

«CREO... CREEMOS...
LA FE, PUERTA SIEMPRE ABIERTA...»

COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios*
2. *Dios, Nuestro Padre*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*
12. *San Pablo en San Agustín.*
13. *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación.*
14. *Encuentros de fe. Horizontes de nueva evangelización.*
15. *Dos amores fundaron dos ciudades.*
16. *«Creo... Creemos... La FE, puerta siempre abierta...»*

XVI JORNADAS AGUSTINIANAS

Colegio San Agustín

Madrid, 9 - 10 de marzo de 2013

«CREO... CREEMOS...
LA FE,
PUERTA SIEMPRE ABIERTA...»

Director de la edición

Miguel Ángel Álvarez Miñambres, OSA

Editor

Vicente Domingo Canet Vayá, OSA



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN

Madrid 2013

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: ryc@agustinos-es.org

<http://www.agustinos-es.org>

Editorial AGUSTINIANA

Paseo de la Alameda, 39

28440 Guadarrama (Madrid)

Internet: <http://www.agustiniana.es>

E-mail: editorial@agustiniana.es

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio

28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)

E-mail: edes@edes.es

<http://www.edes.es>

Portada: San Agustín en oración, por José de Ribera (Museo del Prado, Madrid).

ISBN: 978-84-85364-56-5

Depósito Legal: M-7995-2013

Fotocomposición e impresión:

IMPRESA TARAVILLA, S.L.

Mesón de Paños, 6

28013 MADRID

E-mail: taravilla.sl@gmail.com

Impreso en España

«La misma profesión de fe es un acto personal y al mismo tiempo comunitario. En efecto, el primer sujeto de la fe es la Iglesia. En la fe de la comunidad cristiana cada uno recibe el bautismo, signo eficaz de la entrada en el pueblo de los creyentes para alcanzar la salvación. Como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica: “Creo”: Es la fe de la Iglesia profesada personalmente por cada creyente, principalmente en su bautismo. “Creemos”: Es la fe de la Iglesia profesada por los obispos reunidos en Concilio o, más generalmente, por la asamblea litúrgica de los creyentes. “Creo”, es también la Iglesia, nuestra Madre, que responde a Dios por su fe y que nos enseña a decir: “creo”, “creemos”».

BENEDICTO XVI, *Porta Fidei*, 10

ÍNDICE

| | <i>Págs.</i> |
|--|--------------|
| Presentación, Miguel Ángel Álvarez Miñambres, OSA | 13 |
| CONFERENCIAS | |
| PANORÁMICA DE LA FE Y LA INCREENCIA EN LA ESPAÑA ACTUAL, Luis González-Carvajal Santabárbara | 21 |
| 1. Introducción | 25 |
| 2. Católicos practicantes | 28 |
| 3. Católicos nominales | 28 |
| a) <i>Los católicos del individualismo expresivo</i> | 29 |
| b) <i>Los católicos culturales</i> | 31 |
| 4. Otras religiones | 32 |
| 5. Los no religiosos | 33 |
| a) <i>Los ateos</i> | 33 |
| b) <i>Los agnósticos</i> | 36 |
| c) <i>Los indiferentes en materias religiosas</i> | 38 |
| 6. Epílogo | 44 |
| EN POCAS PALABRAS: FE Y BIBLIA, María Inmaculada Rodríguez Torné | 47 |
| Abrahán, el de la fe esforzada | 51 |
| Rut, una eshet hayil | 55 |
| Job y su Goel-Salvador | 56 |
| Mujer de la fe <i>syballousa</i> | 58 |
| Jesús, la Roca de nuestra fe | 59 |
| Pablo y la fe de Jesús | 61 |
| EL HOMBRE VIVE DE LA FE. EL FUNDAMENTO FIDUCIAL DE LA EXISTENCIA SEGÚN SAN AGUSTÍN, Gonzalo Tejerina Arias, OSA | 63 |
| 1. Una antropología del creer en función de una apología de la fe cristiana | 67 |
| 2. El papel y el lugar de la razón en el creer humano | 69 |
| 2.1. <i>La fe necesaria en la palabra de quien tiene autoridad ..</i> | 69 |

| | <i>Págs.</i> |
|--|--------------|
| 2.2. <i>Precedencia de la razón que ha de reconocer el crédito de la autoridad</i> | 73 |
| 2.3. <i>Para una definición de la fe</i> | 77 |
| 3. La fe como experiencia fundamental de la vida humana | 78 |
| 3.1. <i>El dinamismo de la razón no es percibido por los sentidos</i> | 79 |
| 3.2. <i>El afecto humano no es visto sino creído a partir de signos reveladores</i> | 80 |
| 3.3. <i>La entera vida social está sostenida por la fe</i> | 83 |
| 3.4. <i>Conclusión. Un ensayo de referencia sobre el dinamismo racional del creer y la fundamentación antropológica de la fe cristiana</i> | 87 |
| | |
| LA PROVOCACIÓN DE LOS JÓVENES. RAZONES PARA LA ESPERANZA. MOTIVOS DE FE, <i>Carles Such Hernández, SCH.p</i> | 91 |
| 1. Contextualizando | 95 |
| 2. Un previo | 97 |
| 3. Primera provocación: El universo social digitalizado | 98 |
| 4. Segunda provocación: La vivencia de la crisis y la desesperanza | 101 |
| 5. Tercera provocación: La indignación e insatisfacción | 103 |
| 6. A modo de conclusión | 105 |
| | |
| LOS LENGUAJES DE LA FE: LOS APELLIDOS DE DIOS, <i>M^a Ángeles López Romero</i> | 107 |
| 1. Introducción | 111 |
| 1.1. <i>Del nacional-catolicismo al Concilio Vaticano II</i> | 111 |
| 1.2. <i>La fe como contracultura</i> | 112 |
| 2. Análisis del proceso de transmisión de la fe desde la teoría de la comunicación | 113 |
| 2.1. <i>El emisor</i> | 113 |
| 2.2. <i>El receptor: creyentes y no creyentes en una sociedad secularizada</i> | 118 |
| 2.3. <i>El mensaje</i> | 121 |
| 2.4. <i>El código</i> | 126 |
| 2.5. <i>El canal o medio</i> | 127 |
| 3. Propuestas para una comunicación eficaz | 128 |
| 3.1. <i>Los apellidos de Dios</i> | 128 |
| 3.2. <i>Un nuevo lenguaje: la imaginación</i> | 129 |
| 3.3. <i>Nuevos emisores, nuevos altavoces de la fe</i> | 129 |
| 3.4. <i>Hablar al hombre de hoy: demócrata, maduro, igual</i> | 130 |
| 3.5. <i>Buscar las huellas de Dios en los acontecimientos y en la cotidianidad</i> | 130 |
| 3.6. <i>Transparencia, credibilidad y sentido del humor</i> | 132 |

| | |
|---|-----|
| EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. SU ACTUALIDAD , <i>Emmo. y Rvdmo Sr. Cardenal Estanislao Karlic</i> | 135 |
| 1. El don del Catecismo | 139 |
| 2. El contenido: la doctrina católica | 142 |
| 3. La actualidad del Catecismo | 145 |
| A) <i>Frente a problemas de la cultura contemporánea</i> | 145 |
| 1. La fe del Catecismo, diaconía de la verdad | 146 |
| 2. La gratuidad del amor divino | 147 |
| 3. La misión, fraternidad universal | 148 |
| B) <i>La novedad cristiana es Jesucristo</i> | 149 |
| 4. Conclusión | 150 |

| | |
|---|-----|
| COMUNICACIÓN Y TRANSMISIÓN DE LA FE , <i>Martín Gelabert Ballester, OP</i> | 151 |
| 1. Crear es confesar la fe | 156 |
| 2. La confesión no produce automáticamente la transmisión | 158 |
| 3. Plena humanidad del acto de fe | 159 |
| 4. La fe ofrece certezas que no dependen de la evidencia | 162 |
| 5. La certeza creyente se traduce como credibilidad | 165 |
| 5.1. <i>Credibilidad en los contenidos</i> | 166 |
| 5.2. <i>La fe puede, pero no debe dirigirse hacia lo increíble..</i> | 167 |
| 5.3. <i>La cruz es creíble</i> | 169 |
| 5.4. <i>Credibilidad en las formas</i> | 170 |
| 6. Diálogo para proponer la fe | 171 |
| 6.1. <i>Dar y recibir</i> | 171 |
| 6.2. <i>Cuando el diálogo es imposible o no quieren escuchar ...</i> | 173 |
| 7. Brevísima conclusión | 174 |

| | |
|--|-----|
| CRUZAR LA PUERTA DE LA FE EN LA VIDA RELIGIOSA. EL NECESARIO GIRO HACIA LA ESPERANZA Y EL DECRECIMIENTO , <i>Luis Alberto Gonzalo Díez, cmf</i> | 175 |
| 1. Tiempo de profecía en debilidad | 180 |
| 2. Limitaciones en clave evangélica | 181 |
| 3. La confianza es una semilla misteriosa | 183 |
| 4. El arte de saber sembrar | 184 |
| 5. «Depende de ti» que sea arte o castigo | 186 |
| 6. Vida Religiosa en clave de Sábado Santo | 187 |

COMUNICACIONES

| | |
|--|-----|
| DAR RAZÓN DE NUESTRA ESPERANZA , <i>Javier Antolín Sánchez, OSA</i> | 191 |
| 1. Introducción | 193 |
| 2. Estad siempre prontos | 194 |

| | <i>Págs.</i> |
|---|--------------|
| 3. Para dar razón de vuestra esperanza | 195 |
| 4. A todo el que os la pidiere | 200 |
| 5. Con mansedumbre y respeto | 202 |
| 6. Conclusión | 203 |
| | |
| CIENCIA Y FE: CONOCIMIENTOS COMPATIBLES EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD, Miguel Ángel Álvarez Miñambres, OSA | 207 |
| 1. Planteamiento de la cuestión | 209 |
| 2. Testimonios que ilustran el conflicto entre la fe y la ciencia | 210 |
| 3. Tipos de relación | 216 |
| 4. Las raíces del conflicto: literalismo bíblico y materialismo científico | 218 |
| 5. El conocimiento científico | 221 |
| 6. El conocimiento religioso | 222 |
| 7. Afirmaciones actuales del Papa Benedicto XVI sobre las relaciones ciencia-fe | 224 |
| | |
| SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES | 229 |

PRESENTACIÓN

MIGUEL ÁNGEL ÁLVAREZ MIÑAMBRES, OSA
Director del Centro Teológico San Agustín

«¿Cuál es la gracia que primero hemos recibido? La fe. Caminar a la luz de la fe es caminar a la luz de la gracia. ¿Cómo hemos merecido esta gracia? ¿Por qué méritos nuestros anteriores? Nadie se halague a sí mismo. Que de nuevo entre cada cual en su conciencia, escudriñe las interioridades más íntimas de sus pensamientos y repase la historia de su vida. No mire lo que ahora es, si es que es algo ya. Mire más bien lo que ha sido antes de ser ese algo que ahora es...»

(SAN AGUSTÍN, *Comentario a San Juan 3, 8*).

Las XVI Jornadas Agustonianas representan el esfuerzo generoso y agradecido del Centro Teológico San Agustín en ahondar las raíces y las fuentes de nuestra vida cristiana. Ellas son una pequeña semilla dentro de la Iglesia; pero que como el grano de mostaza espera crecer, madurar, robustecer y dar abrigo a todos aquellos que buscan incansablemente la Verdad (Mc 4,30-32).

El Centro Teológico San Agustín a través de las Jornadas Agustonianas no desoye a quien considera Madre y Testigo de su caminar: la Iglesia. Estas Jornadas quieren ser palabra esperanzada y guía iluminadora para todos aquellos que buscan con sinceridad el origen de su ser, el sentido profundo de su vida y el fin o la vocación a la que están llamados.

Nuestro Centro quiere ser original en su presentación ofreciendo el pensamiento, la vida, el caminar y la obra de Nuestro Padre San Agustín. «*Nos hiciste Señor para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti*» (*Confess.*, 1,1,1). Esta frase de San Agustín resume nuestra búsqueda. El hombre no se entiende si no es en relación con Dios y desde Dios. El hombre tiende hacia Dios desde las profundidades de su ser. Su felicidad es colmada en Dios. Un Dios con rostro concreto, Jesucristo, el Hijo de Dios, en quien encontramos la plenitud de nuestra naturaleza y nos elevamos hasta Dios. La pasión por el hombre y la verdad condujeron a San Agustín a la búsqueda de

Dios que, en el encuentro y la fe en Cristo, su Hijo, le hicieron comprender la cercanía de Dios. La fe en Cristo es el culmen de un largo camino de búsqueda, de vaivenes y altibajos, que desembocaron en la Verdad, en Cristo vivo, «*tocable*», accesible, por quien se podía vivir y a quien se podía entregar la vida.

El Papa Benedicto XVI, el 11 de octubre de 2011 en la Carta Apostólica *Porta Fidei* («*la puerta de la fe*») convocaba un *Año de la fe*: «*A la luz de todo esto, he decidido convocar un Año de la fe. Comenzará el 11 de octubre de 2012, en el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, y terminará en la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo, el 24 de noviembre de 2013*» (*Porta Fidei*, 4). Dicho acontecimiento queda enmarcado en el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, el vigésimo aniversario de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* (11 de octubre de 1992) y la convocatoria de la Asamblea General del Sínodo de los Obispos (octubre de 2012), sobre el tema de *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*.

Tres acontecimientos magnos orientados al objetivo del *Año de la fe*: redescubrir y reflexionar la fe. Ante esta llamada de la Iglesia, el Centro Teológico San Agustín ha querido ofrecer su aportación, su reflexión y su vivencia. Fruto de su reflexión y estudio son estas XVI Jornadas Agustinas, «**Creo... Creemos... La FE, puerta siempre abierta...**»: «*La misma profesión de fe es un acto personal y al mismo tiempo comunitario. En efecto, el primer sujeto de la fe es la Iglesia. En la fe de la comunidad cristiana cada uno recibe el bautismo, signo eficaz de la entrada en el pueblo de los creyentes para alcanzar la salvación. Como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica: “Creo”: Es la fe de la Iglesia profesada personalmente por cada creyente, principalmente en su bautismo. “Creemos”: Es la fe de la Iglesia profesada por los obispos reunidos en Concilio o, más generalmente, por la asamblea litúrgica de los creyentes. “Creo”, es también la Iglesia, nuestra Madre, que responde a Dios por su fe y que nos enseña a decir: “creo”, “creemos”*» (*Porta Fidei*, 10).

Nosotros queremos atravesar esa puerta de la fe con valentía entendiendo el camino que nos conduzca a las raíces de nuestra fe y a su fundamento último, Jesucristo, el Hijo de Dios, Palabra y Persona viva en la vida de los hombres. Este camino lo hacemos con humildad, confiados y «*fijos los ojos en Jesús, el que inició y completa nuestra fe*» (Heb 12,2). Encontrarse y creer en Jesucristo es el camino

para llegar de modo definitivo a la salvación, al encuentro con el Dios de la Vida y del Amor.

Las Jornadas Agustonianas se estructuran en torno al itinerario clásico de la fe creída, celebrada y vivida-transmitida, sabiendo que es una propuesta válida entre otras. Este esquema pretende ayudar al hombre de hoy a acercarse a la fuente de donde mana el agua de la vida, para escuchar a Jesús, encontrarse y beber de Él (Jn 4,14).

Para ello es necesario que todos nosotros, creyentes, seamos antorchas encendidas para tanto caminante que vive a oscuras. Solo una auténtica renovación interior a la luz de la Palabra de Dios y del encuentro personal con Él, hará creíble nuestra vida a un mundo necesitado de signos creíbles y auténticos, de testigos dispuestos a morir por Aquel en quien creen sin intereses ni prejuicios de ningún tipo. Creer, celebrar, vivir y transmitir son verbos activos, dinámicos, que se tienen que hacer vida en lo profundo de nuestro ser. Creer, celebrar, vivir y transmitir se originan en el amor de Dios, amor cercano y dinámico, paternal y misericordioso: «*Nosotros amemos, porque él nos amó primero*» (1 Jn 4,19). Amor que nunca es monólogo sino que implica diálogo con un Tú, con un nosotros: «*Quien ama a Dios, ame también a su hermano*» (1 Jn 4, 21). «*La fe sin la caridad no da fruto, y la caridad sin fe sería un sentimiento constantemente a merced de la duda. La fe y el amor se necesitan mutuamente, de modo que una permite a la otra seguir su camino*» (Porta Fidei, 14).

Quisiera que dieseis paso, que leáis y escuchéis las conferencias que a continuación os presentamos. El estudio, el rigor, la vida y la fe atraviesan cada línea de ellas. Mi agradecimiento profundo a los ponentes por su esfuerzo, disponibilidad y generosidad: al Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Estanislao Karlic, al Prof. Dr. Luis González-Carvajal Santabábara, a la Profa. Dra. María Inmaculada Rodríguez Torné, al Prof. Dr. Gonzalo Tejerina Arias, OSA, al Prof. P. Carles Such Hernández, SCH.p, a Da. María Ángeles López Romero, al cantautor D. Miguel Marín Chamorro (Migueli), al Prof. Dr. Martín Gelabert Ballester, OP, al Prof. P. Luis Alberto Gonzalo-Díez, cmf y al Prof. Dr. Javier Antolín Sánchez, OSA. Finalmente agradezco a todo el Centro Teológico San Agustín, profesores, alumnos, autoridades del Patronato y de la Junta de Gobierno, por su apoyo y ayuda en la organización de estas XVI Jornadas Agustonianas.

CONFERENCIAS

**PANORÁMICA DE LA FE
Y LA INCREENCIA EN LA ESPAÑA ACTUAL**

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN:

Partiendo de estudios sociológicos que ponen de manifiesto un importantísimo descenso de las creencias y de las prácticas religiosas en nuestro país a lo largo de las cuatro últimas décadas, el autor profundiza en las posturas más frecuentes ante Dios y la religión existentes hoy: católicos practicantes, católicos nominales, adeptos de otras religiones, ateos, agnósticos e indiferentes. Esa toma de contacto con nuestro ambiente socio-cultural es importante para vivir la fe y para transmitirla porque la sociología del conocimiento ha puesto de manifiesto la influencia que ejercen las convicciones de quienes nos rodean sobre las nuestras.

ABSTRACT:

Beginning with some Sociological studies that show a very significant drop in beliefs and religious practice in this country throughout the last four decades, the author investigates the most common views about God and religion at the moment: practicing Catholics, nominal Catholics, believers of other religions, atheists, agnostics and the indifferent. This position of contact with the social-cultural surroundings is important in order to live our faith and transmit it to others, because Sociology of knowledge has shown the influence upon our own personal convictions by those whose surround us.

El objetivo de esta conferencia inaugural es analizar los cambios de la religiosidad que han tenido lugar en España durante las cuatro últimas décadas con la vista puesta en los dos grandes objetivos de este Año de la Fe: revitalizar la fe de los creyentes y transmitirla a los que no creen¹.

Como decía el cardenal Kasper, «no debemos dejarnos engañar por grandes actos como las visitas papales y las celebraciones pontificias en la plaza de San Pedro, ni por las Jornadas Mundiales de la Juventud, (...) los encuentros de Taizé y similares. Estos actos nos muestran que en nuestra sociedad todavía hay muchas personas, también muchos jóvenes, que se dejan interpelar, que preguntan con franqueza, que buscan. Pero por muy grato que resulte el gran número de personas que se congregan en ellas, tales concentraciones no reflejan la realidad diaria de la Iglesia»².

En efecto, cualquiera de nosotros, por poco observador que sea, percibe que los templos están mucho más vacíos que hace unos años. Pero imagino que en unas jornadas de estudio es necesario apoyar las afirmaciones con algunos datos empíricos procedentes de estudios sociológicos. Voy a hacerlo, pero les ruego que no tomen demasiado en serio los datos. Ante cualquier estudio sociológico es necesaria una prudente reserva —Sorokin ironizó sobre la fascinación que suele provocar en el profano esa «sociología de porcentajes con dos decimales»

¹ Habiéndome solicitado en los últimos meses varias reflexiones sobre este tema, será inevitable repetir no pocas ideas ya publicadas. Véase, por ejemplo: GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Cristianos sin Iglesia: Concilium* 340 (2011) 115-121; IDEM, *La fe, un tesoro en vasijas de barro*, Sal Terrae, Santander, 2012, pp. 81-120; IDEM, *Fe e incuencia en España y en Europa: Estudios Eclesiásticos* 87/341 (abril-junio 2012) 229-254.

² KASPER, Walter, *La nueva evangelización: un desafío pastoral, teológico y espiritual* [AUGUSTIN, George, (ed.), *El desafío de la nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander, 2011, pp. 20-21].

hoy al uso³; pero la reserva se acrecienta cuando pretenden medir nada menos que la fe.

Hecha esa observación, veamos cómo ha evolucionado la religiosidad en España a lo largo de las cuatro últimas décadas:



Fuente: Banco de Datos del CIS⁴. Gráfico de elaboración propia.

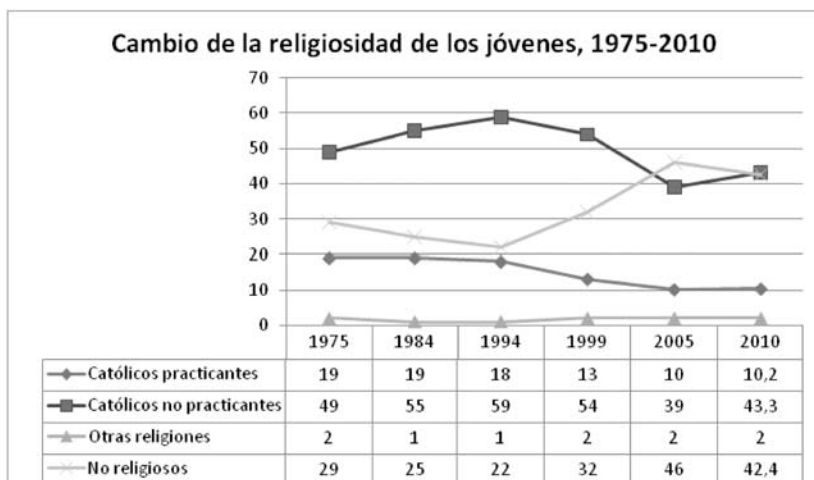
Sin entrar en demasiadas consideraciones técnicas, conviene advertir que en los barómetros del CIS la muestra es de 2.500 entrevistas, lo que, considerando un nivel de confianza del 95,5 %, supone un error real de $\pm 2,0$ % para el conjunto de la muestra. Lógicamente el margen de error es mayor en el caso de las categorías más minoritarias (los pertenecientes a otras religiones) y menor en el caso de las categorías mayoritarias (católicos no practicantes y personas no religiosas).

