no hay que ver la «duda de fe» como algo negativo sin más. Puede ser también el signo de una fe viva, siempre en búsqueda, y que no llega nunca a «instalarse». La duda es en realidad una consecuencia de la «fe», en cuanto que si ésta no permitiera la duda se transformaría en fanatismo o en evidencia. Es una actitud que implica el riesgo, y cuando se asume con honestidad puede prestar un servicio valioso de purificación del mismo cristianismo. En este sentido podríamos interpretar una frase famosa y un tanto ambigua: «Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo»¹¹. Sólo el que es capaz de decir a Dios que no, puede decir que sí, y viceversa. Para ser cristiano hace falta ante todo ser libre, libre para optar, para arriesgarse sabiendo que no hay ninguna explicación de la vida y del hombre que pueda excluir a priori la duda. Dios ha respetado tanto esa libertad humana que incluso ha aceptado el «deicidio» antes que suprimirla o limitarla.

Hoy la tentación para escapar a la duda es tanto el fanatismo doctrinario que no permite el ser cuestionado, como el «pasotismo» que no es más que la eliminación del problema negándolo, «pasando» de él. Aquí se trata de vivir sin convicciones, de forma pragmática y consumista, para no tener problemas. No hay problemas porque en el fondo no se cree ni se lucha por nada. «Se pasa» de todo marginando los problemas más serios por los que otros hombres se sacrifican, dimitiendo de la responsabilidad de ser hombres y de construir la historia, en beneficio del pragmatismo consumista, y de un conformismo hedonista. Se trata sólo de hacer «carrera» y de «pasarla bien». Y claro entonces no hay auténticos problemas de fe, ni dudas, ni nada. Se cree lo que haya que creer (lo que impongan los que mandan, sean cristianos, ateos o teístas) porque se es masa sin más y falta personalidad y capacidad para ser individuo (singular).

Pero el cristiano que se enfrenta seriamente con su dimensión religiosa y metafísica no elude los problemas que esto plantea. Lucha, busca, y defiende en caso dado, sus convicciones sabiendo que nunca tendrá la seguridad total y por tanto la paz de no dudar. Acepta el «riesgo de su libertad» contra falsas seguridades que ofrecen estabilidad a cambio de su autenticidad¹².

2. El nivel experiencial de la fe

Pero la fe no es tan sólo abordable desde un punto de vista intelectual o cognoscitivo. La fe se tiene también en «una persona», en «alguien» de quien uno se fía. Por eso la fe cristiana rebasa con mucho lo teórico-doctrinal y remite a una experiencia. El evangelio de Jesús de Nazaret, no es simplemente una

(11) E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*. Frankfurt a. M. 1968, 15.

(12) E. FROMM, *El miedo a la libertad*. Buenos Aires 1971.

colección de escritos que nosotros podemos conocer muy bien, con una erudición abrumadora. Un estudioso puede acercarse al libro del Nuevo Testamento viendo en él un documento interesante de un pasado histórico más o menos lejano, una obra literaria que ha ejercido un gran influjo en la humanidad y que por tanto interesa desde un punto de vista cultural. En este sentido el Nuevo Testamento es un libro «universal», abierto a todos y no sólo a los cristianos. Y esto porque el cristianismo es también un fenómeno cultural de primera magnitud (algo que olvidan muchas veces los que rechazan al cristianismo como «no-creible» y deducen que la teología sólo interesa a los curas y en todo caso a los cristianos. ¡Como si la teología fuera algo esotérico y no afectara a una de las corrientes más importantes para definir lo que es la cultura de Occidente!).

Pero si el cristianismo y el Nuevo Testamento se reduce sólo a eso es letra muerta. Y entonces se puede no ser cristiano y sin embargo ser un buen especialista en cuestiones «cristianas». La fe sin embargo nos sitúa en otro campo. Jesús se caracterizaba no tan sólo por su doctrina sino también por sus obras, por sus señales, por sus actitudes, por las posturas que tomaba ante los problemas más importantes del hombre y de la sociedad: el dinero, la religión, las leyes, los grupos e instituciones sociales... Todo eso es parte del mensaje cristiano y sin ello no se puede comprender ni a Jesús ni el cristianismo. De hecho sabemos que muchos consideraban a Jesús como un maestro (otros lo veían como un profeta, como un líder, e incluso como un potencial y peligroso enemigo político). Y sin embargo lo característico de Jesús de Nazaret es que no se comporta como un rabino: La relación de Jesús con sus discípulos no es la de enseñar/aprender, sino la de enseñar/seguir¹³. Y la enseñanza de Jesús es no sólo su doctrina sino también la de su forma de actuar. Jesús amonesta a que le sigan, a que se metan por el mismo camino que él, a que se reproduzcan sus comportamientos.