Entre los jóvenes todavía ha sido mayor el declive de la religiosidad, como cualquiera puede apreciar observando la edad media de quienes participan en las celebraciones litúrgicas. También en este caso

³ Cfr. SOROKIN, Pitirim A., *Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines*, Aguilar, Madrid, 2ª ed., 1964.

⁴ Los datos proceden de los siguientes estudios (todos ellos, encuestas por muestreo) del Banco de Datos del Centro de Investigaciones Sociológicas: 1.077 (1975), 1.237 (1980), 1.456 (1985), 1.698 (1990), 2.001 (1992), 2.154 (1995), 2.391 (1998), 2.382/4 (2000), 2.443 (2002), 2.584 (2004), 2.666 (2006), 2.752 (2008), 2.856 (2010) y 2.966 (2012).

intentaremos cuantificar ese declive. Ahora la fuente indispensable son los estudios sobre los jóvenes españoles que realiza la Fundación Santa María (hoy Fundación SM). Se elaboran a partir de una muestra de 3.500 entrevistas y, por tanto, su margen de error es más pequeño: un 1,7 %.



Fuente: Fundación Santa María⁵. Gráfico de elaboración propia.

Intentemos profundizar un poco en cada una de las categorías utilizadas en estos estudios. Debo aclarar que las fronteras entre dichas categorías son porosas y, por tanto, la descripción que iré haciendo en las páginas siguientes no responde a *tipos reales*, sino a lo que Max Weber llamó *tipos ideales*⁶. Los tipos ideales se obtienen aislando mentalmente las tendencias características de un fenómeno como si ellas solas dominaran en toda su pureza, sin verse contrarrestadas por fuerzas opuestas. En este sentido, los tipos ideales son una construc-

⁵ VALLS IPARRAGUIRRE, Mayte, *Las creencias religiosas de los jóvenes* [GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, y GONZÁLEZ BLASCO, Pedro, (dirs./coords.), *Jóvenes españoles 2010*, Fundación SM, Madrid, 2010, p. 182]. Para facilitar la comparación con el gráfico anterior he englobado bajo la categoría «católicos practicantes» a los «muy buenos católicos» y «católicos practicantes»; y, bajo la categoría «católico no practicante» a los «católicos no muy practicantes» y «católicos no practicantes».

⁶ Cfr. WEBER, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982, pp. 79-101.

ción mental; pero no son una invención arbitraria, puesto que se fundamentan en algo que se da en la realidad.

CATÓLICOS PRACTICANTES

Si preguntamos a un teólogo qué es un católico nos hablará seguramente de una persona que cree, celebra y vive el misterio de Jesucristo en el seno de una Iglesia local que está en comunión con la Iglesia de Roma. Pero me temo que esa descripción no puede aplicarse a todos los que se dicen católicos y ni siquiera a todos los que se dicen «católicos practicantes» —que, como vimos en el primer gráfico— son el 17,2 % de la población española, sino sólo a los que algunos estudios sociológicos llaman «muy buenos católicos» cuyo porcentaje, según los estudios y los años, oscila entre el 3 y el 9 % de la población española.

Este sería el primer dato a tener en cuenta a la hora de evangelizar. Como decía Juan Martín Velasco, el llamamiento a la nueva evangelización ha dado «por supuesta la existencia en las Iglesias de grupos de verdaderos creyentes capaces de protagonizar el movimiento evangelizador. (...) Se ha creído poder moverlos a evangelizar con la simple llamada e invitación a hacerlo»⁷. Pues bien, siendo realistas sólo podemos contar con un colectivo que oscila entre el 3 y el 9 % de la población para emprender la nueva evangelización. Pero no olvidemos que cuando Cristo resucitó sus discípulos eran muchos menos.

CATÓLICOS NOMINALES

Vayamos ahora a la categoría de los católicos no practicantes que utilizan todos los estudios de sociología religiosa. Resulta, como mínimo, paradójica. ¿Serían, quizás, algo equiparable a escritores que no escriben o futbolistas que no juegan al fútbol? Quizás sería más acertado llamarlos «católicos nominales»; es decir, sólo de nombre.

Miguel Requena los caracteriza así: «El católico nominal mantiene una identidad religiosa débil, se desentiende de las formas tradicio-

⁷ MARTÍN VELASCO, Juan, *¿Crisis de Dios en la Europa de tradición cristiana?* (VARIOS AUTORES, *La fe perpleja. ¿Qué creer?, ¿qué decir?*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2010, p. 91).

nales de devoción, no se compromete con los rituales, se ha vuelto muy flexible desde el punto de vista dogmático y, en consecuencia, es moralmente muy permisivo. [...] Se trata de una forma borrosa de afiliación religiosa que se caracteriza por una adhesión al catolicismo vaga, laxa y pasiva, que asume la identificación con la confesión tradicional de la sociedad española, pero que no desea verse envuelta en los compromisos normativos que se imponen como preceptos desde las esferas institucionales de la religión organizada. El católico nominal desconfía de la Iglesia Católica. Asimismo, tiende a rechazar algunos dogmas teológicos con la misma facilidad con la que acepta otros, pero, sobre todo, considera el papel de las orientaciones eclesiales residual en muchas áreas decisivas tanto de la vida personal como de la existencia social»⁸.

En mi opinión, los dos principales colectivos que integran esta categoría de los católicos no practicantes son los católicos del individualismo expresivo y los católicos culturales:

Los católicos del individualismo expresivo

El individualismo clásico, característico de la modernidad, se basaba en la convicción de que los individuos humanos pueden alcanzar su plena realización sin necesidad de la sociedad; los demás individuos son más bien estorbos, cuando no enemigos. Junto a ese individualismo clásico, a partir de los años 60 y 70 del siglo pasado se abrió paso nueva forma de individualismo —llamémosla «postmoderna», recurriendo al tópico cultural— que se conoce como «individualismo expresivo». Se caracteriza por considerar que cada persona posee un núcleo único de sentimiento e intuición que es necesario desarrollar o expresar libremente para alcanzar la individualidad.

«El expresivismo —explica Taylor— fue un invento del período romántico de finales del siglo XVIII. Las élites intelectuales y artísticas se esforzaron a lo largo de todo el siglo XIX por encontrar una forma auténtica de vivir y de expresarse. Lo que es nuevo es que esta clase de cultivo del «yo» parece haberse convertido en un fenómeno

⁸ REQUENA, Miguel, *Religión y sociedad: la secularización de la sociedad española* [GONZÁLEZ, Juan Jesús, y REQUENA, Miguel, (eds.), *Tres décadas de cambio social en España*, Alianza, Madrid, 2005, p. 329].

de masas»⁹. La expresión «Vive tu vida», tan corriente hoy, sería la gran consigna del individualismo expresivo.

Para el individualismo expresivo no tiene sentido someterse a ninguna disciplina; ni de sistema, ni de partido, ni de iglesia, ni de nada. Como dijo un conferenciante (Sir George Trevelyan) en el «Festival para la Mente, el Cuerpo y el Espíritu», de la *New Age*: «Acepta sólo lo que suene verdadero para tu propio Yo interior»¹⁰.

El catolicismo ha sido contaminado por ese individualismo expresivo; caracterizado, según dijimos, por la convicción de que cada persona posee un núcleo único de sentimiento e intuición que es necesario desarrollar o expresar para alcanzar la individualidad. Ese individualismo expresivo ha dado origen a nuevas formas de religiosidad muy adelgazadas doctrinalmente y escasamente institucionalizadas que se caracterizan por un notable peso del subjetivismo y de la afectividad. De hecho, según muchos sociólogos, la particularidad del momento presente no es tanto la pérdida de creencias o el indiferentismo ante el hecho religioso como la profesión de unas creencias indefinidas, construidas a la medida de las necesidades personales.

Sheila, una enfermera entrevistada con motivo de un famoso estudio sobre la cultura norteamericana, dijo muy gráficamente que su religión era «el Sheilaísmo. Una vocecita sólo para mí»¹¹. Como ella, muchas personas se consideran capacitadas para encontrar por sí mismas las respuestas que necesitan a su búsqueda de sentido y frecuentemente lo hacen combinando elementos procedentes de distintas tradiciones religiosas. Eso no impide que muchas de esas personas se identifiquen a sí mismas como católicas y creyentes, pero se sienten libres ante las obligaciones religiosas tradicionales de tipo ritual, ante el magisterio de la Iglesia, y ante cualquier intromisión de ésta en lo que consideran su intimidad: el sexo, el cuerpo, el placer y la vida. Es lo que Gracie Davie llama «creer sin pertenecer» (*believing without belonging*)¹².

Ayer se decía: «Roma locuta, causa finita». Por eso cuando en 1898 preguntaron por sus creencias a Ferdinand Brunetière, un famoso crí-

⁹ TAYLOR, Charles, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 89.

¹⁰ Cit. en HEELAS, Paul, *The New Age Movement*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 21.

¹¹ BELLAH, Robert N., y otros, *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid, 1989, p. 284.

¹² DAVIE, Gracie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994.

tico literario francés, contestó: «¿Lo que yo creo? ¡Id a preguntarlo a Roma!». En cambio, en este tiempo de individualismo expresivo puede haber hablado Roma sin que por eso quienes se identifican a sí mismos como cristianos y católicos se sientan obligados a modificar su postura.

Desde luego, no podemos aceptar que la fe cristiana sea una sustancia plástica que cada cual podría modelar a su antojo. Hace unos años Andrés Tornos hizo una acertada crítica de la personalización de la fe entendida como una adaptación de cada uno según lo que «le va» y lo que «no le va»¹³. Pero también deberíamos preguntarnos si la Iglesia Católica no estará en nuestros días excesivamente institucionalizada y si ese posible exceso de institucionalización no podría estar reprimiendo la libertad de los hijos de Dios (recuerdo el magnífico estudio que publicó Rahner sobre el valor del individuo en la Iglesia¹⁴).

Los católicos culturales

Invirtiendo la fórmula de Gracie Davie, Danièle Hervieu-Léger ha propuesto la paradójica fórmula «pertenecer sin creer» (*en être, sans croire*)¹⁵ para referirse a otro modo de considerarse cristiano que también podríamos llamarlo «cristianismo cultural».

Nietzsche —que se enorgullecía, como es sabido, de haberse emancipado del cristianismo— expresó con absoluta claridad la imposibilidad de «olvidarlo» en el aforismo 344 de «La Gaya Ciencia», titulado «También nosotros somos aún piadosos»: «Nuestra fe en la ciencia —decía— descansa, en definitiva, en una *fe metafísica*; también los cognoscentes de ahora, los impíos y antimetafísicos, tomamos *nuestra* llama del fuego que ha encendido una fe milenaria, ese credo cristiano, (...) según el cual Dios es la verdad y la verdad es divina...»¹⁶.

En el mismo sentido, cuando Benedetto Croce —ateo y anticlerical, como es sabido— publicó su famoso artículo «¿Por qué no pode-

¹³ TORNOS, Andrés, *Socialización y personalización de la fe*: Sal Terrae 85 (1997) 707-715.

¹⁴ Cfr. RAHNER, Karl, *Peligros en el catolicismo actual*, Cristiandad, Madrid, 1964, pp. 19-59 («El individuo en la Iglesia»).

¹⁵ HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, p. 57; cfr. pp. 72-74.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, § 344 (*Obras completas*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 230).

mos no llamarnos «cristianos»?»¹⁷, no se estaba refiriendo a un cristianismo religioso, sino a un cristianismo cultural. Por eso hizo muy bien escribiendo entre comillas la palabra «cristianos». Como diría Heine, unos cristianos que no creen en Cristo son «como sopa de tortuga sin tortuga»¹⁸. Sería mucho más exacto designarlos como «incrédulos post-cristianos».

Sin duda, buena parte de quienes se autoidentifican como «católicos no practicantes» pertenecen a esta categoría de los católicos culturales.

OTRAS RELIGIONES

En el gráfico inicial hemos podido observar que en 1975 los pertenecientes a religiones distintas de la católica eran un casi insignificante 0,3 % mientras que hoy estarían alrededor del 2 %. Sin embargo, sumando las cifras facilitadas por las diversas religiones, el porcentaje se elevaría casi hasta el 7 %. En realidad, no se conoce con precisión el grado de pluralismo religioso existente en España, dado que está prohibido por la Constitución preguntar por las creencias al recoger datos para el censo.

Combinando distintas fuentes podríamos aventurar que encabezan la lista los musulmanes (3 % de la población total); la mayoría de los cuales proceden de la inmigración, sin olvidar las poblaciones de Ceuta y Melilla, pero hay un número importante de españoles conversos (alrededor de 50.000). Con un porcentaje ligeramente inferior al 3 % estarían los protestantes; más de la mitad son extranjeros comunitarios (jubilados alemanes o nórdicos, y trabajadores de multinacionales) o bien han llegado desde América Latina, pero es sabido que existen Iglesias protestantes en España desde el siglo XVI. Los ortodoxos supondrían el 1,4 %, sobre todo debido al elevado número de inmigrantes rumanos. Las demás religiones tienen una implantación mucho más baja: testigos de Jehová (0,3 %); adventistas del Séptimo Día (0,2 %); judíos (0,1 %); mormones 0,1 % y budistas 0,9 %, muchos de los cuales son españoles conversos.

¹⁷ CROCE, Benedetto, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*: La Critica, Napoli, 40 (20 de noviembre de 1942) 289-297. Reedición: *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, La Locusta, Vicenza, 1966, 3ª ed., 1994, pp. 5-27.

¹⁸ HEINE, Heinrich, *Confesiones (Obras, Vergara, Barcelona, 1964, p. 1.026)*.

Sean o no exactas las cifras facilitadas por las diferentes religiones, lo que resulta evidente es que en nuestro mundo globalizado, igual que se han terminado los mercados cautivos, podemos decir que también para las religiones se han acabado los tiempos de monopolio, cuando los individuos que demandaban religión sólo podían acudir a un «proveedor»: su propio párroco, por muy limitado que fuera.

LOS NO RELIGIOSOS

Los tres principales colectivos que integran esta categoría de los no religiosos son los ateos, los agnósticos y —sobre todo— los indiferentes. Veámoslos por separado:

Los ateos

Toda persona culta sabe que «ateísmo» viene del griego ἄ-θεός (*a - Theos* = «sin Dios») y es «la doctrina que niega la existencia de Dios». Podríamos decir que «el ateo es un creyente al revés»¹⁹.

Estamos ante un fenómeno reciente y todavía minoritario. Según parece, todavía en el siglo XVI el ateísmo era una actitud desconocida. Si a lo largo de esa centuria resultaba corriente tratarse mutuamente de ateo era porque a nadie se le ocurría una injuria mayor. En el siglo XVII La Bruyère siguió diciendo que «el ateísmo no existe»²⁰, pero el hecho de que dedique bastantes páginas a refutarlo hace sospechar que habría algún que otro ateo. Los había, ciertamente, pero eran muy pocos y estaban concentrados casi exclusivamente en dos colectivos: la gran nobleza y los intelectuales. Todavía en el «Discurso sobre la libertad de cultos» pronunciado por Robespierre el 1º Frimario del Año II (21 de noviembre de 1793), dijo: «El ateísmo es aristocrático; la idea de un gran ser que vela por la inocencia oprimida y castiga el crimen triunfante, es totalmente popular. El pueblo, los infortunados, me aplaudirán; si encontrara críticos, sería entre los ricos y entre los culpables»²¹.

¹⁹ BUENO DE LA FUENTE, Eloy, *España, entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, Madrid, 2002, p. 120.

²⁰ LA BRUYÈRE, Jean de, *Los caracteres o las costumbres de este siglo*, Aguilar, Madrid, 1959, p. 565.

²¹ ROBESPIERRE, Maximilien, *Oeuvres* (édition préparée sous la direction de Marc BOULOISEAU et Albert SOBOUL), Presses Universitaires de France, Paris, tome X, 1967, pp. 196-197.

En nuestros días el ateísmo sigue siendo minoritario, pero es obvio que ha dejado de ser una forma de «delincuencia intelectual»²² y estamos ante un fenómeno en ascenso. Según los estudios sociológicos, en España los ateos representan alrededor del 10 % de la población.

Otro cambio operado en las últimas décadas se refiere a las raíces del ateísmo. En el pasado eran sobre todo de tipo intelectual. Como sabe toda persona culta, el cristianismo ha sido interpretado como «resentimiento» que envilece (Nietzsche), «opio» que aliena (Marx), «ilusión» que infantiliza (Freud), la religión del amor fue rechazada como incompatible con la plenitud humana (Feuerbach). Ciertamente, la mayoría de los ateos no han leído ni una sola línea de esos autores, pero sus especulaciones —más o menos transformadas— impregnan la cultura actual y todos respiramos esa atmósfera. «La influencia de las ideas —escribió el Cardenal Suhard en una famosa pastoral hace más de medio siglo— no se percibe sino mucho tiempo después de su difusión entre las minorías»²³.

Creo, sin embargo, que en estos tiempos postmodernos la increencia no se gesta en la cabeza, sino en el corazón. Cuenta Unamuno la conversación que mantuvo con un obrero que le dijo que Jesucristo no había existido nunca. «Es una tesis desechada por los más sesudos investigadores, sean cuales fueren sus ideas», le dijo Unamuno. El obrero, entonces, contestó: «Pues lo siento, porque no debió haber existido». «Y yo —dice Unamuno—, es claro, no supe qué decirle a esto»²⁴.

He aquí cinco únicos ejemplos de motivos que llevan a rechazar a Dios con el corazón²⁵:

1. Se rechaza a Dios cuando se le ve —con palabras de Merleau-Ponty— como «esa mirada infinita ante la cual nosotros somos seres sin secreto»²⁶. Recordemos la impresionante descripción que hace Sartre en su autobiografía literaria de cómo perdió la fe durante su infancia:

«Sólo una vez tuve el sentimiento de que (Dios) existía. Había jugado con unas cerillas y quemado una alfombrita. Estaba tratando de

²² CAMPBELL, Colin, *Hacia una sociología de la irreligión*, Tecnos, Madrid, 1977, p. 12.

²³ SUHARD, Emmanuel, *Auge o decadencia de la Iglesia (Dios, Iglesia, Sacerdocio. Tres pastorales*, Rialp, Madrid, 1953, p. 64).

²⁴ UNAMUNO, Miguel de, *Mi religión y otros ensayos breves (Obras completas, t. 3*, Escélicer, Madrid, 1968, pp. 365-366).

²⁵ En mi libro *Evangelizar en un mundo postcristiano* (Sal Terrae, Santander, 2ª ed., 1995) he tratado con mayor extensión este tema (cfr. pp. 41-113).

²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sentido y sinsentido*, Península, Barcelona, 1977, p. 264.

arreglar mi destrozo cuando, de pronto, Dios me vio. Sentí Su mirada en el interior de mi cabeza y en las manos; estuvo dando vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible. Me salvó la indignación; me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como el abuelo: “Maldito Dios, maldito Dios, maldito Dios”. No me volvió a mirar nunca más». Y comenta desenfadadamente: «Hoy, cuando me hablan de Él, digo con la diversión sin pena de un viejo enamorado que se encuentra con su vieja enamorada: “Hace cincuenta años, sin ese malentendido, sin esa equivocación, sin el accidente que nos separó, podría haber habido algo entre nosotros...”»²⁷.

2. En segundo lugar, se rechaza a Dios cuando una educación deficiente hace creer que la religión está contra la felicidad. Recordemos el resentimiento de André Gide hacia la moral cristiana:

«Mandamientos de Dios, habéis lastimado mi alma.
Mandamientos de Dios, ¿cuántos sois: diez o veinte?
¿Hasta dónde estrecharéis vuestros límites?
¿Enseñaréis que cada vez hay más cosas prohibidas?
¿Nuevos castigos prometidos para la sed
de todo lo que encuentro bello sobre la tierra?
Mandamientos de Dios, habéis hecho enfermar mi alma.
Habéis rodeado de muros los únicos manantiales
en que tenía que calmar mi sed»²⁸.

3. También se rechaza a Dios cuando se descubre que es una realidad ajena a la vida. En opinión de un clásico de la psicología religiosa, Vergote, la falta de experiencia religiosa es, para muchos de nuestros contemporáneos, la principal dificultad para creer²⁹.

4. El cuarto motivo es el problema del mal, y muy particularmente el dolor de los inocentes. Dado que en el siglo XX el sufrimiento de los inocentes alcanzó niveles desconocidos hasta entonces (pensemos, por ejemplo, en el holocausto nazi o en las bombas nucleares de Hiroshima y Nagasaki), el silencio de Dios se hizo también más insoportable que nunca. El propio Benedicto XVI, en su visita al campo de Auschwitz, se refirió al silencio de Dios. Atravesó a pie el porta-

²⁷ SARTRE, Jean-Paul, *Las palabras*, Losada, Buenos Aires, 10ª ed., 1972, pp. 66-67.

²⁸ GIDE, André, *Los alimentos terrenales (Obras escogidas)*, Aguilar, México, 2ª ed., 1967, p. 132).

²⁹ Cfr. VERGOTE, Antoine, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 3ª ed., 1975, pp. 86-88.

lón del campo de exterminio, recorrió la avenida central del complejo hasta el bloque de la muerte, sonaron las campanas y oró en silencio ante del muro de la muerte: «¿Por qué, Señor, callaste? —preguntó— ¿Por qué pudiste tolerar todo esto?»³⁰.

5. Sin pretender en absoluto agotar las raíces del ateísmo, pondré fin a este apartado diciendo que también se rechaza a Dios simplemente porque la fe no está de moda en la Europa actual. Decía Zubiri que «el ateísmo afecta hoy, *primo et per se*, a nuestro tiempo y a nuestro mundo. Los que no somos ateos, somos lo que somos, a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo»³¹. Evidentemente, vivir a contracorriente de la mayoría es muy difícil. La sociología del conocimiento ha puesto de manifiesto la importancia que tienen los demás en la opinión que tenemos de nosotros mismos y —mucho más todavía— en la elaboración de nuestras propias convicciones³².

Igual que años atrás se hablaba de un «catolicismo sociológico» para referirse a aquellos que no eran creyentes por opción personal sino por dejarse llevar, hoy podríamos hablar más bien de un «ateísmo sociológico» para referirnos a quienes no niegan la existencia de Dios como conclusión final de una reflexión personal, sino arrastrados por el ambiente. Inicialmente se trata, pues, de un ateísmo prestado, pero se convierte en propio por el uso.

Los agnósticos

Debemos mencionar a continuación a los *agnósticos*, que ni afirman ni niegan la existencia de Dios por considerar que se trata de un problema insoluble. Son bastantes menos que los ateos, porque rondarían el 2 % de la población.

El escepticismo en cuestiones metafísicas y religiosas es muy antiguo; tiene como mínimo 25 siglos de antigüedad. Uno de los prime-

³⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso en Auschwitz-Birkenau* (28 de mayo de 2006): Ecclesia 3.313 (10 de junio de 2006) 858.

³¹ ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 6ª ed., 1974, pp. 394-395.

³² Cfr. BERGER, Peter, y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

ros testimonios conocidos es el famoso fragmento B 4 del sofista Protágoras (s. V a. C.): «Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana»³³. Diógenes Laercio —a través del cual ha llegado a nosotros este fragmento de Protágoras— añade: «Por este principio de su tratado lo desterraron los atenienses, y sus libros fueron recogidos de manos de quienes los poseían y quemados en el foro a voz de pregonero»³⁴.

Ese escepticismo en cuestiones religiosas comenzó a llamarse «agnosticismo» en el siglo XIX. Dicho término —del griego ἄ-γνῶσις (á - gnōsis = «sin conocimiento»— fue acuñado por el médico y naturalista británico Thomas Huxley en 1869. Recordemos cómo explica su creación: «Cuando alcancé la madurez intelectual, y comencé a preguntarme si era un ateo, teísta o panteísta, materialista o idealista, cristiano o librepensador, me encontré con que cuanto más aprendía y reflexionaba, menos cerca estaba la respuesta, hasta que llegué a la conclusión de que no tenía arte ni parte en ninguna de estas denominaciones excepto la última. La única cosa en la cual esta buena gente estaba de acuerdo era en la que yo difería de ellos. Estaban bastante seguros de que habían alcanzado una cierta «gnosis», de que habían solucionado más o menos el problema de la existencia; mientras que yo estaba seguro de que no lo había hecho, y tenía una convicción bastante fuerte de que el problema era irresoluble. Y, con Hume y Kant de mi lado, no podía pensar de mí como presuntuoso por aferrarme a esa opinión (...) Así que me puse a pensar, e inventé lo que concebí como el título apropiado de «agnóstico». Vino a mi mente como la sugestiva antítesis del «gnóstico» de la historia de la Iglesia, que profesaba saber tanto de las cosas que yo ignoraba; y aproveché la primera oportunidad de hacerla desfilar en nuestra Sociedad, para demostrar que yo también tenía cola, como los otros zorros»³⁵.

Igual que dijimos que muchos ateos lo son simplemente porque creer en Dios no está de moda en nuestra sociedad, ahora debemos añadir que muchos agnósticos son en realidad indiferentes que no se

³³ PROTÁGORAS Y GORGIAS, *Fragmentos y testimonios*, Orbis, Barcelona, 1984, p. 73.

³⁴ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres (Biógrafos griegos)*, Aguilar, Madrid, 1973, p. 1.342).

³⁵ HUXLEY, Thomas, «Agnosticism», in *Collected Essays*, D. Appleton and Co., New York, Vol. V, 1894, pp. 237-238.

han tomado la molestia de reflexionar consciente y responsablemente sobre la existencia de Dios. De hecho Ortega decía que «agnóstico», más que «el que no sabe» significa «el que no quiere saber ciertas cosas». Se trata, por lo visto, de un alma que antepone a todo la cautela; (...) al acertar, el no errar. Y el caso es que las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir las decisivas»³⁶.

Los indiferentes en materias religiosas

En la indiferencia religiosa me voy a extender algo más porque en este momento es ya la forma más extendida de irreligiosidad —rondaría el 12 % de la población— y además la increencia del futuro parece orientarse más bien hacia esas formas apacibles y despreocupadas que hacia negaciones comprometidas y militantes. De hecho, la impresión que transmiten ciertos ambientes que podríamos llamar agnósticos es de una benévola y cortés indiferencia frente a la religión.

¿Qué es la indiferencia religiosa?

La categoría de indiferente religioso no es en absoluto tan clara como podría parecer. ¿Indiferencia respecto a qué? ¿Sólo respecto al catolicismo, pero no respecto a otras religiones? ¿Quizás respecto a todas las religiones particulares, pero no respecto a la religión misma? ¿O bien indiferencia respecto a cualquier manifestación religiosa, tanto en sus formas institucionalizadas como en el reducto íntimo del individuo?

Parece que la indiferencia religiosa, en sentido estricto, sólo puede referirse a cualquier manifestación de religiosidad, pero, en tal caso, necesitamos precisar qué entendemos por religión. Con el fin de no aburrirles a ustedes con una discusión erudita, daremos por buena la definición del *Diccionario de uso del español*, de María Moliner: El «conjunto de las creencias sobre Dios y lo que espera al hombre después de la muerte, y de los cultos y prácticas relacionados con esas creencias»³⁷.

³⁶ ORTEGA Y GASSET, José, *El Espectador-VI (Obras completas, t. 2, Revista de Occidente, Madrid, 4ª ed., 1957, p. 494)*.

³⁷ MOLINER, María, *Diccionario de uso del español. Edición abreviada, t. 3, Gredos, Madrid, 2008, p. 234*.

Pues bien, según esto, los indiferentes en materia religiosa, en sentido estricto, son aquellas personas para las cuales carece de interés saber si Dios existe o no porque, *aun en el supuesto de que existiera*, no sería para ellos un valor digno de tener en cuenta.

Cuando analizamos las formas actuales de increencia vemos que, las actitudes más frecuentes no son el ateísmo o el agnosticismo, sino la indiferencia; personas que «ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso»³⁸. En aquel libro inolvidable de José María Gironella titulado «100 españoles y Dios», Ana María Matute contestaba así a la pregunta «¿Cree vd. en Dios?»: «Nunca pienso en eso, la verdad. Te confieso que ando más preocupada por la falta de escuelas, el salario mínimo, la guerra de Vietnam o los suspensos de mi hijo»³⁹.

Los indiferentes son hombres y mujeres que —diciéndolo con una fórmula famosa de Tierno Galván— viven «perfectamente instalados en la finitud»⁴⁰. Como observó alguien, el «viejo profesor» estaba tan perfectamente instalado en la finitud que, suponiendo que sintiera algún malestar, era porque la finitud necesitaba ser mejorada, pero no porque tuviera que ser trascendida (no es que deje de haber contradicciones —decía—, pero «la contradicción no excede al mundo»⁴¹). Por desgracia, en los países opulentos es cada vez más frecuente un tipo de hombre tan satisfecho que ni siquiera espera mejoras de la finitud. «La mayoría de los filósofos angloamericanos de hoy día —escribía Berger— tienen la misma concepción de la realidad que la que tiene un hombre de negocios de mediana edad y medio dormido después de haber comido»⁴².

Cuatro factores que fomentan la indiferencia religiosa

Como hicimos en el caso del ateísmo, veamos cuatro factores que fomentan la indiferencia religiosa. Hablo de «factores» —mejor que de «causas»— porque ninguno de ellos lleva necesariamente a la indife-

³⁸ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 19 b.

³⁹ GIRONELLA, José María, *100 españoles y Dios*, Nauta, Barcelona, 1971, p. 332.

⁴⁰ TIERNO GALVÁN, Enrique, *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 2ª ed., 1976, pp. 15, 17, 25, 26, 28, 29, 45, 46, 50, 55, 64, 67, 84...

⁴¹ TIERNO GALVÁN, Enrique, *¿Qué es ser agnóstico?*, p. 32.

⁴² BERGER, Peter, *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona, 1975, p. 16.

rencia, aunque predisponen a ella. De hecho, también otras personas están bajo la influencia de los factores que vamos a mencionar y conservan la fe.

1. *La secularización de la sociedad* (la palabra «secularización» —que las ciencias sociales emplean hasta con cinco sentidos diferentes— la interpreto aquí como sinónimo de «autonomía de lo profano respecto de la religión»⁴³).

Las sociedades tradicionales se caracterizaban por la simplicidad; eran un todo único integrado por la religión. Parecía como si nada pudiera funcionar sin ella: los reyes gobernaban en nombre de Dios, la moral se fundamentaba en la religión, intentaban curar las enfermedades con novenas y exorcismos, asperjaban los campos con agua bendita para que produjeran buenas cosechas, etc. etc. En cambio, las sociedades modernas —mucho más complejas— se han dividido en una serie de subsistemas (económico, político, cultural, etc.) que ya no parecen necesitar de la religión: Cada uno de ellos se rige por una racionalidad propia y relativamente autónoma. Dicho con palabras de Durkheim, «poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas fueron independizándose de la función religiosa, se constituyeron aparte y adquirieron un carácter temporal cada vez más acusado. Dios, si así cabe expresarse, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, progresivamente se va retirando; abandona el mundo a los hombres y sus disputas»⁴⁴.

De este modo la religión se ha convertido en un subsistema más del que se espera únicamente que aporte a los individuos bienes de carácter espiritual (consuelo, paz interior, serenidad frente al «más allá», etc.); subsistema que, por otra parte, la mentalidad pragmática ha devaluado notablemente. En la *Encyclopaedia Britannica*, por ejemplo, hay un artículo dedicado a la conversión, pero no se refiere a la conversión religiosa, sino a la conversión de las monedas. Según parece, en una sociedad secularizada es más importante la conversión de las libras esterlinas en dólares que la conversión del hombre a Dios.

Nada tiene de extraño que los dominados por esa mentalidad pragmática vayan poco a poco desinteresándose de la religión.

⁴³ Cfr. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Cristianismo y secularización*, Sal Terrae, Santander 2003, 39-73.

⁴⁴ DURKHEIM, Émile, *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1987, pp. 201-202.

2. El *activismo*.

Tocqueville, aquel sagaz observador de la cultura moderna decía en la primera mitad del siglo XIX que en Estados Unidos «todos se agitan; los unos quieren obtener el poder; los otros, apoderarse de la riqueza. (...) ¿Cómo es posible detener el pensamiento sobre un solo punto, cuando alrededor de sí todo se conmueve, y aun el hombre mismo se encuentra arrastrado y envuelto cada día en la corriente impetuosa que todo lo arrolla en torno a él? (...) Reina en el seno de estas naciones un movimiento incómodo y una especie de agitación incesante, en que los hombres, rodando por decirlo así los unos sobre los otros, turban y distraen el entendimiento sin animarlo ni elevarlo»⁴⁵.

Las sociedades modernas se caracterizan, en efecto, por la *primacía del obrar sobre el ser*. Su símbolo podría ser Fausto, aquel mítico personaje de Goethe a quien la soledad y el recogimiento meditativo en su estancia gótica se le vuelven insoportables. Un día, leyendo el Cuarto Evangelio, tropezó con esta frase: «En el principio era el Verbo» y sintió la necesidad de traducirla de otro modo. ¿Quizás «en el principio era la mente»? ¿o «en el principio era la fuerza»?... todo le dejaba insatisfecho, hasta que exclamó: «De repente veo claro y osadamente escribo: «En el principio era la acción»»⁴⁶. Así es el hombre moderno: Tiene tanta prisa que ha empezado a caminar sin pensar previamente a dónde quiere ir. Atajo, sin duda, funesto porque la precipitación, el deseo de ir de prisa, impide la contemplación.

Lo ilustró muy gráficamente el teólogo japonés Kosule Koyama, en su libro *¿Peregrino o turista?* cuando compara sus dos peregrinaciones a la famosa pagoda Shwe Dagon, de Rangún (Birmania), uno de los lugares sagrados del budismo. La pagoda se alza sobre una colina que había que ascender descalzo: «Era una subida lenta —explica—. Cada paso era un lento paso ceremonial. El sudor fluía de mi frente como si fuera un sudor religioso». Pero es así, lenta y meditativamente, como se llega a lo sagrado, no a la carrera, ni en motocicleta, ni en helicóptero. Koyama regresó más tarde a Rangún y volvió a efectuar su peregrinación a la pagoda de Buda; pero, para su sorpresa, descubrió que habían instalado un ascensor. Según lo prescrito, se descalzó, pero subió en muy pocos instantes. ¿Fue acaso una peregrinación?

⁴⁵ TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, FCE, México, 3ª ed., 1978, p. 420.

⁴⁶ GOETHE, Johann Wolfgang, *Fausto (Obras completas)*, t. 3, Aguilar, Madrid, 4ª ed., 1973, p. 1.314).

nación?, se pregunta. Podría haber sido también una excursión turística: Una extraña sensación de haberme quedado sin lo esencial pesaba sobre mí porque la tecnología suprimía la posibilidad de acceder a lo sagrado lenta y meditativamente⁴⁷.

3. El *pluralismo religioso*.

La existencia de muchas religiones diferentes en las sociedades multiculturales empuja en algunos casos a un sincretismo religioso que combina de modo caprichoso elementos procedentes de diferentes credos —fruto, como vimos más arriba, del individualismo expresivo— y en otros casos a la indiferencia.

Por eso parece muy importante una concientización crítica frente a la gran cantidad de ofertas de informaciones, ofertas de sentido y modelos de identificación que hoy nos solicitan.

4. Por último, debemos decir que en muchos casos la *indiferencia misma* resulta contagiosa.

Un ambiente de indiferencia religiosa suele ser más corrosivo para la fe de los creyentes que los ataques contra sus creencias procedentes del ateísmo. Un personaje de Duhamel observa: «Si mi padre hubiera hecho alarde de una irreligión agresiva, hubiera sin duda conquistado mucho menos a su compañera; tal vez incluso hubiese desencadenado ardores de proselitismo. (...) Pero no; mi padre demostraba, por las cosas de la fe, esa indiferencia cortés, ese asentimiento exterior que se debe considerar, más que los furios anticlericales, como un presagio alarmante en la historia de una religión»⁴⁸.

Un fenómeno nuevo y sorprendente

La indiferencia religiosa es completamente distinta al ateísmo. Los ateos se han planteado la existencia de Dios y han llegado a la conclusión de que no existe. Además, muchos ateos sienten profunda hostilidad hacia Dios y hacia la religión, porque, en su opinión, son dañi-

⁴⁷ KOYAMA, Kosuke, *Pilgrim or tourist?*; en ANDERSON, Gerald H., y STRANSKY, Thomas F., (eds.), *Third World Theologies*, Paulist Press International, New York, 1976, pp. 223-226.

⁴⁸ DUHAMEL, Georges, *El notario de El Havre (Obras)*, José Janés, Barcelona, 1957, pp. 87-88).

nos para la humanidad. Por lo tanto, en ningún modo son «indiferentes» en cuestiones religiosas.

De hecho, la indiferencia religiosa es un fenómeno radicalmente nuevo que sorprende a los mismos ateos. Ortega —que, como es sabido, no creía en Dios— era incapaz de comprender semejante frivolidad:

«Nunca olvidaré —escribe— que cierto día, en el Ateneo, me confesó un ingenuo ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto que hubiera podido declararme: Yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado. / Semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana. Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas. Y hay ciegos y hay insensibles, y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía, facultad andariega y vagabunda. Pues si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas. ¿No compadecemos al hermano nuestro falto de sentido estético? A este amigo mío ateneísta faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino. Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad»⁴⁹.

Lógicamente, si la indiferencia en cuestiones religiosas extrañaba a los ateos, mucho más extraña (o debe extrañar) a los creyentes. A Pascal, por ejemplo, le parecía normal que hubiera creyentes y ateos, pero le sorprendía profundamente que pudiera haber personas indiferentes ante Dios. De hecho, calificaba a los indiferentes de «extravagantes criaturas»:

«Establezco una gran diferencia entre los que se afanan con todas sus fuerzas por conocerlo (a Dios) y los que viven sin preocuparse ni pensar en ello.

⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, José, *Personas, obras, cosas (Obras completas, t. 1, Revista de Occidente, Madrid, 4ª ed., 1957, p. 431).*

»Solamente puedo sentir compasión por aquellos que gimen sinceramente en esta duda, que la consideran como la mayor desgracia y que, sin perdonar nada para salir de ella, hacen de esta búsqueda sus principales y más serias ocupaciones.

»Pero a quienes se pasan la vida sin pensar en este supremo fin de la vida (...) los considero de una manera muy diferente.

»Esta negligencia en un negocio en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita más que me apena: me asombra y me espanta; es para mí una monstruosidad. (...) No encuentro palabras para calificar a tan extravagante criatura.

»(...) No hay más que dos clases de personas a las que podamos llamar razonables: las que sirven a Dios con toda su alma porque le conocen y las que le buscan con toda su alma porque no le conocen.

»Pero en cuanto a los que viven sin conocerle y sin buscarle, se consideran a sí mismos tan poco dignos de su interés que no son dignos del interés de los demás, y hay que tener toda la caridad de la religión que desprecian para no despreciarles hasta el extremo de abandonarles a su locura»⁵⁰.

En 1817, Hugues Félicité Robert de Lamennais publicó la primera parte de su obra en cuatro volúmenes *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*. Desde la primera línea de la «Introducción» puso de manifiesto la preocupación que le producía la indiferencia religiosa en su tiempo: «El siglo más enfermo no es el que se apasiona por el error, sino el que descuida y menosprecia la verdad. Todavía queda fuerza, y por consiguiente esperanza, mientras se advierten violentas sacudidas; pero cuando se extingue todo movimiento, cuando cesa de latir el pulso y el frío se apodera del corazón, ¿qué se puede esperar sino una próxima e inevitable disolución?»⁵¹.

EPÍLOGO

La increencia no es solamente una opción vital que, según hemos visto, afecta a un número creciente de individuos, sino también algo profundamente enraizado en la cultura occidental moderna.

Eloy Bueno estudió más de un centenar de novelas españolas publicadas en las últimas décadas, privilegiando las más influyentes, tanto

⁵⁰ PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, 427 (*Obras*, Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 464-468).

⁵¹ LAMENNAIS, Hugues Félicité Robert de, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. 1, Garnier Prères, Paris, 8^{ième} édition, 1859, p. 3.

por su éxito de ventas como por su calidad literaria. Pues bien, exceptuando las de José Jiménez Lozano y Miguel Delibes, no fue capaz de encontrar en dicha muestra ninguna otra novela cuyos protagonistas reciban del cristianismo el aliento de su vida o la dignidad de su existencia. «La religiosidad —concluye en su estudio— queda reducida de modo exclusivo al período infantil o a la angustia de esposas reprimidas. La experiencia religiosa es un fenómeno infantilizador y culpabilizador, presentado siempre con tonos ridículos y peyorativos»⁵². Pongamos un par de ejemplos: la protagonista de una novela de Lucía Etxebarría describe a sus compañeras de colegio como un «rebaño de criaturas dulces y bovinas, que aún iban a misa todos los domingos»⁵³; un personaje de Ray Loriga dice que a su hermano «le han vuelto un poco loco los curas con tanto pecado, tanto demonio y tanta mierda»⁵⁴. Es verdad que las novelas describen casi siempre un escenario de ficción, pero elaborado con elementos que los lectores consideran reales, plausibles, modélicos.

Algo parecido podríamos decir de los medios de comunicación social más influyentes. La Iglesia aparece en ellos como una institución nefasta en la historia y en el presente de España: buscando únicamente el poder, no ha tenido reparos en recurrir a la violencia para reprimir a los disidentes y bloquear el ejercicio de la libertad.

Resulta difícil creer en nuestros días porque exige una actitud de resistencia cultural y eso cuesta mucho. La sociología del conocimiento ha puesto de manifiesto que las opiniones de quienes nos rodean tienen frecuentemente una influencia decisiva que sobre nuestras propias opiniones.

Pero, en realidad, todos los tiempos han sido difíciles para la fe. «Si las civilizaciones industriales son naturalmente ateas —decía Henri de Lubac—, las civilizaciones agrícolas son naturalmente paganas. La fe en el verdadero Dios es siempre una victoria»⁵⁵.

Creo que lleva razón. Ni siquiera a los contemporáneos de Jesús —y quizás a ellos menos que a nadie— les resultó fácil creer porque

⁵² BUENO DE LA FUENTE, Eloy, *Dios en la actual novela española* [CABRIA, José Luis, y SÁNCHEZ-GEY, Juana, (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 496].

⁵³ ETXEBARRÍA, Lucía, *Beatriz y los cuerpos celestes*, Planeta, Barcelona, 2002, p. 123.

⁵⁴ LORYGA, Ray, *Lo peor de todo*, Debate, Barcelona, 1992, p. 39.

⁵⁵ LUBAC, Henri de, *Por los caminos de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1962, p. 153.

humanamente parece imposible que Dios se manifieste en la humillación de la cruz. «La predicación de la cruz —decía San Pablo— es una necedad para los que se pierden» (1 Cor 1, 18). En cuanto a los tiempos de cristiandad, en que todo lo que parecía necesario para creer era dejarse llevar, deberíamos preguntarnos cuántos eran verdaderamente creyentes y no simplemente cristianos desde el punto de vista sociológico y cultural. Ciertamente, era «imposible decir: «Yo niego...». Pero entre negar y tener fe o, mejor aún, inspirar en ella la vida, ¿no hay una distancia bien definida?»⁵⁶. Quizás no le falte razón a Juan Martín Velasco cuando sostiene que la sensación de malestar provocada por el desmoronamiento de la cristiandad «es perfectamente comprensible, pero no tiene un fundamento objetivo»⁵⁷.

En todo caso, los tiempos que nos ha tocado vivir son éstos y las siguientes conferencias nos mostrarán cómo ser creyentes y transmitir hoy la fe.

⁵⁶ ACQUAVIVA, Sabino S., *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao, 1972, p. 223.

⁵⁷ MARTÍN VELASCO, Juan, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid, 1993, p. 8.

EN POCAS PALABRAS: FE Y BIBLIA

MARÍA INMACULADA RODRÍGUEZ TORNÉ

Universidad Complutense de Madrid
Centro Teológico San Agustín (Madrid)

RESUMEN:

«En pocas palabras» porque no podríamos entender la Biblia sin la fe, especialmente sin la fe de sus testigos, los grandes personajes bíblicos, hombres y mujeres creyentes cuyo testimonio traspasa las fronteras del espacio y el tiempo y sigue interpelándonos hoy a nosotros. El título también expresa la pretensión de aunar filología y teología a la hora de desentrañar algunas de las principales palabras que tienen que ver con la fe bíblica tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

ABSTRACT:

«In few words», because we will not be able to understand the Bible without faith, especially without the faith of witnesses; the great personalities, men and women whose witness goes beyond the boundaries of space and time and continues to ask questions of us today. The title also expresses the hope of uniting philosophy and theology when it comes to understanding some of the main expressions that surround biblical faith, both in the Old and in the New Testament.

«En pocas palabras»: con este dicho resumimos lapidariamente una situación. Pues bien, mi ponencia se titula precisamente así: «En pocas palabras: fe y Biblia». De esta manera he querido hacer un resumen de esta gran biblioteca (*Biblia*, plural de *biblion*, libro, significa precisamente eso, libros, biblioteca) cuya especificidad radica en ser el testimonio de fe de un pueblo creyente. No podríamos entender la Biblia sin la fe, especialmente sin la fe de sus testigos, los grandes personajes bíblicos, hombres y mujeres fiados de Dios cuyo testimonio traspasa las fronteras del espacio y el tiempo y sigue interpelándonos hoy a nosotros. La expresión «en pocas palabras» del título resume bien la pretensión de aunar filología y teología a la hora de exponer el significado de la fe bíblica en las dos lenguas (la hebrea y la griega) que se corresponden con aquellas en las que se nos han transmitido los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento de nuestra Biblia cristiana.