Esto es lo que nos expresan los evangelios al contarnos escenas en que Jesús llama radicalmente al seguimiento cuando el hombre se encuentra en situaciones límites (abandonar la familia, la casa, el cadáver del padre...). No se trata en cada una de esas escenas de darnos un relato histórico (quizás históricamente eso no sucedió así, o simplemente esa escena no ocurrió). Pero esos relatos son una expresión de las intenciones de Jesús, nos explican su significado, son doctrina «narrativa». Por eso ninguno puede llegar a saber más o tanto como Jesús e independizarse de él (como hacían los rabinos). Se trata de vivir con él, de repetir su forma de enfocar el mundo y la sociedad, su estilo y su comprensión del hombre. Por eso la persona de Jesús es incomprensible cuando la aislamos de su entorno social, de su contexto cultural, político, econó-

(13) Cfr. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*. Berlín 1968; A. SCHULZ, *Nachfolge und Nachahmen*. München 1962.

mico, religioso. Entonces se convierte en una abstracción cuya doctrina se presta a la fácil manipulación y se convierte en algo lejano, y desprovisto de consecuencias prácticas. Y lo terrible de Jesús es que ese estilo de vivir tuvo para él la consecuencia del fracaso histórico de la cruz, de su rechazo por la sociedad y por el pueblo.

Jesús llama al seguimiento y nos da el ejemplo enseñándonos de palabra y de obra cómo debemos vivir. Jesús no viene a enseñarnos un conjunto de doctrinas, mandamientos y obligaciones, sino a mostrarnos una forma de ser hombre. Jesús es el segundo Adán, el que realiza verdaderamente el plan de Dios que el hombre estropeó con el pecado. Por eso Jesús de Nazaret con su obediencia al Padre inaugura una nueva etapa de la humanidad, y se constituye en el «engendrador» de una raza nueva, la de los hombres que viven como él.

Por eso la fe en Jesús implica repetir su historia, y vivir como él. Se trata de hacerse otro «Cristo» identificándose con los valores, actitudes, y experiencias de Jesús. Ser cristiano es una forma de ser hombre «según Jesús». Porque Cristo nos enseña un camino, una doctrina, y un estilo de vida. Y nos promete que el que viva así recibirá en esta vida el ciento por uno y luego la vida eterna. Su promesa no es sólo para el «más allá», sino también para el «acá». Si vivimos como él, nos dice, comprobaremos que tenía razón y que su doctrina nos lleva a la plenitud, nos humaniza, y nos hace vivir como quiere el Padre.

De esta forma la fe significa participar de una experiencia, la de Cristo. No es tanto una doctrina, algo que se conoce, cuanto un estilo de vida que se experimenta. Lo que se ha aprendido de la doctrina se convierte en experiencia, y entonces la pura idea se convierte en una vivencia. Así surge una convicción, que aunque tiene una base teórica la rebasa. Ya no se trata de creer algo que me dicen, sino de obrar de una forma determinada porque se tiene la experiencia de que eso es lo razonable y lo correcto. La propia experiencia se constituye así en la base de la fe. Y desde la experiencia se reinterpreta la «teoría»: la doctrina se comprende plenamente cuando se vive y no sólo se conoce intelectualmente. A Jesús se le sigue cuando uno comienza a tomarse en serio el compromiso que supone vivir como él, y entonces muchas cosas que teóricamente son oscuras se clarifican. Y esto es así porque lo intersubjetivo, y lo personal no puede ser captado plenamente por las teorías sino que remite a una praxis. Cuando uno vive por primera vez una experiencia de la que se ha leído mucho, por ejemplo cuando uno se enamora, entonces lo que se ha aprendido y conocido teóricamente cobra una dimensión nueva que antes era inalcanzable. Y esto se refuerza además cuando atendemos al hecho de que, como dice Pascal, «hay razones del corazón que la razón no puede entender».