Creyentes del AT:

- Abrahán, el de la fe esforzada.
- Rut, la *eshet hayil*
- Job y su *Goel*-Salvador

Creyentes del NT:

- Jesús, la Roca de nuestra fe
- María, mujer de la fe *symbolousa*
- Pablo y la fe de Jesús

ABRAHÁN, EL DE LA FE ESFORZADA

Todos buscamos «situarnos» en la vida. «Fulano está muy bien situado...», decimos como un gran logro personal. Deseamos situarnos y asentarnos.

A Abrahán lo conocemos como «el padre de la fe», el que no dudó en entregar a su hijo ante el mandato de Dios. Pero Abrahán fue el hombre con el que dio comienzo la Historia de Salvación principalmente porque se fió de una promesa: la que le dirigió un Dios desconocido que le prometió una enorme descendencia y una nación cuyo fundador sería él.

Remontémonos en la historia que subyace detrás del texto. Nuestro protagonista vivía en Mesopotamia, región que significa «entre ríos». Efectivamente, está enmarcada por el Tigris y el Éufrates. En el cap. 2 del Génesis se dice que «Del Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos: el Pisón, el Guijón, el Tigris y el Éufrates» (Gn 2,10-14). Era, por tanto, el lugar del Jardín del Edén, el Paraíso terrenal. El mejor lugar que ha habido nunca en la tierra. La región en la que todos ubicamos, también, los famosos jardines colgantes. El que conozca Israel, la Palestina bíblica, entenderá bien la locura que supone dejar un lugar así para ir a vivir a un país desértico, donde siempre escasea el agua, con un río tan peculiar como el Jordán, que va acumulando minerales hasta formar ese tremendo lago tan salado, que imposibilita la vida dentro de él y en sus alrededores, llamado con razón «Mar Muerto».

Abrán era natural de Ur, pero luego emigró con su familia a Jarán, también en Mesopotamia. Esa fue una primera emigración. Cuando murió su padre, él estaba llamado a convertirse en el nuevo patriarca, ya que era el mayor de los hijos de su padre. En un lugar «paradisíaco», nunca mejor dicho, con un futuro prometedor, inmejorablemente situado... ¿Quién echaría cuenta de un dios prácticamente desconocido, con ideas peregrinas, es más, que viene dando órdenes?:

El Señor dijo a Abrán:

*Sal de tu tierra y de tu patria y de la casa de tu padre,
y vete a la tierra que yo te indicaré.*

*Yo haré de ti un gran pueblo,
te bendeciré y haré famoso tu nombre,
que será una bendición.*

*Bendeciré a los que te bendigan,
y maldeciré a los que te maldigan.*

*Por ti serán benditas
todas las naciones de la tierra.*

*Partió Abrán, como le había dicho el Señor, y Lot marchó con él.
Tenía Abrán setenta y cinco años cuando salió de Jarán. Tomó consigo a su mujer Saray y a su sobrino Lot. (Gn 12,1-5).*

La Biblia nos dice que tenía nada menos que setenta y cinco años cuando salió de su tierra. ¿Nos imaginamos a nosotros con esa edad, cogiendo la maleta cuando podríamos estar tan a gustito alrededor de la camilla? Con esa edad, lo que toca es el merecido descanso, que ya hemos cotizado durante muchos años a la seguridad social. Abrahán, si fue un gigante de la fe lo fue por eso: obedeció sin pestañear, cogió sus cosas y se fue con Saray, su mujer y su sobrino Lot a... no sabía dónde. Con la ilusión en los ojos y en el alma ya que Dios le había prometido otra tierra, de la que le dijo que un día le mostraría. Le prometió una nación grande, una descendencia tan numerosa como el polvo (13,16), cuyas partículas son incontables (debajo de la cama de algunos más incontable que debajo de la de otros). El mismo YHWH le dijo con un poco de chulería: «Mira al cielo y cuenta las estrellas, si es que puedes». Y le dijo: «Así será tu descendencia» (15,5). Bueno, con esa promesa, quizás yo también me hubiera aventurado. Sí, pero es que su mujer, Sara, era estéril, según cuenta la Biblia (11,30) y, aunque no lo hubiera sido, tenía sesenta y cinco años, con lo cual, era doblemente imposible. A pesar de lo absurdo de la promesa, Abrahán se pone en camino, sin saber a dónde.

«¿A dónde vas, Abram?» —le dirían vecinos y parientes—. «No sé, ya me lo indicarán». Debió ser el hazmerreír de Jarán. También se habían reído de Noé. El tema de la risa es fundamental y vertebrador en la historia de Abrahán. Cuando pasan 24 años, Dios da un paso más en su revelación a Abrahán, cuando éste tenía 99 años, y le dice: «Yo soy el Dios Poderoso» (17,1); sí, eso le decía Dios, pero no se notaba; todavía no había cumplido su promesa de una gran descendencia ni de darle una tierra. De hecho Dios le dice: «Ésta es la alianza que hago contigo: tú llegarás a ser padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás ya Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, porque yo te hago padre de una muchedumbre de pueblos» (17,4). «Os daré a ti y a tus descendientes la tierra en la que ahora peregrinas» (17,8). «A tu mujer Saray ya no la llamarás Saray, sino Sara. Yo la bendeciré y haré que te dé un hijo; la bendeciré y haré que se convierta en un pueblo numeroso y que de ella surjan reyes» (17,15-16). Es decir, a punto de cumplir los cien años, Abrahán seguía peregrinando, y sin hijos. Un dato importante: Dios le dice que continúe haciéndolo: «Camina en mi presencia con rectitud» (17,1). Por eso, cuando en el encinar de Mambré se le aparecen los tres ángeles, mensajeros de Dios, y le anuncian que van a ser padres, la Biblia dice que, tanto Abrahán

como Sara se pusieron a reír, incrédulos, ante el anuncio de la noticia (17,17 y 18,14). Pero el que se sonreía de verdad, el que va a reír el último es Dios. Cuando nace su hijo le pondrán por nombre «Isaac» («Dios ha sonreído» o «Dios ha sido propicio»). Entonces la risa de Sara será una risa de alegría: «Dios me ha hecho reír, y todos los que lo oigan reirán conmigo» (22,6). La película «Bella», cuyo argumento no voy a contar, sólo la línea más profunda: un brillante jugador de fútbol al que la vida le cambia radicalmente en dos momentos, comienza así: «Mi abuela decía: ‘si quieres hacer reír a Dios, cuéntale tus planes’».

Acostumbrados a tener toda la vida planeada, con nuestra agenda siempre en el bolso, resulta un poco difícil hacernos a la idea de lo que tuvo que ser dismantelar toda una casa y ponerla en danza. Y, sin embargo, esa es la vida del creyente, a la escucha atenta siempre del Espíritu. ¿Recordamos lo que dijo Jesús?: «El viento sopla donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo aquel que nace del Espíritu». (Jn 3,8). Así es el que se deja llevar por el Espíritu, que nunca sabe de cierto de dónde viene ni a dónde va, porque se deja guiar. Nadie ha dicho que sea fácil ni cómodo. Lo natural es buscar la seguridad. Si supiéramos de cierto que rezando un rosario al día, confesándonos a menudo y siendo de comunión diaria nos salvamos... Pero el verdadero creyente, como Abrahán, vive instalando en la inseguridad, su casa es el camino continuo y constante.

Lo que nos encontramos en la Biblia no es ningún tratado de moral ni ningún discurso doctrinal. Son historias de hombres y mujeres caminantes, buscadores de Dios. Un Dios que invita siempre a dejar atrás seguridades, caminos conocidos, tierras antiguas. Un Dios que llama, nos llama, a ponernos en camino. El Dios bíblico se define desde el principio, desde la llamada a Abrahán, como un Dios Camino que nos llama a ser caminantes, viajeros y buscadores. A Abrahán le seguirán después Moisés, Samuel, Jeremías, María, Juan, Andrés, Simón, Mateo... los llamados por Dios a dejar sus seguridades, su pequeño mundo, su Dios conocido, para seguirle por un camino nuevo, arriesgado, siguiendo su invitación de buscarle cada día, de ponernos en camino cada día. Al encuentro de un Dios viajero, siempre en movimiento, siempre nuevo, como su Espíritu.

Abrahán es por ello propuesto como padre de la fe en la literatura bíblica posterior: Carta a los Romanos, Hebreos... No como el posee-

dor de una fe estática, sino como un continuo buscador de Dios, un incansable caminante que esforzaba cada día su fe y la fortalecía, como dice la Carta a los Romanos: «Abrahán creyó en esperanza contra esperanza, [...] y no se enflaqueció en la fe, ni dudó de la promesa de Dios con desconfianza sino que esforzó la fe, plenamente convencido de que todo lo que había prometido, era también poderoso para hacerlo» (Rom 4, 18-21). Y S. Pablo, el gran teólogo, lo dice con esa expresión griega tan expresiva: ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, (*enedunamóze te pistei*), formada por el verbo ἐνδυναμόω (*en-dunamóo*), que en activa significa inyectar movimiento, fortalecer, y en pasiva fortalecerse, esforzarse.

RUT, UNA ESHET HAYIL

Es casi un milagro que en una biblioteca como la Biblia, formada en una época tan patriarcal, haya llegado hasta nosotros un libro con nombre y protagonista femenino. Sin duda el apelativo que mejor la caracteriza es el de *eshet hayil*, «mujer de valor».

El sustantivo *hayil* se utiliza en la Biblia frecuentemente en contextos militares donde suele funcionar como aposición de guerreros (varones) y ejércitos. Así en Jc 3,29 se califica a los moabitas de «hombres fuertes y valientes» y en Jc 11,1 se dice de Jefté que era un «guerrero valiente» (*guibor hayil*). *Hayil* sólo lo encontramos en tres ocasiones aplicado a mujeres: Rut 3,11; Pr 12,4 y 31,10. En el pasaje de Rut Booz le dice: «todo el pueblo sabe que eres *eshet hayil*». Y es que Rut se presenta para todo el pueblo de Israel como ejemplo de mujer leal, fiel, valiente y de recursos. Cuando se dice que «Muchas hijas hicieron proezas (*asú hayil*) pero tú las sobrepasas a todas» se hace referencia a otras mujeres *hayil* como las matriarcas del Génesis, ejemplares administradoras y amas de casa; grandes heroínas como Jael, que demostraron su valentía frente al enemigo; o Esther, mujer de altísima posición y riquezas —reina—; Abigail, modelo de esposa consejera, y muchas otras. También la mujer de Pr 31,10-31 es ejemplo paradigmático de las demás mujeres que aparecen en la literatura bíblica y de las mujeres anónimas del pueblo de Israel.

Esta mujer extranjera, pobre y viuda es presentada como ejemplo a imitar para el pueblo de Israel. Pasará a la historia como la nuera de cuyos labios salió una de las más bellas declaraciones de amor:

*«No insistas en que te abandone y separe de ti;
porque donde tú vayas, yo iré;
donde tú vivas, yo viviré;
tu pueblo será mi pueblo,
tu Dios será mi Dios» (Rut 1,16).*

Bisabuela del rey David y antepasada de Jesús, sin duda que denominarla «mujer virtuosa» es más que una mala traducción, es una traición al espíritu bíblico que la ensalza como mujer valiente, guerrera, de recursos, una auténtica mujer de valía y de coraje, una mujer, por ello, de inmenso valor.

JOB Y SU GOEL-SALVADOR

Al protagonista de esta maravillosa novela didáctica, conocida en el Oriente Próximo hacia fines del 2.000 a. C. y que luego se rehízo y redactó en hebreo tras el destierro a Babilonia, lo conocemos como «el paciente». «Tiene más paciencia que Job», solemos decir. Pero nada más lejos de la realidad. Job se presenta en la Biblia como «el quejica». Eso sí, un quejica que *creía en Dios y en su propia inocencia*. Esta historia se incluye entre los libros bíblicos a raíz de un acontecimiento catastrófico pero crucial en la fe del pueblo bíblico: el exilio babilónico. En esos momentos en los que el pueblo ve peligrar su fe, reflexiona sobre las raíces de sus creencias y es entonces cuando saldrá renovado y fortalecido en su fe en Dios. Tras la dura experiencia del exilio surge el judaísmo como lo conocemos actualmente, la convicción de que Dios está en medio de su pueblo incluso en tierra enemiga, por eso ya no harán falta templo ni sacrificios, porque toda la creación es el gran templo de Dios, como dirá el relato sacerdotal que servirá desde entonces como pórtico a toda la Biblia. En ese momento de crisis la figura de Job transmitirá la importante lección, aprendida con sufrimiento, de que los males no nos sobrevienen como castigo divino por nuestros pecados. Hasta entonces se pensaba que, al hombre bueno le iba bien en la vida, mientras que el malvado, tarde o temprano acabaría mal. Pues bien, con Job la teología de la retribución entra definitivamente en crisis para dar paso a una experiencia creyente del dolor y del sufrimiento.

En la primera escena de la historia, Dios presume ante Satán de su siervo Job, de su bondad y justicia. Y Satán, haciendo honor a su

nombre (Satán en hebreo significa «tentador») tienta a Dios: ‘Claro, Señor, ¿cómo no va a serlo si lo has bendecido con toda clase de bienes y riquezas?’ Es en ese momento cuando Dios da permiso a su ángel para privar a Job de todos sus bienes, convencido de que en el colmo de las desgracias también le seguirá alabando. Job, formado en la escuela de la teología retributiva, no entiende qué pecado ha podido cometer para merecer este castigo divino. Según la mentalidad de la época, todo mal era castigo de Dios por el pecado. Y comienza la crisis. Sus amigos, como si de portavoces oficiales de esta teología tradicional se tratara, intentan convencerle de su pecado: algo has debido de hacer para merecer esto. Job se defiende, protesta y se queja con razón: sabe que sus pecados no pueden ser la causa de sus desgracias y rechaza este argumento irrefutable hasta entonces. En lo que Job permaneció impasible e inquebrantable fue en su fe y confianza en Dios: «Sé que vive mi Redentor (*Goel*)» (Job 19,25).

El *Goelato* era una institución antigua y bien conocida en la Biblia desde tiempos antiguos. La obligación del *Goel* era la de proteger (sentido primitivo de la raíz *ga'ál*), la de ayudar al pariente necesitado, débil, oprimido, víctima de injusticia, o lesionado en sus derechos, e incapaz de ayudarse por sí mismo. El *Goel* (Lv 25, 23-25) era el pariente que tenía la obligación (la Biblia dice el «derecho») de «rescatar» y «proteger» al familiar necesitado de ayuda cuando, por ejemplo, lo tomaban esclavo, tenía necesidad de vender sus tierras, o se quedaba sin marido y sin hijos. Entonces ese pariente se alzaba como *Goel*, es decir, como abogado, garantía económica, apoyo financiero y salvador del familiar en apuros.

La gran virtud de Job no fue la paciencia, sino la confianza en que Dios estaba ahí, detrás del sufrimiento. En medio de su dolor, hablaba con Dios como con un amigo y a él se quejaba de sus desgracias. A Él le transmitía sus dudas y su dolor. Detrás de la convicción de Job de que Dios es su Redentor y su Salvador, su *Goel*, y que tarde o temprano lo salvará, hay una afirmación de fe enorme: a Job ya no le quedaban familiares vivos que pudieran ayudarle: su liberación vendría ya no de la carne y de la sangre, sino de su Dios familiar y amigo, en quien confiaba a pesar de ese misterio insondable que fue para él y sigue siendo para nosotros el sufrimiento, ante el cual Job no pudo hacer otra cosa que callar y creer. Con Job seguimos nosotros exclamando y rezando:

«Yo sé que mi Goel está vivo,
y que él, al final, se alzaré sobre el polvo;
y después que mi piel se haya consumido,
con mi propia carne veré a Dios.
Yo mismo lo veré,
lo contemplarán mis ojos, no los de un extraño;
y en mi interior suspirarán mis entrañas» (19,25-17).

MUJER DE LA FE *SYMBALLOUSA*

Creer en el AT se decía, principalmente, con el verbo *amán*, que significa apoyarse en roca, en fuertes cimientos. En el Nuevo Testamento María inaugura y estrena un nuevo verbo para creer: *symbollo*.

¡Qué poco se nos habla de María en el evangelio! Muy significativamente María, que se define desde el primer momento como esclava y servidora del Señor, le cede todo su protagonismo, hasta las mismísimas páginas evangélicas que nos han llegado hoy en día. Por eso, que de ella se diga en dos ocasiones que «guardaba todas estas cosas en su corazón» (Lc 2,19.51) es altamente significativo. Muy llamativo es el participio que utiliza Lucas en el pasaje de la adoración de los pastores: «María conservaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón» (Lc 2,19), solemos traducir. El verbo *symbollo* está formado por *ballo*: lanzar, echar, arrojar, que se utilizaba en la lengua griega para hablar de lanzar flechas, por ejemplo, y la preposición *sun*: que se podría traducir por conjuntamente. Yo prefiero, sin embargo, la traducción de Dolores Aleixandre: «María juntaba y reunía lo disperso». Era la mujer empeñada en buscar a Dios en lo disperso de la vida: es el trabajo de la fe. En otros pasajes *symbollo* tiene el matiz de «conversar» (Hch 4,15), «dialogar» (Hch 17,18), «unirse a» (Hch 20,14). Eso hacía María: conversaba, dialogaba y se unía a Dios en su corazón ante los acontecimientos más sorprendentes y también los más sencillos de su vida diaria.

Con María aprendemos que la fe no sólo significa agarrarnos a Dios; ella nos enseña a dar vueltas en el corazón a la vida de cada día y allí encontrar a Dios en lo grande y en lo pequeño, en Reyes y pastores. «Dame, Señor, las mil menudencias de cada día», decía Unamuno. Dios en lo pequeño, en la vida de cada día, en la rutinaria. Y ahí, el amor, el detalle, la fidelidad, el aguante, la perseverancia, la fe en las promesas de Dios aunque a veces nos parezcan tan lejanas...

Estamos ante un personaje bíblico singular, sin duda, de tal manera que Lucas ha tenido que utilizar un verbo inusual para ella. Pero singularmente parecido a nosotros. Experta en captar la realidad, lo efímero, con el lazo de la fe, en abrazar lo cotidiano con un corazón creyente.

Por ello María es la mejor discípula de Jesús. De los apóstoles se dice con frecuencia en distintos pasajes de los evangelios: «ellos no entendieron lo que Jesús quería decirles» (Lc 18,34; Jn 8,27; 10,6; 12,16); «tenían embotado el entendimiento» (Mc 8,17).

María muchas veces no entiende, como ellos, pero pasa todo lo que vive, lo que ve, lo que siente, por la centrifugadora de la fe y quiere ser discípula por encima de todo. María es amiga de pasar a limpio los apuntes de la vida (*symballousa*). Todo lo lleva a un peculiar ordenador, su corazón, que pone todo en orden, como si pasara a limpio los apuntes que tomaba al vuelo, deprisa, en el acontecer diario de la vida. Y lo procesaba con un peculiar programa: el de la Palabra de Dios. Le daba vueltas, lo reescribía y lo subrayaba con la fe. Los discípulos de Jesús, cuando Él les llame, «al instante» (*euzís*), recalcarán los evangelios, lo dejarán todo para seguirle (Mc 1,18.30). María, «rápidamente», «al instante» (*metá spoudés*), dice Lucas, fue corriendo a la montaña a servir a su prima. Discipulado en forma de servicio creyente. Cuando fue a buscarle, preocupada porque decían que se había vuelto loco, y él señaló a los que escuchaban y cumplían sus palabras como su madre y hermanos, ella creció en la fe y en el seguimiento. Juan dice que María, al pie de la cruz estaba *heistékeisan* (*hístemi*) firme, de pie, resistiendo. María fue la mejor discípula porque no entendía, porque sufría, pero permaneció al lado de Jesús, pegada a él, sosteniéndolo, firme en la fe y en el seguimiento.

JESÚS, LA ROCA DE NUESTRA FE

En el AT la terminología para hablar de la fe tenía que ver, sobre todo, con la confianza, la seguridad, el amparo encontrado en otro que es leal y fiel. Así tenemos *amán* («creer, apoyarse en roca»), de la misma raíz, *emuná* («sólido, creíble»), *emet* («verdad»), *batah* («tener confianza, estar seguro»), *hásáh* («buscar refugio»)

El verbo más usado era *amán*, que en su forma activa significaba criar, sustentar, dar consistencia a los primeros pasos del niño, es de-

cir, enseñarles a andar, a comer, etc. como nodriza o tutor (2 Sam. 4,4; 2 Rey. 10,1, 5; Núm. 11,2; Lam. 4,5). En nifal, la conjugación pasiva del hebreo, significaba ser llevado o alzado por una nodriza (Isa. 60,4), permanecer firme (Is 7,9), ser verdadero (Gn 42,20) o fiel a (Os 12,1). Curiosamente en *hifil*, la conjugación causativa, significa «creer», es decir, apoyarse en algo sólido, estable, bien fundamentado, y por ello digno de crédito y confianza (1 S 27,12; Dt 9,23; Gn 15,6).

La lengua hebrea es sumamente simbólica, plástica, concreta; a la mentalidad hebrea no le gustan las abstracciones ni las generalizaciones. Por eso, los hebreos no tienen un verbo que signifique «creer intelectualmente». El pueblo bíblico no tenía un código donde consignar un listado de dogmas que había que creer a pie juntillas. En el hebreo bíblico creer es apoyarse en una roca firme. Por eso Dios es llamado y experimentado por su pueblo como una roca firme, segura, digna de confianza y de crédito. Una roca que proporciona estabilidad, seguridad y protección:

*«¡Ensalzad a nuestro Dios!
Él es la Roca, su obra es consumada,
todos sus caminos son justicia.
es Dios de lealtad, no de perfidia,
es justo y recto» (Dt 32,3-4).*

*«El Señor, mi roca y mi baluarte,
mi liberador, mi Dios,
¡a peña en que me amparo,
mi escudo y fuerza de mi salvación,
mi ciudadela y mi refugio,
mi salvador que me salva de la violencia (...)
Viva el Señor, bendita sea mi Roca,
el Dios de mi salvación sea ensalzado.» (2 S 22,2-3.47).*

*«Confiad en el Señor por siempre,
porque en el Señor
tenéis una Roca eterna...» (Is 26,4-5).*

De la misma manera en el NT Jesús se llama a sí mismo roca firme en la parábola de la casa que se asienta sobre arena o sobre roca (Mt 7,24-27). En ella invita a sus seguidores a fundamentar su vida sobre roca firme, a creer en alguien que es sólido, firme y estable. «El que escucha mis palabras y las pone en práctica», es decir el buen discípulo de Jesús, no se derrumba porque tiene su casa, su seguridad «cimentada sobre la roca» (Mt 7,25), en una clara alusión al AT.

PABLO Y LA FE DE JESÚS

Acabamos ya nuestra conferencia con otro gran creyente, un gigante de la fe: S. Pablo. En distintas ocasiones (Gal 2,16.20; 3,22; Fp 3,9; Rm 3,22.29) él habla de la «fe de Jesús» (*pistis Iesou*), la «fe de Jesucristo» (*pistis Iesou Christou*) o la «fe del Hijo de Dios» (*pistis tou hyiou tou zeu*). La expresión griega se presta a cierta ambigüedad ya que puede tratarse de un genitivo subjetivo (la fe de Jesucristo) o, por el contrario, de un genitivo objetivo (la fe en Jesucristo). Dejando de lado por el momento los textos referidos a Cristo, en todos los demás (veinticuatro) en los que a «fe» le sigue un genitivo, se trata de la fe de esas personas y no de la fe en ellas. Muy posiblemente, por tanto, Pablo nos esté hablando de la fe de Cristo. Y no porque quiera presentarnos un modelo a imitar sino para recalcar que es su fe, y no la nuestra, la que nos justifica. Porque Jesús es la fidelidad de Dios, la veracidad de Dios, el «Amén» de Dios (1 Cor 1,20).

Concluyendo: con estos peregrinos de la fe, con estos personajes bíblicos que fueron creciendo en su confianza en Dios aprendemos a apoyarnos en él como en roca, a permanecer firmes en el dolor, en el sufrimiento, en nuestras crisis y exilios, a esforzar la fe, ser hombres y mujeres de valor, a aguantar, discernir, dialogar con la realidad y con Dios. También como ellos queremos ser hombres y mujeres de fe, caminantes y buscadores de Dios, sin miedos de vendavales y huracanes porque estamos bien asentados y cimentados en Dios: ¡Él es nuestra Roca!

**EL HOMBRE VIVE DE LA FE
EL FUNDAMENTO FIDUCIAL DE LA EXISTENCIA
SEGÚN SAN AGUSTÍN**

GONZALO TEJERINA ARIAS, OSA
Universidad Pontificia de Salamanca
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

En estas páginas abordamos el pensamiento de San Agustín sobre el sustrato antropológico de la fe cristiana, esto es, el natural dinamismo fiducial o credente del ser humano que constituye la estructura natural dentro de la cual surge y se desarrolla la fe cristiana. Esta condición de credente, a la que alude el título de estas reflexiones, puede y debe ser estudiada en sí misma, como elemento antropológico natural y elemento, además, de primera importancia, pero siguiendo la enseñanza agustiniana hemos de abordarla en una perspectiva teológica, esto es, como presupuesto en orden a la comprensión y justificación de la fe sobrenatural. Esa es, en efecto, la coyuntura en la que generalmente Agustín trata la fe como fenómeno humano, en calidad de sólido punto de partida para legitimar a partir de ella la fe cristiana que se engrana con toda pertinencia en esa naturaleza credente del ser humano.

ABSTRACT:

In these pages we treat the thought of Saint Augustine on the anthropological substrata of the Christian faith, that is, the natural dynamism fiducial or credente of the human person that constitutes the natural structure within which there comes about the development of the Christian faith. This condition of credente, to which the title of these reflections alludes, can and should be studied in its own right, as a natural anthropological element. Also, of prime importance, but following the Augustinian teaching we have to treat it within a theological perspective, that is, as a premise for the comprehension and justification of supernatural faith. This is, in effect, the juncture within which Augustine speaks of faith as a human phenomenon, and as a solid base in order to legitimate the Christian faith which engages with full relevance to this credente of the human person.

En estas páginas abordamos el pensamiento de San Agustín sobre el sustrato antropológico de la fe cristiana, esto es, el natural dinamismo fiducial o credente¹ del ser humano que constituye la estructura natural dentro de la cual surge y se desarrolla la fe cristiana. Esta condición de credente, a la que alude el título de estas reflexiones, puede y debe ser estudiada en sí misma, como elemento antropológico natural y elemento, además, de primera importancia, pero siguiendo la enseñanza agustiniana hemos de abordarla en una perspectiva teológica, esto es, como presupuesto en orden a la comprensión y justificación de la fe sobrenatural. Esa es, en efecto, la coyuntura en la que generalmente Agustín trata la fe como fenómeno humano, en calidad de sólido punto de partida para legitimar a partir de ella la fe cristiana que se engrana con toda pertinencia en esa naturaleza credente del ser humano.

1. UNA ANTROPOLOGÍA DEL CREER EN FUNCIÓN DE UNA APOLOGÍA DE LA FE CRISTIANA

Agustín quiere mostrar que sin creer y confiar no hay posibilidad real de que los hombres desarrollen su existencia, que el conocimiento sin contacto o constancia directa de la realidad conocida mediante los sentidos o la razón, el conocimiento indirecto mediante signos, tiene una importancia absolutamente decisiva en lo humano. Y si este trabajo se hace en vistas a la legitimación de la fe cristiana, en sí mismo

¹ Utilizaremos el neologismo «credente» para designar al hombre como orientado naturalmente hacia la fe, reservando el sustantivo «creyente» para quien vive una fe religiosa y descartando el nombre de «crédulo» que, no obstante su adopción por parte de Ortega y Gasset («Ideas y creencias», en *Obras Completas*, V, 7ª ed., Madrid 1970, 392), en el lenguaje ordinario sigue denominando a quien acepta ingenua o acríticamente cualquier cosa.

tiene ya el aire de una cierta apología, la forma de una *demonstratio anthropologica* porque Agustín se enfrenta a posiciones que desde una opción excluyente por el conocimiento sobre evidencias rechazan el que se obtiene por el camino de la fe, poniendo en máxima dificultad, sino la existencia de los hombres, al menos el pensamiento reflejo sobre su desarrollo que necesariamente debe girar en torno a la fe. Hay, pues, en el pensamiento de San Agustín, como paso primero, la reivindicación del creer y confiar como modo de conocimiento y de vida humana, para desde ese plano constitutivo del conocimiento fiducial, aportar una legitimación radical de la fe cristiana que es un caso peculiar del creer que sostiene la vida del hombre.

En este asunto, hay un escrito, *De la fe en lo que no se ve*, fechado en el año 400, que aún en su brevedad², es el texto en que Agustín ha examinado del modo más detenido la experiencia humana de la fe, el creer en un plano puramente antropológico, en vistas a la posterior e inmediata legitimación de la fe cristiana, lo que ocupa como dos tercios del escrito. Además de esta obrita y aparte reflexiones menos sistemáticas, pero en muchos casos de la mayor importancia, diseminadas por toda la obra del Padre africano, hay que acudir a *De utilitate credendi*, del 391 o 392, a poco de ser ordenado sacerdote, 8 o 9 años anterior al otro escrito. En ambos Agustín se enfrenta a quienes fían toda la experiencia de la vida a la razón y despreciando por tanto a la fe desprecian a los cristianos cuya religión es irrisoria porque no presenta a la vista lo que podemos ver, sino que manda creer lo que no se ve. En *De la utilidad de creer* esos son los maniqueos con quienes el joven presbítero polemiza abiertamente, mientras que en *De la fe en lo que no se ve*, redactado años después, cuando ya va cediendo la polémica antimaniquea, no se pone nombre a los adversarios, aunque bien pudieran ser los mismos seguidores de Mani.

Examinamos, pues, el pensamiento agustiniano sobre la fe como constitutivo de la existencia humana, en su vertiente intersubjetiva y en la social, poniendo la atención, por lo tanto, en la natural intencionalidad humana del creer, o sea, en su orientación a otra subjetividad, al otro, porque en su forma más propia creer es siempre creer en alguien. Sin embargo, antes de entrar en este estudio me ha parecido muy oportuno abordar el proceso natural de la fe, la génesis primera del

² El opúsculo podría ser un sermón del Obispo de Hipona; ver la introducción de H. Rodríguez, en *Obras de San Agustín*, vol. IV, Edic. BAC, Madrid 1948, 791. Usaremos siempre esa edición de la BAC, citando el volumen correspondiente.

creer, el dinamismo del acto de fe en el mismo plano antropológico, especialmente el papel que en ella juega la razón. Con ello se entenderá de modo más completo la fe como experiencia humana determinante, pero también se podrá comprender mejor el proceso de la fe cristiana que sigue los mismos movimientos generales del creer humano, aunque sobre ellos actúe el factor novedoso de la gracia sobrenatural y tenga por objeto propio el misterio de Cristo.

2. EL PAPEL Y EL LUGAR DE LA RAZÓN EN EL CREER HUMANO

Fe es afirmar una cosa que no se puede saber³, o «creer lo que no vemos todavía»⁴, o cosas ya pasadas y por tanto igualmente invisibles⁵. La fe, por tanto, tiene lugar donde no hay un conocimiento directo, personal, a través de los sentidos o a través de la razón, aunque supone siempre asentir a algo, implica la afirmación racional a un determinado contenido, porque sin asentir, observa Agustín, no se puede creer en nada⁶. Nada podrá creerse sin saber lo que es, de tal modo que la fe supone un enunciado en el que con palabras se expresa el objeto correspondiente; lo que se pueda creer es necesariamente antes un *enuntiabile*⁷.

2.1. La fe necesaria en la palabra de quien tiene autoridad

El proceso natural de la fe y en concreto el rol que en él desempeña la razón es una cuestión en la que la obra extensa, variada y compleja de San Agustín, presenta afirmaciones, al menos aparentemente, contrapuestas. El pensamiento agustiniano a respecto de las

³ *De la utilidad de creer*, 26, vol. IV, Madrid 1948, p.877.

⁴ *Sermón* 61, 1, vol. VII, Madrid 1950, p. 733; *Sermón* 127, 1, vol. XXIII, Madrid 1983, p. 106

⁵ *Epístola* 120, vol. VIII, Madrid 1951, 891. Sin embargo, el celo por la exactitud llevará a Agustín a precisar en este caso que «no quedan aquí comprendidas aquellas realidades que hemos visto con anterioridad y recordamos y estamos ciertos de que las vimos, aunque no estén presentes cuando las recordamos», *Carta* 147, 2, 7, en *Cartas* (2^o), vol. XIa, Madrid 1987, p. 286-287.

⁶ *Enquiridión*, XX, 7, vol. IV, Madrid 1948, p. 493-495.

⁷ *Sermón* 127, 3, p.110.

relaciones entre el creer y el saber racional en más de un momento puede parecer contradictorio al atribuir unas veces una precedencia a la razón y en otras al sometimiento confiado a una autoridad⁸, y exige una confrontación y relación cuidadosa de los textos a fin de superar esa posible idea de contradicción.

No falta, por ejemplo, la postura de cierta contraposición entre la fe y la razón: «Lo que comprendemos se lo debemos a la razón; lo que creemos, a la autoridad»⁹, lo que significa la vinculación más directa y más específica de la fe a una autoridad, en distinción neta frente a la razón. Dentro de esta dualidad firme entre razón y fe, todos los hombres, observa Agustín, quieren entender, pero no todos quieren creer, oyéndose decir: «entienda yo y creeré», a lo cual él responde: «cree y entenderás»¹⁰; de hecho, según él, «no es deshonoroso seguir a los que nos mandan creer»¹¹. Ciertamente, para Agustín como para todo el pensamiento medieval que se inspirará en él, la razón y la autoridad son las fuentes del conocimiento¹², y cuando se habla de autoridad se habla de fe en cuanto mediante esta, mediante la fe, es acatada aquella, de modo que el binomio real es razón propia y autoridad ajena creída.

Pero esta contraposición entre el conocer o saber y el creer una palabra autorizada, o bien la precedencia del creer sobre el saber no es el pensamiento verdadero de Agustín que en este tema es fuertemente dialéctico, abundante en afirmaciones a primera vista excluyentes entre la fe y la razón o en posiciones claras a favor de una precedencia del creer sobre el saber. De hecho, otros textos hay que permiten comprender que se trata más bien de una diferenciación entre la fe en una autoridad y la razón personal que no implica incompatibilidad entre ambas, sino engarce interior de ellas en el que no deja de haber una precedencia y no sólo en el tiempo, del entender de la razón personal.

En la descripción que Agustín hace de la fe, el acatamiento inicial del testimonio o la enseñanza de alguien que sea autoridad, el someti-

⁸ «Al insistir en la preponderancia del método de autoridad parece que desvirtúa la parte que corresponde a la razón. Cuando, por el contrario, ensalza la facultad intelectual parece menoscabar la función importante y necesaria de la autoridad», F. Moriones, «San Agustín y Consentio», en *Augustinus* XXV (1980), 33; ver *Id.*, 34.

⁹ *De la utilidad de creer*, 25, p. 873.

¹⁰ *Sermón* 43, 4, vol. II, p. 737.

¹¹ *De la utilidad de creer*, 25, p. 873.

¹² Por ejemplo, *Del orden*, I, IX, 26, vol. I, 2ª ed., 1950, p. 761: «Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón»; cf. *De la verdadera religión*, XXIV, 45, vol. IV, Madrid 1948, p. 123.

miento a su palabra, es un paso fundamental, a diferencia del saber propiamente dicho que se debe únicamente a la inteligencia propia¹³. De este modo, el no creer significará no dar crédito a los testigos, a los razonamientos que se escuchen, ajustándose en exclusiva a la evidencia de las cosas presentes¹⁴. En el camino de búsqueda de la verdad que llevará a la fe, someterse confiadamente a la guía de una autoridad es imprescindible: «los que aman la verdad y la buscan, creen en la autoridad»¹⁵. Estas afirmaciones hacen patente la alta estima que Agustín profesa hacia la autoridad, la enseñanza, consejo o testimonio de quien es sabio, experimentado, familiar de la verdad, cuya palabra es una verdadera gracia que se debe recibir con toda fe y confianza antes que seguir el dictamen de la propia razón. Cualquiera, de hecho, según él, ve que es mejor y más saludable obedecer el dictado del hombre prudente que orientar la propia vida según el juicio personal, lo que Agustín alguna vez razona en una cadena argumental de cuatro pasos: porque (1º) toda obra es defectuosa si no se hace con rectitud y (2º) no puede hacerse con rectitud si no es obedeciendo a la recta razón, recta razón (3º) que es la virtud misma, la cual (4º) habita en el alma del sabio, el único que es perfecto, luego (conclusión) no se errará si se obra a tenor de lo que el sabio dicta¹⁶.

Ciertamente, para Agustín creer sin razones cuando no se está en condiciones de captarlas y entenderlas adecuadamente, preparar el espíritu mediante la fe como acogida de un testimonio exterior autorizado que de momento apenas se comprende, a fin de recibir así la semilla de la verdad, la verdad en germen, esto no es sólo saludable sino necesario para que las almas enfermas puedan recobrar su salud, para que quien careciendo de fe se halla lejos de la verdad y de la rectitud, entre en su camino. En el conocimiento de la verdad que Agustín describe hay un momento inicial de confianza en la palabra de quien por su autoridad es capaz de aviar acertadamente hacia el saber: la autoridad reclama fe y dispone a la razón que lleva al conocimiento y la intelección, la fe prepara para una aceptación inicial gracias a la cual la razón posteriormente encontrará las verdades que buscaba¹⁷. Por eso

¹³ Ver *Sermón* 52, 2, p. 53.

¹⁴ *Enquiridión*, VIII, 2, p. 473.

¹⁵ *De la utilidad de creer*, 25, p. 875.

¹⁶ *De la utilidad de creer*, 27, p. 879.

¹⁷ *De la utilidad de creer*, 31, p. 885; *De la verdadera religión*, XXIV, 45, p.123; *Carta* 120, 8, vol. VIII, Madrid 1951, p. 891.

afirma que en vano oiríamos predicar cosas verdaderas si la fe no revistiese de piedad, de una actitud de acogida confiada, el corazón. Así, a una razón falsa no hay que anteponerle sólo una razón verdadera que haga entender lo que creemos, sino también una actitud de fe, esto es, de inicial aceptación confiada hacia lo que de momento no entendemos¹⁸.

Sin embargo, esta prioridad de creer, del acatamiento confiado de una autoridad, que se halla en la obra agustiniana con alguna frecuencia encuentra explicaciones más profundas en las que se percibe mejor su verdadero dinamismo. Así, lo que el Agustín apenas convertido a la fe expone en el diálogo *De Ordine* sobre la superioridad real del entender sobre el creer —a una autoridad—¹⁹. Afirmando, como dirá siempre, que la autoridad es anterior, precede en el tiempo, añade, sin embargo que a ella «en realidad es preferible la razón», porque una cosa es creer en el orden ejecutivo y aquí se preferiría la autoridad, y otra el querer en el orden de la intención, en el cual lo deseado, como meta final, es la comprensión con la razón. Los ignorantes, prosigue el neoconverso, pueden preferir la autoridad de los buenos, pero los doctos prefieren la razón, los cuales, sin embargo, indoctos han sido antes, de modo que a todos los que desean llegar al conocimiento de las grandes y profundas cuestiones de la cultura, es la autoridad la que les abre la puerta. El que entra por ella observa que los mejores preceptos morales y capacitado por esta recta experiencia moral, llegará a ver cuán razonables son las cosas que abrazó al comienzo sin comprenderlas, en obediencia a la autoridad y sabrá qué es la razón a la que ahora sigue con firmeza y seguridad, habiendo dejado atrás la cuna de infante de la autoridad²⁰.

¹⁸ Carta 120, 8, p. 891.

¹⁹ Seguimos el cap. IX de *Del orden*, pp. 761-763.

²⁰ Que en esta fase del pensamiento agustiniano el punto final del camino hacia el conocimiento sea el ejercicio de una razón autónoma es aún confirmado por el comentario final en este paso en que Agustín afirma no saber si debe llamar bienaventurados en esta vida a aquellos que se han contentado sólo con la autoridad, esforzándose en la práctica de una vida buena y morigerada, sea por desdén, sea por la dificultad de imbuirse en el estudio de las disciplinas liberales, *Del orden*, IX, 26, p. 763. Ver, en paralelo, la superioridad en el ámbito de la fe cristiana de quien oye y entiende sobre aquellos que creen sin entender, en *Sermón* 120, 1, vol. VII, p. 11.

2.2. Precedencia de la razón que ha de reconocer el crédito de la autoridad

Habría, pues, una precedencia en el tiempo del sometimiento fiducioso a una autoridad, aunque la meta natural y deseada es el conocimiento mediante la propia razón al que se ha de llegar por esa fe inicial que por lo mismo es un medio en orden a ese fin legítimo. Pero la relación entre el conocimiento propio y el acatamiento de una autoridad aún plantea otro interrogante serio, porque la postura decidida sobre la necesidad de creer la enseñanza de alguien autorizado plantea la cuestión clave del reconocimiento de esa autoridad de los sabios. De hecho, en medio de su alta ponderación del valor de la autoridad humana, Agustín no ignora que muchas veces engaña, y que en el aprecio de los ignorantes llevan ventaja aquellos que dan indicios abundantes de la verdad que enseñan y confirman esa enseñanza con el ejemplo de su vida²¹. Por ello en otro momento afirmará que «no el dar crédito a cualquier cosa es conveniente»²², lo que ha dado pie a que se hable «una moralidad de la creencia»²³

Entonces, ¿cómo o porqué se reconoce a alguien la condición de sabio, de hombre de razón y virtud, a cuya palabra, por lo tanto, se prestará toda acogida y seguimiento? También la autoridad ha de tener su crédito por razón del cual es reconocida como tal, de modo, entonces, que el creer inicial ha de tener también sus razones. Siendo cierto, pues, que una cifra de la verdad, conocida y comprendida, es la autoridad, ésta, afirma expresamente Agustín, «no está totalmente desprovista de razón, pues se ha de mirar a quién se debe creer»²⁴. Desde esta convicción, requerirá a los herejes que aduzcan las razones por las que hay que seguir su doctrina o en qué se funda su presunta ciencia. Y justamente porque los herejes no ofrecen esta justificación, porque reclaman ser seguidos sin razonar porqué se les ha de seguir, reciben la censura de Agustín: «¿Por qué deseas, por qué pones tanto empeño en que crea sin razón, para así lograr más fácilmen-

²¹ *Del orden*, II, IX, 27, p. 765.

²² *Del espíritu y la letra*, XXXII, 55, vol.VI, Madrid 1949, p. 777.

²³ E. Teselle, «Fe», en A. D. Fitzgerald (Ed.), *Diccionario de San Agustín*, Burgos 2001, 5624

²⁴ *De la verdadera religión*, XXIV, 45, p. 123. De este modo, la acotación final en el texto de la carta 147, 2, 7, «Se creen, pues, las cosas ausentes de nuestros sentidos si se estima idóneo el testimonio que se da sobre ellas», *Cartas* (2^o), p. 286.

te ganarme con sus razones?»²⁵, pregunta incisiva que inquiere si el hereje no busca, en el fondo y en una contradicción vistosa, la atrofia de la razón, el nulo desarrollo de una racionalidad inquisitiva, para hacer más fácil la captación del oyente mediante sus razones propias de baja o nula racionalidad²⁶.

No es deshonoroso, como oímos hace un momento, seguir a los que nos mandan creer, porque ese mandato proviene de alguien a quien racionalmente hemos percibido y tenemos como creíble. Entonces, si en una autoridad hay que percibir los títulos de crédito para aceptarla de hecho como tal autoridad, esto significa que al final se afirma una intervención primera de la razón del sujeto que conoce y valora los motivos que acreditan al testigo o maestro como autoridad a cuya guía hay que acogerse confiadamente. Cuando en la Carta 120, en un texto denso Agustín acuña la expresión los ojos de la fe —«también la fe tiene sus ojos»— que tendrá una fecunda posteridad en la teología de la fe del siglo XX, por los cuales, en cierto modo, ve que es verdadero lo que aún no ve y con certeza ve que aún no ve lo que cree²⁷, hay que pensar que esa fe que tiene ojos, dotada de vista y de visión concreta, es una fe en la que ha estado operante un primer discernimiento que ha permitido un voto de confianza, sin una comprensión profunda de lo aceptado, pero que presenta visos de verdad y credibilidad. En el ver de la fe están también los ojos de la razón presente en ella y actuantes desde una primera percepción racional que es constitutiva en el creer porque todo empezó por ella. En el mismo lugar, poco antes, Agustín escribía que «la piedad fiel no respeta sino a la razón totalmente verdadera», por lo cual, añade, hay que combatir una cierta idolatría que establece la debilidad del entendimiento humano habituado a pensar en las cosas visibles²⁸, o sea, combatir la inercia de la razón que dimite del empeño de exigir títulos de veracidad a lo que se cree, porque la confianza verdadera requiere razones verdaderas

No es posible, pues, pensar en un sometimiento a alguien tenido irracionalmente por persona autorizada a quien se tribute un seguimiento obediente en el camino de la vida. Esta intervención primera de la

²⁵ *De la utilidad de creer*, 31, p. 885.

²⁶ Personalmente, Agustín quiere exponer la razón por la cual no se puede ir tras aquellos, como los maniqueos, que prometen guiar con la razón, *De la utilidad de creer*, 25, p. 873-875, lo cual no deja de ser un argumento a favor de la racionalidad de la fe en su origen.

²⁷ *Carta* 120, 8, p. 891.