Por eso se puede ser un buen erudito en cuestiones de teología o de la biblia y no ser cristiano. Se conoce la «teoría» pero no se ha recibido todavía la «buena noticia». Un gran crítico del cristianismo, F. Nietzsche, decía que el único cristiano murió en la cruz. De ser cierto, sería la mayor objeción que se podría hacer al cristianismo.

No debemos olvidar por otro lado que esa identificación con Jesús y con su experiencia implica también aceptar su destino. Jesús murió acusado de blasfemo y rechazado por las instituciones religiosas y políticas de la sociedad. Y es el mismo Cristo el que ha anunciado que los que vivan como él tendrán que aceptar la condena, el rechazo y la burla de las instituciones y grupos sociales, como le ocurrió a él. La historia oficial de Jesús acaba con su muerte criminal. Pero junto a esa historia, que W. Benjamín denominaba la historia de los vencedores, está la otra historia: subterránea, cruenta, y muchas veces latente. Es la historia de los vencidos, de los que murieron injustamente, de los oprimidos. Y la historia de Jesús forma parte de ella. Es una historia que sólo puede esperar de Dios la justicia que se le niega intrahistóricamente¹⁴.

Por eso la historia de nuestra fe la contamos mucho más con lo que hacemos que con lo que vivimos. El mismo Jesús decía que algunos apelarían al Señor para no ser reconocidos por él. Hay gestos, momentos y decisiones en la vida de un hombre que son más reveladores que mil palabras. Por eso la fe es una relación de vida, personal entre el Maestro y el discípulo. Y esa relación en última instancia sólo es discernible por Dios, y ni siquiera la Iglesia puede juzgar últimamente en ese fuero interno que se le escapa.

3. Nivel de experiencia interior de la fe

Junto a esta dimensión experiencial que se traduce en los hechos y obras del hombre, hay una tercera dimensión de la fe. Es la experiencia interior, que ha sido cultivada plenamente por lo que nosotros denominamos místicos y hombres de oración.

Sabemos que el hombre es subjetividad y tiene un mundo interior, un fondo «ánimico» en el que se desarrolla lo afectivo, lo vital, lo vivencial. El hombre no está referido sólo a lo externo, al entorno que nos rodea, sino también se encuentra confrontado a sí mismo. Las diversas filosofías, ciencias del hombre, y religiones han intentado sistematizar y explorar ese mundo interno del sujeto. Así se habla del alma, del espíritu, del fondo endotímico, del ello, del «Dasein»,

(14) R. TIEDEMANN, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus», en: Materialien zu Bejamins Thesen über den Begriff der Geschichte». (Ed. P. Bulhaupt). Frankfurt a. M. 1975, 77-121.

de lo pulsional, de lo instintivo... Cada sistema busca abordar a su manera esa complejidad que es el hombre.

Y es ahí donde se encuadra la experiencia interior. El hombre puede vivir volcado en lo externo, en las relaciones con las personas y cosas, en el encuentro con lo objetivo y con la subjetividad del otro. Y al mismo tiempo puede despreocuparse de sí, desconocer su propia subjetividad, no tener un núcleo unificante que coordine su mundo «interior» con el exterior. Entonces se produce la dispersión, el «desconocimiento» de sí, la falta de «personalidad y de convicciones, la masificación... y en definitiva el vacío. Nuestra cultura se caracteriza precisamente por esta tendencia: produce más hombres-masa que personas; es una cultura en la que las personas no soportan el silencio, la contemplación y la quietud que exige la sensibilidad para degustar las «obras inmortales del espíritu»: la música, la pintura, las diversas artes, o incluso el encuentro con la naturaleza y con las otras subjetividades personales. Por eso, el hombre actual necesita sofocar su vacío engañándose: ponemos rápidamente el aparato de radio en marcha o el televisor porque no soportamos encontrarnos con nosotros mismos, porque nos asusta el silencio y la soledad. Buscamos estar con los otros, aunque nuestras relaciones sean tan impersonales como superficiales, aunque no nos conozcamos realmente. Ocupamos nuestra existencia con el trabajo (muchas veces una fuga de la vaciedad de nuestra vida privada), y nos aturdimos con la bebida, el consumo y una actividad desenfrenada que es la fuente del «stress» y de muchas de nuestras tensiones. Vivimos en suma en una sociedad despersonalizante y despersonalizada, embrutecidos por el consumo y atareados en huir de nosotros mismos.