²⁸ *Carta* 120, 7, p. 889.

razón llega a ganar en algún texto de Agustín una firmeza llamativa también porque se expone sin relación expresa con el reconocimiento de una autoridad. En un sermón ya citado en el que a aquél que sostenía su deseo de entender para creer replicaba Agustín «más bien cree para comprender», poco después, dirigiéndose a los fieles, les advertía que no pensarán que decir «entienda yo y creeré» es una nonada. El adversario a quien Agustín replicaba, añade ahora el obispo de Hipona, «lleva su parte de razón cuando dice: ‘Entienda yo y creeré’»; de hecho, añade, todo lo que él mismo ha estado predicando, sus razones, sus argumentos, ha sido para que crean quienes aún no creen, los cuales, desde luego, «sin entender lo que hablo, no pueden creer. Luego es en parte verdad lo que dice: ‘Entienda yo y creeré’», siendo también cierto lo que Agustín le había respondido antes, citando el versículo de Isafas que él ha hecho famoso: «si no creyereis no entenderéis» (Is. 7, 9)²⁹. Ambos asertos son ciertos, ambos los ha juntado Agustín en una formulación clásica, pero en este momento, en la basílica y ante sus fieles, enuncia en primer término, concediéndole la precedencia, la comprensión de la razón propia, queriendo concluir el contencioso con una claridad y precisión muy de agradecer: «Pues los dos llevamos razón, pongámonos de acuerdo diciendo: ‘Entiende para creer y cree para entender’»³⁰. Si en este asunto cabe hablar con legitimidad de un círculo hermenéutico en el pensamiento agustiniano³¹, debería dejarse perfectamente claro —y no siempre se hace— que en la lógica interna de la misma enseñanza agustiniana, expresada en tex-

²⁹ Es sabido que Agustín cita de esta guisa al Profeta según la versión de los LXX, mientras que la Biblia hebrea, sobre la cual se hacen hoy todas las traducciones de la Escritura, afirma de manera bastante distinta: «Si no os afirmáis en mí, no seréis firmes». De este modo, sobre la base de la traducción griega, bien distante del original hebreo, Agustín ha construido felizmente una formulación de la mutua implicación del creer y entender de larga fecundidad histórica en la teología de la fe. Véase al respecto W. Geerlings, «Jesaja 7,9b bei Augustinus. Die Geschichte eines fruchtbaren Missverständnisses», en *Wissenschaft und Weisheit* 50 (1987) 5-12.

³⁰ *Sermón* 61, 9, p. 741. En esta feliz conclusión, y adentrándose expresamente en la fe cristiana, Agustín añade: «En dos palabras os diré cómo hemos de entenderlo, sin controversia: entiendo —mi palabra— para creer; cree —la Palabra de Dios— para entender». En coherencia con lo que hemos venido recogiendo, Agustín en este momento está jugando ante sus fieles el papel de la palabra autorizada a quien no obstante deben entender, no aceptar, por tanto sin valorar su discurso, en cual, dice él mismo, se ha empeñado por sumar razones y explicaciones que resultaran bien convincentes.

³¹ N. Cipriani, «Introducción a la teología de San Agustín», en J. Oroz Reta - J. A. Galindo Rodrigo (Dir.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. II, Teología Dogmática*, Valencia 2005, 49-50.

tos claros y determinantes, el círculo arranca de una primera intervención de la razón, intervención que tiene la mayor importancia en la comprensión del dinamismo del acto de fe y en el mostrar su credibilidad, en todo tiempo y en particular en el nuestro. Porque sólo esta inicial intervención de la razón en su forma y alcance propio, como paso primero de un camino, preserva realmente del fideísmo.

Si con mucha frecuencia en la obra agustiniana la precedencia o el comienzo se asigna al creer³², no faltan los pronunciamientos que con la penetración dialéctica de Agustín al final reponen de modo conclusivo y definitivo la razón en el comienzo de este dinamismo espiritual. Es el caso de la misma *Carta* 120, donde explica que el texto de Isaías aconseja creer primero, de modo que «es la razón la que exige que la fe preceda a la razón» y si el precepto del profeta, añade, no es irracional, cosa impensable, «esta razón, que exige que la razón preceda a la fe en ciertos grandes puntos que no puede comprenderse, debe ella misma preceder a la fe»³³.

Prosiguiendo en esta dirección, en algún momento al Obispo de Hipona le llega a parecer perfectamente evidente que el pensar precede al creer: «¿Quién no ve que primero es pensar que creer?» Nadie, de hecho, según él, cree si antes no piensa que debe creer y en el razonamiento de esta precedencia del pensamiento hace una observación de enorme importancia sobre el funcionamiento conjunto de las facultades espirituales del hombre. En este funcionamiento, la precedencia del pensamiento sobre la voluntad de creer es tan instantánea, tan breve o tan rápida, y la voluntad, por su parte, sigue con tanta inmediatez el dictamen de la razón que parece que ambas cosas son simultáneas, pero en realidad es preciso que lo que se cree se crea después de haber pensado, de modo que el mismo acto de fe, que no es posible sin el pensamiento, no es otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad, en la frase certerísima de Agustín, «*ipsum credere*,

³² Así, «Si no creyereis no entendéis... La inteligencia es, pues, premio de la fe. No te afanes por llegar a la inteligencia para creer, sino cree para que llegues a la inteligencia», p. ej., *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, en *Obras de San Agustín*, vol. XII, Madrid 1955, p. 715.

³³ *Carta* 120, 3, p. 885. Cuando más adelante, n° 6, p. 887, Agustín escriba a Consencio: «Déjame hablar así para mover tu fe al amor de ese conocimiento al que conduce la razón verdadera para el cual tu alma está preparada por la fe», en paralelo al profeta Isaías, está asignando a sus razonamientos un papel determinante sobre la fe del destinatario a la que, razonando, convoca a desarrollar la racionalidad que le es propia y a la que está llamada.

nihil aliud est quam cum assentione cogitari», de modo que «la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula»³⁴. Por eso, cuando en otro lugar hablando de la fe cristiana en afirmaciones de suma claridad y valor en el Doctor de la gracia, viene a sostener que el creer depende del hombre, que es cosa de su voluntad, que se cree cuando se quiere creer³⁵, se habrá de tener en cuenta que como estamos viendo el irreductible acto de la voluntad sin el cual no hay fe, arranca y está sostenido por la luz orientadora de la razón del mismo sujeto humano.

De este modo, en este texto notable Agustín enseña la diferencia real de las facultades del entendimiento y la razón, la precedencia del primero y dentro de ella la íntima, la trabadísima conjunción operativa de ambas en el acto de fe por razón de la prontitud fulminante con que la voluntad secunda el dictamen del entendimiento, de tal modo que parece que obran de modo simultáneo. Obviamente, por razón de esa estrechísima conjunción en el creer de entendimiento y voluntad, no todo el que piensa creer, pero ciertamente el que cree piensa, «piensa creyendo y cree pensando»³⁶, según la sólida y reitera convicción de Agustín sobre la interpenetración constitutiva entre el pensar y el creer en virtud de la cual sólo pensando se cree y sólo creyendo se piensa, sólo con pensamiento hay fe y con fe pensamiento. Pero en el origen de la fe hay un pensar: no somos capaces de creer en alguna cosa si no es por medio del pensamiento³⁷.

2.3. Para una definición de la fe

De esta manera, Agustín deja descrita la fe como la opción de acogida y obediencia de una enseñanza o un testimonio orientador de la vida, realizada a la luz de la razón que ha percibido con la claridad precisa los signos lo que hacen creíble o fiable. La razón, por lo tan-

³⁴ *De la predestinación de los santos*, 2, 5, vol. VI, Madrid 1949, p. 479.

³⁵ *Del Espíritu y la letra*, XXXII, 55; p. 777.

³⁶ *Ib.*

³⁷ En el ámbito estrictamente teológico, la doctrina agustiniana sobre la fe no separará la iluminación del pensamiento y purificación del corazón porque la fe es simultáneamente adhesión de la mente a la verdad sobrenatural y humilde abandono en un acto de amor y de confianza a la gracia de Dios; ver F. Moriones, *Teología de San Agustín*, Madrid 2004, 23-24. Con todo, debería quedar perfectamente clara, ya a partir de la consideración antropológica que estamos haciendo aquí, la antecendencia de la razón en todo el proceso espiritual del creer que se desarrolla bajo el primado del logos.

to, tiene en el acto de creer un papel inicial que es decisivo, de tal modo que sin ese discernimiento racional primero no se debería dar crédito a la palabra de nadie porque no consta que sea en verdad palabra autorizada y merecedora de seguimiento. A la luz de la razón, el hombre decidirá con su voluntad la entrega confiada que es la fe. De este modo, el pensamiento que Agustín expone se halla en las antípodas de cualquier solución fideísta, voluntarista o antiintelectualista que supondría un eclipse del preciadísimo don de la razón que forma parte de la condición del hombre de imagen del Dios creador como él expone³⁸. La fe no deja de ser cosa de la razón porque se cree lo creíble que no por no demostrable deja de aparecer aceptable tras un serio discernimiento racional. Como bien señalan algunos comentaristas de esta enseñanza agustiniana, en el comienzo de la fe encontramos la razón³⁹. En la perspectiva o en el proceso de la fe teologal será una razón que ejerce una función previa y preparatoria del acto de fe, y cuando éste bajo el auxilio de la gracia divina tenga lugar, volverá ya como razón creyente a desplegarse con toda amplitud y profundidad en la intelección religiosa del misterio revelado.

3. LA FE COMO EXPERIENCIA FUNDAMENTAL DE LA VIDA HUMANA

Tras este examen sobre su origen e identidad general, veamos ya el papel decisivo que juega la fe en el desarrollo de la vida humana. La defensa que Agustín emprende de la fe como experiencia espiritual que fundamenta la vida ha de verse sobre el trasfondo de la presencia de la razón en ella y de la consiguiente dignidad racional. No es deshonroso, oíamos, creer una palabra autorizada si ésta, como Agustín

³⁸ Agustín no puede tener un aprecio mayor de la inteligencia en la constitución del ser humano: «El hombre lo que necesita es entendimiento... El conocer es vida del alma, vida del hombre para San Agustín. Saber que se vive es sabe que se sabe. Por eso, el conocer es una actividad radical», A. Muñoz Alonso, «Intellectum valde ama», en *Augustinus* 3 (1958), 175.

³⁹ El anónimo padre agustino autor de la «Introducción» a *De la utilidad de creer*, Ed. BAC, p. 822; F. Moriones, «San Agustín y Consencio», 34-35; Id., *Teología de San Agustín*, 11; C. Basevi, «Introducción», en *San Agustín, ¿Por qué creer?*, Pamplona 1977, 61; N. Cipriani, *O. c.*, 50, 52, 56. Pero no siempre se ha percibido así; véase H. Huftier, «Les yeux de la foi chez Augustin», en *Mélanges de science religieuse* 25 (1968) 107s; L. Nos Muro, «La fe también se educa», en J. Demetrio Mariscal (Coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*, vol. II, Buenos Aires 2006, 120-122.

entiende, ha sido percibida como tal por el hombre en un ejercicio responsable de su razón. En realidad, no sólo no es deshonoroso, es realmente indispensable creer y confiar en los demás y así lo quiere mostrar rechazando a quienes se reputan «sabios» negándose a aceptar lo que no ven, porque sin aceptación de muchas cosas que no se ven, no hay en realidad vida humana posible. En el escrito que más nos incumbe, *De la fe en lo que no se ve*, el proceso argumental que sigue Agustín se desarrolla como en tres espacios sucesivos y concéntricos de los que el primero es el proceder de la razón en sus operaciones básicas.

3.1. El dinamismo de la razón no es percibido por los sentidos

La disertación de Agustín arranca⁴⁰ mostrando, en efecto, que esos tales dan por ciertas muchas cosas que no se pueden percibir por los sentidos, como es el acto mismo de creer o conocer que creemos o no creemos alguna cosa, aunque ese acto de fe o de conocimiento está bien lejos de la visión física. ¿Qué razón hay para no aceptar lo que no ven los ojos cuando el creer o el conocer que creemos o no creemos, que son actos claros y ciertos, no son perceptibles con ellos? Se aprecia en esta interrogación inicial la radicalidad con la que Agustín quiere rebatir a quienes se permiten rechazar toda afirmación que no sostengan los sentidos físicos. El razonamiento estriba en los actos de la mente que como espirituales son tan imperceptibles por los sentidos físicos como evidentes, perfectamente ciertos, nadie duda de ellos, de lo que se concluye, en este primer paso, que el conocer no se puede hacer depender de los sentidos físicos. Es decir, la vida intelectual del hombre, en el fondo su condición espiritual, teniendo un apoyo inicial en los sentidos por donde empieza todo conocimiento, aunque esto Agustín no lo mencione, no es perceptible físicamente y constituye el fundamento último que permitirá a la razón, que es evidente para sí aunque no visible sensorialmente, negar cualquier positivismo cognoscitivo. En el argumento agustiniano, la razón contra el racionalismo, aunque a tenor de lo que se dice de ellos y de cómo Agustín responde, la posición de los maniqueos más que racionalista quizá se inclina hacia un empirismo o positivismo elemental. Y en contra de él, en una

⁴⁰ *De la fe en lo que no se ve*, 1, p. 795.

afirmación de valor gnoseológico muy notable, Agustín hace valer la diferencia, la trascendencia de la razón de una manera que a un racionalista verdadero, como Leibniz hubiera agradado sobremanera.

De este modo, en este paso primero queda descartado el materialismo o positivismo cognoscitivo que rechaza todo conocimiento que no tenga constatación empírica y queda abierta la posibilidad, desde el mismo dinamismo autónomo de la razón de aceptar conocimientos no observables por los sentidos. La primera apertura hacia la fe proviene de la índole espiritual del hombre que no duda de sus operaciones mentales sin tener evidencia u observación física de ellas.

En *De utilitate credendi*⁴¹, Agustín da un paso más adelante con una afirmación sencilla que sostiene la índole fiducial de la razón y del conocimiento. Nadie puede llegar a la verdad pura, escribe, si antes no lo cree posible. Es decir, no tendría lugar la tarea suprema de la razón que es la búsqueda de la verdad si junto con la sencillez y pureza interior que Agustín menciona, no existiera fe en lograrlo, de tal modo que la que busca es una razón confiada y la fe es el impulso de la actividad racional del hombre. No hay razón sin fe aunque como hemos comenzado viendo el creer tenga también su inicio en un discernimiento racional, el cual, sin embargo, según ahora vemos, ha de estar animado interiormente por una confianza general.

3.2. El afecto humano no es visto sino creído a partir de signos reveladores

Volviendo al escrito *De la fe en lo que no se ve*, Agustín observa⁴² que a su primera respuesta sobre lo invisible de las operaciones mentales que nadie niega, los adversarios podrían replicar que lo que está en el alma como el conocer o creer, el alma misma lo puede conocer sin los ojos del cuerpo, mientras que lo que propone la fe cristiana como objeto de fe ni siquiera es una operación mental que pueda ser vista con el propio entendimiento. Formulada desde el proceso intelectual del propio Agustín o recogida realmente del bagaje argumental de sus adversarios, la objeción es pertinente y lleva a una segunda argumentación que quiere mostrar la existencia de otros fenó-

⁴¹ *De la utilidad de creer*, 24, p. 871.

⁴² *De la fe en lo que no se ve*, 2, p. 797.

menos no perceptibles por los sentidos, fenómenos también espirituales pero exteriores a la mente propia y que son aceptados por fe. En esta segunda réplica se pasa, por tanto, a lo exterior al individuo o a su razón, entrando en el terreno de la relación interpersonal.

El caso citado es el afecto del amigo, que no es visible y de hecho no es visto, ni por los sentidos ni por la mente. Si los ojos del alma no ven lo que hay el alma del amigo, «¿cómo corresponderás a los sentimientos amistosos cuando no crees lo que no puedes ver?»⁴³. Mostrando su notable rigor y honestidad dialéctica, Agustín concede que el adversario aún podría replicar que podrá ver el afecto del amigo a través de sus obras, a lo cual redarguye que por las obras o por las palabras del amigo creará en su afecto que sigue siendo no visible en cuanto no perceptible por los sentidos físicos ni mediante una afectación interior, esto es, mediante un estado anímico o espiritual que se manifieste en el interior de la propia conciencia. Esta respuesta que Agustín, con sumo celo y generosidad intelectual, pone en labios del adversario es todo un punto de llegada. Si esa es la respuesta que el negador de la fe llega a dar, entonces, en realidad ha quedado legitimada la fe. Aunque él no lo formalice abiertamente, Agustín ha llegado en este punto a establecer el exacto estatuto epistemológico de la fe que es justamente deducir y afirmar algo sin evidencias ni físicas ni mentales a partir de hechos que sin embargo son señales claras de aquello que se creará. Pero además, en un procedimiento apologetico relativamente sencillo pero irrefutable, ha puesto esa conclusión, que es la más cabal confesión de la realidad de la fe, en labios del adversario enemigo de la fe.

La conclusión del razonamiento de Agustín que sostiene el afecto del amigo a partir de sus obras es justamente la conclusión del acto de fe sobre algo que no ha llegado a ser nunca evidente pero que se puede sostener con firmeza a partir de sus signos reveladores externos. El comentario que sigue ilustrará cómo este acto de fe funda la vida espiritual, el encuentro, la relación, el amor de las personas porque sólo queda, afirma Agustín, creer en el afecto del amigo, no evidente, «para que no te quedes aislado en la vida sin el consuelo de la amistad o quede el afecto del amigo sin justa correspondencia». Es decir, sin la

⁴³ En la *Carta* 147, 2, 7, hará un razonamiento similar referido no al afecto sino a la intención general del otro: «Supongamos que uno me indica su voluntad: aunque sus labios y su voz me son presentes, esa voluntad se esconde al sentido de mi alma y de mi cuerpo; por eso creo y no veo», *Cartas* (2^o), p. 286.

fe el individuo queda aislado, descolgado del afecto del amigo y se priva a éste del que en justa correspondencia merece, de modo que el rechazo de la fe niega al otro la relación interpersonal que también necesita. La fidelidad del amigo no podría ser amada si no se tuviera la fe que lleva a afirmar lo que no se ve, aunque sea cierto que el hombre puede engañar fingiendo amor. Si creer fuera algo defectuoso, no se podría tener amigo alguno; si es una deshonra creer en algo o una necedad creer en el amigo, quien así desdeña la fe ni a sí mismo podrá llamarse amigo de nadie ni llamar amigo al otro toda vez que la amistad, la que se tiene o se recibe, se funda en una fe⁴⁴.

Todavía Agustín pone en boca del adversario una última respuesta: ha podido creer en el afecto del amigo sin haberlo visto porque fue puesto a prueba en un momento de desgracia propia, y en tal situación de peligro pudo ver su fidelidad⁴⁵. Es evidente que esta argumentación final reconoce la legitimidad de una fe en el afecto del amigo a partir de las señales dadas por él, de modo que en realidad esta réplica es ya demasiado tardía y no es capaz de cuestionar la legitimidad humana de la fe que ha quedado ya bien asentada. Agustín, sin embargo, aún responde de distinto modo⁴⁶. No podemos desear una desgracia para probar en ella el afecto del amigo, nadie gozaría del placer de un amor humano si no sufriera antes el tormento de la angustia, la felicidad de tener buenos amigos sería más temida que deseada si para conseguirla es precisa la propia desgracia, aunque el amor ciertamente se pruebe en la adversidad, también en la prosperidad, de modo que sin necesidad de pruebas se puede tener un buen amigo, nadie se expondría a un peligro para probar en él el afecto del amigo si no creyera previamente en él y si no se puede creer más que en lo que se ve, ¿cómo creer en el afecto del amigo cuando no fue probado en la adversidad? Pero cuando llegamos a comprobarla en ese trance, finaliza Agustín, aún entonces el afecto del amigo es más visto que creído, de modo que en definitiva, «debemos creer porque no podemos ver». Como había dicho en *De utilitate credendi*⁴⁷, es imposible la amistad sin algunas cosas que no son racionalmente demostrables, porque el afecto del amigo no es objeto de comprobación racional. Parecen, en definitiva, indisolubles la experiencia del afecto y la fe que unidos dan

⁴⁴ *De la utilidad de creer*, X, 23, p. 869.

⁴⁵ *De la fe en lo que no se ve*, 3, p. 797.

⁴⁶ *Id.*, 3-4, pp. 797-799.

⁴⁷ *De la utilidad de creer*, 24, p.873.

el don precioso de la amistad que es sostén principalísimo en la vida del hombre, de modo que muchos años más tarde en *La Ciudad de Dios*, Agustín exclamará: «¿Qué consolación mejor hallamos, entre las agitaciones y penalidades de la sociedad humana, que la fe sincera y el mutuo amor de los buenos y auténticos amigos?»⁴⁸.

3.3. La entera vida social está sostenida por la fe

Pasando desde el ámbito de la relación intersubjetiva a la dimensión social⁴⁹, pregunta Agustín quién no ve la confusión espantosa que acaecería si en la sociedad humana desapareciese la fe, una convicción reiterada en sus escritos. Ya en *De la utilidad de creer* había apuntado que hasta los mismos señores dan fe a los esclavos que tienen a su servicio sin que ello suponga un desdoro de su dignidad⁵⁰. Pero aún al abordar lo imprescindible de la fe en la vida social, Agustín sigue estribando su razonamiento sobre el amor, afirmado de este modo indirecto como vínculo social decisivo en seguimiento del pensamiento de Cicerón para quien la mutua amistad fiel es la base de la sociedad⁵¹. Si el amor es invisible, «¿cómo se amarán mutuamente los hombres si nadie cree lo que no ve?» y en otra pregunta aún más radical: «¿qué testimonio de amor recibirá un hombre de otro si no cree que se lo puede dar?», interrogante que afirma en primer lugar que de lo espiritual invisible la comunicación es mediante el testimonio, dado y recibido, y plantea además, no la fe en un testimonio concreto que pueda dar el otro, sino la fe en la capacidad o posibilidad misma del otro de ofrecer ese testimonio digno de fe, o sea, en la condición creíble del hombre mismo.

Destruída la amistad que se basa en un amor recíproco invisible, objeto de fe, no podrán conservarse en el alma los vínculos del matrimonio, del parentesco, de la afinidad. Los esposos, en efecto, dejarán de amarse al no creer en el amor mutuo que no se puede ver, ni tendrán hijos porque no creen que mutuamente se los deben dar, pero si los hijos nacieren, no amarán a sus padres porque no ven el amor ardiente que éstos tienen por ellos. El ejemplo del amor de padres e hijos

⁴⁸ *La Ciudad de Dios*, XIX, VIII, vol. XVI, Madrid 1958, p. 1387.

⁴⁹ *De la fe en lo que no se ve*, 4, p. 799.

⁵⁰ *De la utilidad de creer*, 24, p. 871-873.

⁵¹ E. Teselle, *O. c.*, 562.

es recurrente en el argumentario de S. Agustín. No habría razón para que los hijos cuidaran de sus padres y les correspondan con su amor si no los creyeran padres suyos, es decir, si no fuera por el conocimiento de la fe por el cual, de hecho, les tienen por padres porque mediante la razón no se les puede conocer como tales. El Santo de Hipona llega a preguntar en tono tajante: ¿alguien no pensará que merece el exterminio quien por temor a que esas personas no fueran sus padres verdaderos les negara su amor? Por evitar el creer lo que no se ve se incurriría en el pecado de infidelidad a los propios padres, remata Agustín resaltando la grave inmoralidad, o sea, la grave inhumanidad a la que llevaría el rechazo del creer. Y si esto ocurre entre padres e hijos a falta de la fe necesaria, no menos ocurrirá en la relación entre hermanos y parientes⁵².

Esto significa que deberes humanos fundamentales en una fe están fundados, y la sospecha, la falta de fe que lleva al incumplimiento de tales deberes, le merece al presbítero de Hipona una rotunda repulsa. Quien no fiándose de la fe, no aceptando y no viviendo según una creencia, llega inexorablemente a dar la espalda a exigencias morales principales como el cuidado de los padres, atentando contra la piedad, el vínculo más sagrado del género humano, merece el repudio más firme. De hecho, ni siquiera los adversarios a los que Agustín combate llegan, según él mismo, a dudar de sus padres. Razonando *ad hominem* cuán imposible sea la vida humana sin la base de la fe, señala, en efecto, que esos que recriminan aceptar lo que no se ve, dan crédito a muchos rumores o informaciones de cosas que nunca vieron ni podrán ver, y de aplicar su principio, deberían sostener que no saben quiénes son sus padres a los que tienen por tales creyendo sin vacilación a quienes se lo han dicho. Los maniqueos, apuntará más explícitamente en las *Confesiones*, despreciaban la fe, prometían la ciencia y luego obligaban a creer una infinidad de fábulas absurdísimas que no podían demostrar⁵³.

En definitiva, si no admitimos la buena voluntad en los otros porque no la vemos, si no se convive en una actitud de fe, las relaciones humanas se perturbarán hasta hacerse imposible la vida social. Si en el pensamiento agustiniano la vida social estriba sobre el amor y este no se desarrolla si no es gracias al creer, se colige el papel absoluta-

⁵² *De la fe en lo que no se ve*, 4, p. 799; *De la utilidad de creer*, 26, p. 877.

⁵³ *Confesiones*, VI, 5, 7, vol. II, 5ª ed., Madrid 1968, p. 237.

mente decisivo que la fe tiene como fundamento de la sociedad humana. Agustín concluye, de hecho, que por múltiples razones que se podrían aducir «de la sociedad humana no quedaría nada firme si nos determináramos a no creer más que lo que podemos percibir por nosotros mismos»⁵⁴.

De manera autobiográfica en las *Confesiones*, en un texto breve pero de especial riqueza⁵⁵, cuenta el paso importante en el camino de su conversión que fue ver que es sumamente razonable creer en los libros sagrados al considerar cuántas cosas en un plano humano son creídas sin haber sido vistas. Queda patente en este lugar a partir de su propio camino de fe, cómo percatarse de la importancia de la fe en el dinamismo de la existencia humana y de la vida social, conduce a ver la legítima posibilidad de creer en las Escrituras del cristianismo, cómo reconocer el fundamento fiducial de la vida orienta decididamente hacia la fe sobrenatural. En efecto, en aquel momento Agustín observa cuántas cosas daba él por ciertas sin haberlas visto nunca, como las muchas cosas narradas en los libros de los gentiles, las relativas a lugares que nunca había visto, cuántas procedentes de los amigos, los médicos y otras gentes, cosas que «si no las creyéramos, no podríamos dar un paso en la vida», y por encima de los casos citados, el ejemplo que parece que siempre ha visto como particularmente serio: la convicción inconcusa con que entonces creía ser hijo de sus padres, lo que nunca sabría sin haber creído a quienes así se lo dijeron. Y en el relato de esta experiencia, que en el estudio del proceso de conversión de Agustín debería ser bien tenido en cuenta, el apunte precioso sobre el modo de actuación de la gracia divina en las reflexiones que él se hacía. Con mano blanda, confiesa, Dios le persuadió de la fe que merecen los libros de la Escritura cuando él observaba y estimaba cuántas cosas imprescindibles en la vida sólo son afirmadas por fe⁵⁶. Es decir, su consideración del dinamismo fiducial de la existencia fue la ocasión, la coyuntura de una razón reflexiva, meditativa, en el vuelo del espíritu, en la que Dios le iluminó.

En ese abanico de experiencias fundamentales en el desarrollo de sociedad humana sostenidas por una fe figura la educación o la formación del hombre sobre la que Agustín habla con algún detalle. Hay una primera actitud de fe y confianza en el mismo maestro. En referencia a

⁵⁴ *De la utilidad de creer*, 26, p. 879; *De la fe en lo que no se ve*, 4, p. 891.

⁵⁵ *Confesiones*, VI, 5, 7, pp. 237-238.

⁵⁶ *Ib.*

la instrucción en la fe cristiana, pero la observación es válida para toda educación, alude a la necesidad de que el maestro crea en el sincero propósito sincero del discípulo de aprender. Este podrá invocar su conciencia para hacer valer su deseo sincero, pero al final todo serán palabras que el maestro habrá de creer, pudiendo entonces hacerle presente al formando que si él le cree, cuanto más deberá tener fe en su enseñanza⁵⁷. Porque lo cierto es que en el conocimiento de las ciencias humanas es preciso guiarse por el testimonio de hombres sabios que nos han precedido. Así, si la gran estima en que los mayores han tenido a Virgilio no despierta en nosotros la simpatía antes de acercarse a él, nunca aceptaríamos las exposiciones que enaltecen su poesía ni le consideraríamos positivamente⁵⁸. Si alguien se adentra sin guía en obras que todo el mundo tiene como ungidas de santidad, los pasajes difíciles le parecerán absurdos y no reconociendo la torpeza de su mente denunciará esas obras que realmente no pueden ser comprendidas por gentes de esas disposiciones. Por lo cual, en definitiva, «debe buscarse en esos casos a alguien que sea piadoso y docto a la vez, al menos con fama de tal, que con sus preceptos nos vuelva mejores y más instruidos» y si no fuera fácil dar con él, pues se la ha de buscar con empeño⁵⁹. La enseñanza o el testimonio de los expertos, dotados de la correspondiente autoridad, es un elemento fundamental en el proceso educativo, de tal suerte, dice el presbítero de Hipona, que todos los hombres desean estudiar lo que está apoyado en la autoridad de los mayores y la mayoría ignorante intenta estudiar lo que el grupo reducido de los entendidos ha definido como materia que no se puede desconocer⁶⁰.

Queda así patente que el saber en los aspectos humanos es tradicional, avanza de hecho merced a la fe por la cual se acepta la enseñanza recibida de otros. La fe, en definitiva, apoyada en la credibilidad del testimonio que ha de ser percibida racionalmente, incrementa el saber del hombre. Constituye un modo natural de adquisición de conocimiento racional y sin él la razón misma quedaría en un estado de subdesarrollo.

⁵⁷ *De la utilidad de creer*, 23, p. 869,

⁵⁸ *Id.* 13, p. 853. A partir de los estudiosos que tratan de explicar la poesía de Virgilio, los que no lo entienden piensan de hecho que no hay defectos en sus versos y que todos merecen los elogios de la perfección, *Id.* Careciendo de formación al respecto, sin la dirección de un maestro nadie se atrevería a acercarse a las obras de Terenciano Mauro: *Id.*, 17, p. 859.

⁵⁹ *Id.*, 13, p. 853.

⁶⁰ *Id.*, 16, p. 857.

3.4. Conclusión. Un ensayo de referencia sobre el dinamismo racional del creer y la fundamentación antropológica de la fe cristiana

A propósito de la primera cuestión que hemos abordado, el pensamiento de San Agustín no puede ser más penetrante y más preciso al establecer la verdadera naturaleza de la fe y el lugar y la función en ella de la razón. Si esta tiene ese papel inicial en el aceptar con fe y confianza una palabra percibida racionalmente como autorizada sobre una realidad que no se ve, cuando este procedimiento se traslade a la fe religiosa y Agustín mismo lo hace, ha de quedar excluido todo sobrenaturalismo que tanto ha pululado en la teología de la fe del siglo XX, también entre autores católicos. No es posible sostener la aparición de la fe sobrenatural por efecto exclusivo de la gracia divina excluyendo las facultades del sujeto humano, en especial la razón que sopesa y discierne la credibilidad del testimonio que se le da y la del testigo, y como Agustín apunta, es justamente en este compromiso de la razón cuando puede tener lugar la iluminación de la gracia divina que permitirá reconocerlo finalmente como perfectamente creíble y llevar a la entrega del acto de fe.

A propósito de la fe humana, Agustín ofrece un proceso de reflexión sumamente valioso sobre el intelecto como orientado a lo no observable físicamente, sobre el papel determinante de la fe y la confianza en el encuentro interpersonal, en la vida comunitaria y en desarrollo de la sociedad y la cultura, materias que las abundarán en el siglo XX alguna variante de la filosofía existencial y los diversos personalismos, dialógicos y comunitarios. De forma penetrante y certera, neutraliza el positivismo del maniqueísmo de su tiempo y ofrece un ensayo de la mayor solvencia de fundamentación antropológica del acto de fe sobrenatural que poco más tarde, a partir de la teología medieval será mucho menos frecuente, sobre todo porque en la sociedad y la cultura de cristiandad no parecía necesaria una tarea semejante. Hoy, tras muchas décadas de sucesivas oleadas de sospecha sobre la religión, el hombre, la cultura y la sociedad a cargo de la crítica moderna, de variadas teorías antihumanistas, de desconfianza y escepticismo post-moderno en todo y sobre todo en lo humano, cuando la figura del hombre como sujeto credente y creíble se cuarteo por doquier bajo tanto embate, la teología de la fe tiene la necesidad perentoria de comenzar validando racionalmente el creer como experiencia humana fundamen-

tal. Una teología de la fe necesita comenzar justamente por dejar descrito al hombre como sujeto y objeto de fe, abriendo de este modo el camino a la fe sobrenatural.

En esta fundamentación antropológica de la fe, Agustín aparece como apologista que focaliza con maestría varios de sus términos esenciales, abundando más en una vía empírica, esto es, mostrando sobre todo el papel fundamental que la fe y la confianza tienen de hecho en la existencia del hombre y cómo si faltaran sería imposible la vida humana en la dimensión intersubjetiva y su dimensión social. Este planteamiento sigue siendo válido ante cualquier positivismo o empirismo actual que minusvalora o rechaza el conocimiento de fe, al cual, por el contrario y siguiendo el planteamiento inductivo que sugiere Agustín, hay que asignar necesariamente un estatuto racional si de hecho constituye el impulso y el sostén de la vida humana. En el desarrollo de las experiencias específicamente humanas, como las que el Obispo de Hipona señala, el hombre no se mueve nunca sobre evidencias físicas o mentales sino mediante una comunicación, una enseñanza, un testimonio que aspira a ser creíble.

Es igualmente válido el ensayo de San Agustín ante posiciones, frecuentes en este tiempo, que exhiben un profundo escepticismo ante la realidad y ante el ser humano que por su inconsistencia o debilidad no merecen mayor fe. Tal desconfianza no hace justicia a la realidad, no reconoce el dinamismo real de la vida humana que en asuntos fundamentales como los que Agustín ha tomado en consideración, va adelante cada día merced a un ejercicio constante de fe. No era esta posición que el Doctor africano tenía delante en sus escritos, pero su discurso no es menos certero ante ella que ante el racionalismo o el positivismo maniqueo que combate, justamente por estribar sobre los hechos incontrovertibles de la existencia cotidiana sostenida por un creer.

Desde estas convicciones fundamentales sobre la racionalidad del creer y sobre el papel determinante de esa fe en la existencia humana, Agustín elaborará su extensa apología de la fe cristiana, porque como en todo creer, también en la fe cristiana debe el hombre examinar los títulos de crédito que ofrece la palabra que la hace presente⁶¹. Así en

⁶¹ «Tarea nuestra es examinar a qué hombres o libros se debe dar crédito para adorar públicamente a Dios, en lo cual sólo consiste la salvación», *De la verdadera religión*, 46, p. 125.

cuanto a la presencia o la revelación creacional de Dios, la reflexión sumamente elaborada sobre las múltiples señales que el mundo ofrece y que apelan a la inteligencia para creer en Aquel que lo hizo⁶². Y con la misma abundancia la consideración sobre los signos de credibilidad del acontecimiento Cristo, el cual, en efecto, mostró a los ojos de los hombres su crédito personal, legitimando él mismo su autoridad mediante sus hechos milagrosos, el cumplimiento de las profecías y mediante el testimonio mismo de las multitudes que le siguieron y que forman la Iglesia cristiana. En esta apología de la fe cristiana que aludimos con la mayor brevedad en este apunte final destacará siempre el fuerte cristocentrismo de la teología agustiniana. Aunque no hubieran existido profecías, pregunta Agustín ¿Quién dejaría de creer que en Cristo brilló de improviso sobre la humanidad una claridad divina cuando vemos los dioses falsos abandonados, sus imágenes rotas, abolidos los ritos supersticiosos, profundamente arraigados en las costumbres y que todos invocan a un solo Dios verdadero? Y esto, realizado por un hombre por los hombres insultado, detenido, despojado, cubierto de oprobios, crucificado, cuya obra, por elección suya, fue proseguida por discípulos humildes e ignorantes. Aunque nada de esto se hubiera profetizado, «¿cómo hubiera podido un hombre crucificado realizar tan grandes cosas si no fuera un Dios encarnado?»⁶³.

⁶² «Quien te llamó a la fe, no te dejó a la deriva; porque si te ordenó creer lo que no puedes ver, no te dejó sin ver nada, que no puedas por ahí creer lo que no ven tus ojos. Pues ¡qué! ¿Son tan borrosas las huellas que ha dejado en la creación el Creador?», *Sermón* 126, vol. XXIII, 93.

⁶³ *De la fe en lo que no se ve*, 10, p. 815.

**LA PROVOCACIÓN DE LOS JÓVENES
RAZONES PARA LA ESPERANZA
MOTIVOS DE FE**

CARLES SUCH HERNÁNDEZ, SCH.p
Director de la Revista de Pastoral Juvenil

RESUMEN:

En el marco del *Año de la Fe* convocado por el Papa Benedicto XVI, el Centro Teológico *San Agustín* aborda estas XVI Jornadas Agustinianas. Como cada año, ofrece la posibilidad de una reflexión actual y necesaria para cuantos vivimos nuestra fe y merodeamos los ámbitos de la pastoral, la enseñanza o la catequesis. Mi aportación se encuadra dentro de la propuesta de este año *Creo... Creemos... La Fe, puerta siempre abierta*. En concreto, una reflexión de la fe en relación con los jóvenes como provocación a nuestra fe y a la Iglesia.

ABSTRACT:

The Centro Teológico *San Agustín* will address its XVI Jornadas Augustinianas within the general scheme of the *Year of Faith* opened by Pope Benedict XVI. As in previous years, it offers the possibility of an up-to-date and necessary reflection for those who live our faith and involve ourselves in the areas of pastoral activity, teaching and catechesis. My contribution finds itself with the proposal for this year of Faith: *I believe... We believe... Faith, the door which is always open*. Specifically, it is a reflection on faith in relation with young people and as a stimulus for our faith and that of the whole Church.

En el marco de este *Año de la Fe* convocado por el Papa Benedicto XVI, el Centro de Estudios Teológicos *San Agustín* aborda estas XVI Jornadas Agustonianas. Como cada año, ofrece la posibilidad de una reflexión actual y necesaria para cuantos vivimos nuestra fe y merodeamos los ámbitos de la pastoral, la enseñanza o la catequesis.

Mi aportación se encuadra dentro de la propuesta de este año *Creo...Creemos... La Fe, puerta siempre abierta*. En concreto me pidieron realizar una reflexión de la fe en relación con los jóvenes.

CONTEXTUALIZANDO

Inicio mi reflexión resituando mi charla entre dos títulos: el primero el de la Carta Apostólica de Benedicto XVI *Porta Fidei* y el segundo el de estas Jornadas.

El Papa da nombre a su Carta por la apertura de la misma, con una cita de los Hechos de los Apóstoles, acotando el final del versículo 27 del capítulo 14. El versículo entero dice así: *Al llegar reunieron a la comunidad, les contaron lo que Dios había hecho con ellos y cómo había abierto a los paganos **la puerta de la fe***.

El contexto es muy interesante, pues se trata del primer viaje de san Pablo que realiza con Bernabé como compañero de misión. El contexto es eminentemente evangelizador por la finalidad de su viaje y porque nos ofrece un ejemplo paradigmático de primer anuncio (Hch. 13, 16-41). Pero quizá lo más interesante es la actitud de Pablo tanto en la utilización que hace de la Escritura como en las decisiones y gestos que desencadenan precisamente el rechazo de los propios judíos, destinatarios primeros de su predicación (Cf. Hch. 13, 44-45). Son los acontecimientos, la respuesta de los interlocutores, la que va generando su propia dinámica evangelizadora o pastoral, que como bien sabemos, desencadenará la primera de las grandes disputas eclesiales teniendo que ser convocado el que conocemos como el primer Concilio de la Iglesia, el Concilio de Jerusalén.

Por tanto, el contexto es conflictivo, difícil, complejo, inseguro, sorprendente, abierto a lo inesperado, e incluso, de persecución (con lapidación de Pablo incluida)¹... Sin querer extender más la retórica, un contexto que podría ser parecido al nuestro en sus condiciones vitales y sus estructuras de fondo, aunque evidentemente con sustanciales e insalvables diferencias. Volveré al versículo 27 más adelante.

Por otro lado, nos encontramos con el título de estas Jornadas, cuyo entrecomillado intuyo que es la unión de dos expresiones² que Benedicto XVI hace en la *Porta Fidei*, y que dibujan un escenario también peculiar. Con el primer juego de los verbos 'creo...creemos' se hace una llamada a la actitud personal y comunitaria, entrelazadas. Y el adverbio y el adjetivo de la segunda que retoma la expresión de los Hechos, *siempre abierta*, nos sitúa en un contexto de posibilidad, permanencia, esperanza y, ciertamente, apertura con regusto a comienzo, iniciación y estreno.

Así pues, evangelización, apertura, novedad, llamada personal y grupal, dificultad... podrían ser los ejes de este contexto que nos proponen para la reflexión. Y en este contexto situó el título de esta aportación: *La provocación de los jóvenes*.

Alguno podría pensar que vengo motivado para desafiar y suscitar el conflicto. Pero no es esta la razón del título, sino una expresión del Papa Benedicto XVI a los obispos alemanes en su primer año de pontificado con motivo de la JMJ de Colonia. Su expresión concreta fue *debemos aceptar la provocación de los jóvenes*³. Estaba hablando de los retos de la Iglesia en Alemania y continuaba la cita haciendo una referencia a la necesidad de educar a los jóvenes en la paciencia, el

¹ Cf. Hch. 14, 1-7. 19-20.

² Carta Apostólica en forma de Motu Proprio *Porta Fidei* del Sumo Pontífice Benedicto XVI con la que se convoca el Año de la Fe: En el n° 1: «*La puerta de la fe*» (cf. Hch 14, 27), que introduce en la vida de comunión con Dios y permite la entrada en su Iglesia, **está siempre abierta** para nosotros... Y n°10: «*Creo*», es también la Iglesia, nuestra Madre, que responde a Dios por su fe y que nos enseña a decir: «**creo**», «**creemos**»» (que es cita del Catecismo de la Iglesia Católica, 167).

³ Discurso del santo padre Benedicto XVI a los obispos alemanes el Domingo 21 de agosto de 2005: ... *A esta luz podemos tener la valentía para afrontar con confianza las cuestiones más difíciles que se plantean hoy a la Iglesia que está en Alemania. Como he dicho, por una parte **debemos aceptar la provocación de los jóvenes**, pero por otra, a nuestra vez, debemos educar a los jóvenes en la paciencia, sin la que no se puede lograr nada; debemos educarlos en el discernimiento, en un sano realismo, en la capacidad de tomar decisiones definitivas. Uno de los jefes de Estado que me visitó recientemente me dijo que su principal preocupación es la incapacidad generalizada de tomar decisiones definitivas por el miedo a perder la propia libertad...*

discernimiento, el sano realismo y la capacidad de tomar decisiones definitivas. De todo intentaré hablar en las páginas siguientes.

Os propongo entrar a considerar en qué nos provocan los jóvenes a nosotros como personas creyentes, cómo los jóvenes de hoy hacen una llamada a la fe desde sus categorías y sus contextos. Provocar, según el DRAE en su primera acepción, es *incitar, inducir a alguien a que ejecute algo*. Y en su segunda acepción, *irritar o estimular a alguien con palabras u obras para que se enoje*. Es una lástima que normalmente nos vayamos a la segunda y perdamos la oportunidad de escuchar lo que dicen, acogiendo su provocación como una llamada para que pongamos en marcha iniciativas y posibilidades que respondan a sus demandas más profundas. Me agradó escuchar en el último Sínodo para la *Nueva evangelización y la transmisión de la fe*, a Mons. Bruno Forte, arzobispo de Chieti-Vasto (Italia) decir en el aula sinodal estas palabras: *...Creo deber subrayar finalmente la importancia de los jóvenes como destinatarios de la nueva evangelización: si muchos consideran su alejamiento de la práctica religiosa como un hecho descontado, esto no quiere decir que su corazón no esté sediento de Dios... Es preciso escucharlos, concederles tiempo, hablarles de Dios y acogerlos en el respeto de su exigencia de libertad...*

La propuesta es ‘escucharlos’, aceptar su provocación y descubrir el reto que nos proponen para la fe.

UN PREVIO

Más allá de valoraciones gratuitas, hemos de recordar que los adolescentes y jóvenes de una sociedad únicamente ponen en evidencia, subrayan y enfatizan, elementos y aspectos que ya vive una sociedad. No son ellos los que crean o inician las nuevas conductas, sino que asumen las propuestas elaboradas e introducidas por los adultos. Considerar con detenimiento los valores y contravalores que mueven a las generaciones más jóvenes nos da el patrón referencial de una determinada sociedad. Dicho con palabras más llanas, un joven es como una esponja que integra hasta la extenuación la lluvia a la que está expuesto. El joven vive a la intemperie, y por tanto, se moja más.

A esto hemos de unir que el proceso vital que le toca vivir pasa por la búsqueda de su identidad. Su momento biológico y psicológico, vive una auténtica crisis con la historia precedente, crisis necesaria para poder dar el paso al estado adulto maduro. Esto supone en-

contrarse en un status de indefensión enorme, de donde nacerá la necesidad imperiosa de buscar apoyos, refuerzos, vínculos, experiencias, etc. Como ya veremos más adelante, esta es la gran baza de la evangelización de los jóvenes.