Y evidentemente un hombre que no se conoce difícilmente puede conocer a otro, como uno no comienza a aceptar a los otros hasta que ha hecho lo más costoso, «aceptarse a sí mismo». Y ese hombre disperso, vacío, incapaz de unificarse y estar consigo es muy difícil que pueda encontrarse con Dios, y que tenga una experiencia interior en la que Dios pueda hacerse presente. Por eso las religiones y las filosofías han buscado que el hombre se adentre en ese mundo que es el suyo, pero al que sólo tiene acceso por medio de un esfuerzo (exactamente como cuando queremos explorar en el mundo «externo»). La contemplación, la oración, el silencio, la soledad, son los medios de los que se han valido los hombres que han buscado tener una experiencia interna de Dios. Del mismo Jesús de Nazaret se dice con frecuencia que «se apartaba para orar». La experiencia interior es la refutación del «saber», la desnudez del ser uno mismo (cuando incluso la palabra «silencio» es un ruido), el cesar de las operaciones intelectuales, la escucha de nuestros movimientos íntimos por una sensibilidad apartada de lo objetivo, y que hace de caja de resonancia de nuestro

interior¹⁵. Es lo que han intentado religiones y filosofías de distintas culturas desde el yoga hasta la mística cristiana y no cristiana.

Así es cómo se vive la experiencia de la fe. En la contemplación, en la oración, en la meditación, en el dejarse impregnar por quien fue Jesús. El «troquelado» de nuestra intimidad según los rasgos de una subjetividad como la de Jesús: un hombre profundamente unificado, que se conocía y por eso conocía a los otros, que sabía leer en la naturaleza, en la vida cotidiana, en los acontecimientos y en la intimidad del otro. Un hombre que atraía y fascinaba porque irradiaba su interioridad, y esa irradiación «curaba», expulsaba los «demonios» que todos llevamos dentro (como le ocurrió a aquella María Magdalena). Era la personalidad de Jesús la que se constituía en «signo» y en palabra de Dios. Toda la actividad que desarrollaba brotaba de su mismidad, no era el resultado de un dejarse llevar por las circunstancias, sino el fruto coherente de su «ser-él», que se explicita en sus acciones.

Por eso esta dimensión es vital para la experiencia de la fe. En ella se da la reestructuración de la personalidad a esos niveles hondos de lo afectivo, vivencial y experiencial. Se produce una unificación de la personalidad que luego se traslada en las relaciones con los demás y en la vida social. Y al mismo tiempo en esta dimensión el hombre se «escucha» a sí mismo. Se capacita para comprenderse como proyecto, como un constante trascenderse respecto a lo concreto y lo inmediato. Toma conciencia de que es un «anhelo», una búsqueda de inmortalidad y de eternidad, que siempre se nos niega en la experiencia fugaz del encuentro con el otro. Desde esa dimensión se comprende el hombre como lo hicieron Juan de la Cruz, Teresa de Jesús y otros muchos cristianos que son además maestros de la vida interior.

Esta experiencia complementa por tanto a las otras dos dimensiones de la fe, y se constituye en algo fundamental para la vida del cristiano. Evidentemente exige un desarrollo y es el fruto de un esfuerzo. Puede ser dirigida y ayudada por técnicas, reglas y formas de enseñar la oración. Sin embargo, antes o después, se escapa a todo eso. Lo que inicialmente puede ayudar a un «principiante» se convierte de forma inexorable en un impedimento para el «iniciado», que tiene que desprenderse de ese bagaje para encontrar su propia forma de encontrarse con Dios, y de cultivar su vida interior. Y es que esta dimensión, como las otras dos de la fe, llevan a que el hombre se conozca y se capacite para establecer una relación personal con Dios. Y toda relación personal tiene algo de intransferible, de único que no se puede sistematizar completamente desde un punto de vista teórico. Tener fe significa comenzar a seguir a Jesús, y estar dispuesto a realizar su historia de nuevo.

Juan A. Estrada

(15) G. BATAILLE, *La experiencia interior*. Madrid 1972, 13-43.