Otro problema hoy es el estancamiento en esta crisis que, más que suscitar el paso de nivel, consolida el nivel como único paso en la vida. A nadie nos es extraño, lo que avala el discurso anterior, que cada día nos encontramos con un número mayor de los llamados adultos, con comportamientos, conductas y planteamientos vitales propios de la adolescencia y primera juventud. Es precisamente este sujeto-persona el que está alimentando la crisis vocacional en su sentido más lato. Y donde traigo aquí esa propuesta de Benedicto XVI a los obispos alemanes: *Debemos educar a los jóvenes en la paciencia, sin la que no se puede lograr nada; debemos educarlos en el discernimiento, en un sano realismo, en la capacidad de tomar decisiones definitivas.*

Desde este previo me gustaría hablar de las provocaciones que nos lanza el joven de hoy, considerando también que utilizamos el genérico reconociendo que no existe propiamente 'los jóvenes' sino 'este joven' y que toda generalización es un riesgo.

PRIMERA PROVOCACIÓN: *EL UNIVERSO SOCIAL DIGITALIZADO*

No necesitamos acudir a los estudios sociológicos para evidenciar que el universo relacional de nuestros jóvenes está digitalizado. Las relaciones interpersonales se han reconvertido en relaciones 'inter-ciber-personales' o lo que podríamos denominar e-relaciones o relaciones electrónicas.

Este nuevo universo relacional, suele producir entre las generaciones de mayores varios sentimientos que van desde la incompreensión hasta la necesidad de descalificar y demonizar todos estos 'artilugios' que los tienen absorbidos.

Es una constatación obvia que los jóvenes (y los adultos) se viven a partir de las relaciones que mantienen por los diferentes medios digitales en red: con límite de caracteres, apoyado con imágenes, con posibilidades de interacciones audiovisuales, etc. No vamos a elaborar un estudio sobre el impacto que tienen estos nuevos medios, pero sí lo que podemos percibir como provocación, llamada que nos mueve a adoptar una respuesta, a hacer algo.

1. *Necesito relacionarme*. Esta es la primera evidencia que nos viene de esta actitud de los jóvenes. Más allá de todas esas ideas desde las que se construye a sí mismo fruto de la postmodernidad (hedonista, narcisista, afectivo, intranscendente...)⁴ está lanzando un mensaje claro y contundente: necesito estar en contacto con otros, compartir, saber del otro... Y no es un tema menor. La persona no se auto-reconoce sino desde otro. No es el empeño por ‘ser alguien’ el que proporciona una identidad, sino la decisión de ‘estar con alguien’. No es la visión que me devuelve el espejo la que me identifica, sino el eco que provocho en la vida de otra persona el que me aporta noticias sobre quién soy yo.
2. *Opto por una relación circular, simultánea y amplia*. Ya no se concibe el joven como una isla entre islas, o como masa, sino compartiendo con otros muchos un lugar común en el que todos pueden interactuar y tienen las mismas posibilidades. No hay jerarquías, ni normas, ni requisitos. Es la libertad en su expresión de liberalidad, donde ni siquiera se busca un beneficio cuanto el aportar lo mismo que los otros me aportan: presencia.
3. *Opto por una relación constante y permanente*. No es solo esa necesidad de estar conectado, de saber que siempre hay alguien al otro lado, sino que está cuando lo necesito, sea el lugar, momento, hora, situación que sea. Es la puesta en evidencia de la necesidad de sentir que no estoy solo nunca. Por un parte tiene de huida, pero por otra de nostalgia de una protección continua.

¿Qué reto nos plantea esta provocación?

A medida que he ido desgranando sucintamente esta vivencia de la interconexión, no es difícil reconocer en esta experiencia la sed un dios que se acerca, sin saberlo, al Dios de Jesucristo: cercano, encarnado, omnipresente en la historia, creador, protector, íntimo, relacional, comunicativo... En un momento donde son muchas las voces que alertan sobre la ‘ausencia de Dios’ como verdadera causa del problema religioso hoy. Ante esto, nos encontramos con una juventud ávida de aquello que caracteriza al Dios que nos presentó Jesucristo en el evangelio. Y tras esa necesidad de estar intercomunicado, aparece en sombra, como fondo, un anhelo de humano de estar unidos, de comunidad.

⁴ Para todas estas características o paradigmas que se les atribuyen a los jóvenes y al hombre de hoy se puede consultar por un lado el estudio de J. M.³ BAUTISTA, «Todo ha cambiado con la generación Y. 40 paradigmas que mueven el mundo»: FRONTERA/HEGIAN 71 (2010). Y sigue estando vigente el estudio de L. GONZÁLEZ CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*. Sal Terrae. 2000.

¿Qué pasa entonces que los jóvenes demandan sin saberlo lo que la Iglesia les puede aportar y no lo hallan en ella?

Volviendo al texto de los Hechos de los Apóstoles⁵ de donde surge el título de la Carta Apostólica *Porta Fidei*, Pablo nos muestra un camino posible hoy y que podríamos sintetizar como:

- *Acudir a los lugares en donde están esperando*. Pablo viaja, acude a las sinagogas y busca al que está esperando una respuesta para su vida.
- *Vivir con valentía el primer anuncio*. Que se caracteriza por una narración de la historia vivida o mejor, una relectura de la historia en clave cristológica. Anunciar bien la muerte y resurrección de Cristo aporta luz y sentido a la propia vida.
- *Acoger el fracaso y el triunfo como propio de la misión*. Unos escuchan, se convierten y los siguen y otros los persiguen y los injurian, incluso atentando contra sus propias vidas. No hay que ‘enrocarse’ en el resultado sino testimoniar que la fe es un don, desapropiándonos de la misión y dejando a Dios ser Dios.
- *Abrirse a la sorpresa de lo inesperado*. Los apóstoles pronto se dan cuenta que la misión no tiene un programa definido sino que los pasos los da el Espíritu Santo a su antojo. Fueron a predicar a los judíos y acabaron anunciando a Jesucristo a los paganos. La evangelización hoy está demandando una acción misionera más global y no tan compartimentada (niños, jóvenes, adultos, matrimonios...)
- *Partir y regresar a la comunidad*. Este aspecto podría ser el primero o último. Es imposible realizar la misión evangelizadora sin pertenencia comunitaria, sin lugar donde se nace, crece, se alimenta y madura la fe. Pablo es enviado por ella y a ella vuelve a narrar ‘lo que Dios había hecho con ellos’ (Hch. 14,27).

Son algunas sugerencias que nos pueden dar luz para responder a este primer reto. Tendremos que revisar nuestra experiencia comunitaria, nuestra vivencia de aquello que predicamos y tener claridad sobre lo que es la misión evangelizadora.

Desearía concluir este punto con un texto de Juan Martín Velasco que recoge en síntesis lo que hemos desarrollado más arriba:

Hoy todos parecen de acuerdo en reconocer que el fracaso de la evangelización tiene su causa más importante en el hecho de que la crisis

⁵ Cf. Hch. 13-14.

religiosa se ha convertido en crisis de Dios y que ésta afecta seriamente a la misma Iglesia. Ante esta situación todo hace pensar que cualquier programa de evangelización debe tener como condición ineludible la evangelización de las propias iglesias, y que esa evangelización depende de la revitalización de la fe de las comunidades cristianas...⁶

SEGUNDA PROVOCACIÓN: LA VIVENCIA DE LA CRISIS Y LA DESESPERANZA

Tampoco descubrimos nada nuevo hablando de crisis en estos últimos años. Una situación que la que todos los analistas insisten en fijar como primeros damnificados a los jóvenes. Porque son ellos los que miran hacia adelante y no ven futuro. Sienten cercenada su esperanza maniatada por el paro, la ausencia de posibilidades profesionales, el sentimiento de inutilidad... Si hace apenas cuatro años cualquier joven sentía que la vida estaba solucionada y que tarde o temprano podría hacer lo que quisiera y se propusiera o al menos intentarlo, hoy se vive en un escepticismo, apatía y desilusión alarmantes.

Para llegar a este estado de profunda desesperanza, han tenido que hacer crisis también aquellas certezas en las que se apoyaban las nueva generaciones: tecnología, pragmatismo, renuncia a los compromisos profundos, relativismo... Certezas que han hecho concebirse al ser humano como un ser presentista, despreocupado y centrado en alimentar su propio mundo emocional. Una existencia basada en el disfrute personal que se obtenía consumiendo experiencias, buscando cada vez propuestas más arriesgadas que posibilitaba disponer de medios y posibilidades aparentemente ilimitadas.

Esta nueva coyuntura social de nuestro país ha desencadenado entre la población juvenil algunas reacciones dignas de tenerse en cuenta:

- Ha pasado de mirar su propio hoy como única realidad, a alzar la mirada y descubrir un camino incierto, complejo y oscuro. El futuro existe y ya no está a merced del destino sino de lo que acontece en el hoy.
- De no preocuparse más que de su propia satisfacción, a tomar conciencia del sufrimiento, de las injusticias, de las carencias, de lo mal repartido que está este mundo. La carestía siempre había sido vista como un peligro de otros tiempos o muy leja-

⁶ JUAN DE DIOS MARTÍN VELASCO, *El Vaticano II, fuente de renovación pastoral* en Misión Joven, n° 426-427 Jul-Agos 2012. p. 23.

na. Hoy su aroma se percibe en el patio de luces de cualquier familia.

- De poder aspirar a lo que se quiera, a tener que conformarse con lo que se pueda.
- De una mirada familiar y cercana sobre su desenlace profesional, a tener que mirar más allá de las fronteras nacionales.
- De mirar con desmán a los inmigrantes a descubrirse en proceso de convertirse en uno de ellos a corto o medio plazo.

Esta manera de percibirse y resituarse ante la crisis, está suscitando un escandaloso recelo y una manifiesta desconfianza en las grandes instituciones, especialmente en las que estaba asentado el sistema que ha hecho aguas: el capitalismo, la economía, la política... produciendo una considerable crisis en las ideas. Ya no sirve que me lo cuenten, o lo vivo, o no me lo creo ni lo deseo.

¿Qué reto nos plantea esta provocación?

La posibilidad de mostrar que el ser humano siempre es mucho más de lo que simplemente acontece. Que el estado de bienestar no tiene seguridad ni arraigo realmente humano si no procura saciar al hombre también en sus dimensiones profundas.

Ante el panorama descrito, hay un repunte espiritual, una búsqueda de itinerarios que aporten luz a esta estrecha y mezquina mirada sobre la vida humana. ¡No puede ser que todo se reduzca a lo que ha hecho crisis!

Surge así una gran posibilidad para la fe, pero no a cualquier precio, sino avalada por la experiencia profunda. Vuelvo a Martín Velasco para ilustrar la propuesta con sus palabras:

Por eso las necesidades y las demandas espirituales del siglo XXI nos están urgiendo que orientemos la atención y los esfuerzos pastorales a promover una pastoral mistagógica, dedicada fundamentalmente al despertar, el crecimiento y la maduración de la fe de los cristianos. Se trata de poner en el centro de nuestra pastoral lo que constituye el verdadero centro del cristianismo: la vida teologal convertida en objeto de verdadera experiencia personal por todos los creyentes.⁷

El joven de hoy está a la espera de procesos sólidos, que le introduzcan en la experiencia del misterio. Hemos de volver a aquellos itinerarios que surgieron en los primeros siglos de andadura cristiana. Itinerarios capaces de suscitar respuestas y preguntas de calado, que

⁷ *Ibídem.*

haga tomar conciencia de la densidad, importancia y valor de la propia vida en toda su hondura y con todas sus dimensiones:

No basta esperar a que por fin se puedan plantear determinadas preguntas, ni seguir respondiendo a lo que no se han preguntado. Es muy importante hacer que surjan las preguntas. Por sí mismas, por generación espontánea, muchas preguntas no surgirán y será necesario suscitarlas. Y aquí los discursos y las palabras, con ser imprescindibles, no son suficientes. Es necesario suscitar la experiencia, provocar la experiencia, que a su vez suscite la pregunta y aboque al sentido.⁸

Dejo apuntadas lo que a mi entender son propuestas de futuro para suscitar la fe y hacerla crecer: mistagogía, proceso de iniciación cristiana renovado, itinerarios de interioridad... Y por supuesto, la llamada eclesial a la emergencia educativa de la que algo diremos a continuación. Y todas estas propuestas, si queremos que sean operantes y operativas con los jóvenes demandan testigos que las lleven adelante. No necesitamos tanto maestros como personas que ya hayan hecho la experiencia. En palabras del santo Padre Benedicto XVI al plantear la necesidad de unir siempre a la Palabra el testimonio afirma: *Es absolutamente indispensable, fundamental, dar credibilidad a esta Palabra con el testimonio, para que no aparezca sólo como una filosofía bonita, o como una utopía bonita, sino más bien como una realidad.⁹*

Ciertamente, si la Iglesia no hace una propuesta avalada por el testimonio de vida, dicha propuesta pasará para los jóvenes al cajón de los fraudes.

TERCERA PROVOCACIÓN: LA INDIGNACIÓN E INSATISFACCIÓN

Hoy si no estás indignado no eres nadie. Podría reformular el aforismo cartesiano y decir ‘estoy indignado, luego existo’. No pretendo trivializar, pero todos somos testigos de estas oleadas de protestas cuya consistencia es el fragor del momento. Protestas nacidas sin una base reflexionada, asentada en el conocimiento profundo de lo que se reclama o se rechaza.

⁸ ESTEBAN DE VEGA, «¿Qué pastoral para qué jóvenes?»: *RPJ* 479 (2012), 12.

⁹ Respuestas de Benedicto XVI a las preguntas de los párrocos romanos. Jueves 26 de febrero de 2009. En http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20090226_clergy-rome_sp.html (Consultado el 10 de febrero de 2013).

Esta situación es heredera de un proceso anterior que viene denominado con el nombre de ‘pensamiento débil’. En un momento donde la realidad requiere de sólidas visiones globales, fácilmente queda todo amordazado por lo superficial, la reivindicación carente de fundamentos. Los argumentos son prefabricados y repetidos acríticamente.

Sin duda, junto a esta debilidad intelectual, hemos de resaltar el resurgir de una preocupación por lo social, por la justicia, por la ‘res política’. Y que, curiosamente, quien dicta las proclamas ya no son las instituciones (partidos políticos, sindicatos, asociaciones profesionales...) cuanto el propio movimiento asambleario y caótico. Ciertamente animado y propulsado por las redes sociales y los nuevos canales de comunicación social.

¿Qué hacer ante esta provocación? ¿Qué reto lanza a la Iglesia y a la fe?

Intentaría contestar proponiendo dos caminos para abordar esta provocación. Por un lado ante una razón débil y un pensamiento único, la Iglesia tiene la posibilidad de presentar una propuesta sólida de fe, esto es, una fe razonable y razonada. La verdad atrae como atrae la belleza.

Dice Rino Fisichella, nombrado hace apenas un año como Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización:

*No podremos pensar nunca en una fe fuerte ante una razón débil. Somos partidarios de una razón fuerte que sea capaz de sostener una fe libre, precisamente porque la fe es fruto de una elección razonada ante la verdad.*¹⁰

Estamos ante un tema de enorme calado. Los jóvenes están planteando un reto a la Iglesia que pasa por fortalecer la racionalidad del mensaje cristiano. Hemos de aprender a dialogar con los jóvenes con las categorías que ellos utilizan y al mismo nivel con el que dialogan otras disciplinas científicas y del campo del saber.

Durante mucho tiempo hemos hecho prevalecer la experiencia (que muchas veces se ha reducido a una respuesta afectiva ante situaciones concretas) descuidando el contenido, la fortaleza de los argumentos. Y no nos gustaría ser malinterpretados, haciendo creer que estamos dando bandazos de la experiencia a la teoría o argumentos de razón. He-

¹⁰ RINO FISICHELLA. *La Nueva evangelización*. Sal Terrae. Santander 2011. p. 97.

mos de apostar por una educación de la fe integral. No se ama lo que no se conoce y no se conoce lo que no comprende. Afirma contundentemente Rino Fisichella:

Uno de los problemas más graves de la actual coyuntura histórica es la profunda ignorancia de los contenidos fundamentales de la fe... la formación cristiana es una necesidad para crecer en la fe y nadie puede considerarse exento.¹¹

Es cierto que evangelizar no es transmitir una doctrina, pero también es cierto que para huir del fundamentalismo y poder acoger con entereza una propuesta de vida, además del asentimiento cordial y afectivo debe darse el asentimiento racional.

Junto a este aspecto que Benedicto XVI denomina la racionalidad de la fe, hemos de tener muy en cuenta la manera de comunicar las verdades de fe y la propia experiencia. Hoy el lenguaje no sólo es un medio, sino que forma parte del mensaje, y cobra tanto protagonismo que acaba haciéndolo accesible y posible o críptico e inviable. No es tema menor.

La Iglesia, ante los jóvenes insatisfechos y reivindicativos, tiene una baza importante en su capacidad de saber comunicarse. Una comunicación que requiere de un nuevo lenguaje (que quizá no es tan nuevo). Y a diferencia del destinatario del siglo XX que se le llamaba a compartir (un cartel, una invitación personal, etc.), el destinatario del siglo XXI formaliza su adhesión en el roce del camino compartido y las situaciones vitales: el paro y el trabajo; el dolor y la enfermedad; las aspiraciones y los triunfos... Resuenan aquellas primeras palabras de la Constitución *Gaudium et Spes*: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón».

A MODO DE CONCLUSIÓN

Los jóvenes nos provocan. Y lo seguirán haciendo mientras sean jóvenes. El trabajo la Iglesia no lo tiene en la defensa, sino en la propuesta.

¹¹ RINO FISICHELLA. *La Nueva evangelización*. Sal Terrae. Santander 2011. p. 91.

Sin duda, tenemos razones para la esperanza. En estos tiempos la Iglesia tiene una riqueza única y una sabiduría milenaria. Hemos de buscar en los arcones y sacar de lo nuevo y de lo viejo, para acertar con las necesidades y aspiraciones del joven de hoy.

Hemos ido viendo que ante sus provocaciones a la Iglesia le sobran motivos para la fe.

Y acabo con tres sentencias que pueden ayudarnos a centrarnos en la propuesta de fe que hemos de realizar como bautizados a las nuevas generaciones:

1. *Lo contrario a lo aburrido no es lo divertido, es lo interesante.* Hemos pedido mucho tiempo y energías en ingeniarnos maneras y usos que divirtiesen a los jóvenes para evitar que se aburran y se vayan. Invirtamos esas energías en mostrar lo interesante de un Dios que se hace pequeño, vulnerable, accesible, íntimo... por puro amor. Una propuesta interesante suele ser vinculante.
2. *Lo contrario a interioridad no es exterioridad, es superficialidad.* No gastemos tantas fuerzas en combatir los usos y costumbres propios de los jóvenes y que son propios de su necesidad de exteriorizar su lucha interior. Combatamos la superficialidad, las miras estrechas, el enanismo idealista, la mirada miope, la banalidad de tomar la vida como una propiedad y no como un regalo, el mejor regalo. Habitemos nuevos espacios de interioridad con ellos que les posibiliten el acceso a Dios que vive dentro de ellos. En el corazón de toda persona encontramos, sin duda, la huella certera del paso de Dios. Ayudemos a descubrir.
3. *Lo contrario a la fe no es la increencia, es la tibieza.* Corren tiempos para el anuncio, para el testimonio, para zarandear las existencias cotidianas con la fuerza de la Palabra de Dios. Hemos de ‘encender’ este mundo, no perder tiempo con batallas que no son las nuestras. Si no creen, sacudimos el polvo de nuestros zapatos y seguimos adelante. Pero se hace urgente remover las conciencias de los jóvenes para que despierten para Dios. Hemos de perder miedos, salir de la mediocridad misionera y asumir y vivir nuestro propio Bautismo.

Así, cada día, podamos llegar a nuestra comunidad de referencia, reunirlos y contar lo que Dios ha hecho con nosotros y cómo ha abierto a los jóvenes la puerta de la fe.

LOS LENGUAJES DE LA FE: LOS APELLIDOS DE DIOS

M.^a ÁNGELES LÓPEZ ROMERO
Redactora Jefe de la Revista 21

RESUMEN:

El contexto social ha cambiado radicalmente en España en los últimos cuarenta años. La fe católica ya no es omnipresente, ni siquiera mayoritaria si atendemos a la práctica, aunque lo siga siendo oficial y culturalmente. La terminología y simbología religiosas han quedado desposeídas de su significado original para pasar a llenarse de nuevos significados difusos vinculados a la histórica trayectoria de la Iglesia en el devenir político del país o el asentado prejuicio anticlerical. Merecería, pues, la pena, repensar los mensajes en función de la audiencia a la que se dirigen. Hay que inculturar el mensaje, actualizarlo conforme a los signos de los tiempos, como recomendó el Concilio Vaticano II. Adaptando el lenguaje al presente, al público, al medio. Recuperando la capacidad ilusionante y transformadora de las parábolas de Jesús. Creando una estética nueva para el mensaje de siempre. Los apellidos de Dios transparentados en Jesús son hoy el mejor modo de transmitir la Fe

ABSTRACT:

The Spanish social context in the last forty years has changed radically. The Catholic faith is now no longer omnipresent; it is not even a majority if we look carefully at the practice, although it continues to be so officially and culturally. The religious terminology and symbols have been dispossessed of their original meaning in order to be filled with new diffusive meanings linked to the historical trajectory of the Church in the political transformation of the country or the establishment of anticlerical prejudice. It would be worthwhile, then, to rethink the messages in function of the audience to whom they are addressed. It is necessary to inculturalize the message, to update it according to the signs of the times, as recommended by the Second Vatican Council. By adapting language to the present, the public, and to the medium and recuperating the exciting and transformative parables of Jesus we can create a new aesthetic for the same message. The names of God made transparent in Jesus are today the best way to transmit the faith.

1. INTRODUCCIÓN

Hola, buenas tardes a todos y muchísimas gracias por vuestra presencia aquí en esta complicada hora de una tarde de sábado. En primer lugar debo aclararos que quien os va a hablar hoy no es teóloga, ni biblista o experta en asuntos religiosos, sino sencillamente una periodista que lleva muchos años al frente de la redacción de una revista que se autodefine a sí misma como cristiana. Y voy a hablar de los lenguajes de la fe desde ese bagaje: desde mi experiencia profesional al frente de la redacción de 21. Una publicación nonagenaria que, al igual que otras de similares características y origen, que han coexistido con ella, ha perseguido la transmisión de la fe desde sus inicios.

1.1. Del nacional-catolicismo al Concilio Vaticano II

Las armas de todas estas publicaciones, que nacieron en los albores del siglo XX con idéntica misión, eran bien claras: la oración, la catequesis, la devoción a los santos, con especial atención a esto último, tan en boga en aquella época. Así, podían leerse en sus páginas vidas ejemplares de santos; estremecedoras historias de mártires defensoras de su virginidad, que entregaban su vida antes que ceder a los malvados deseos de sus agresores; heroicas trayectorias vitales de nuevos apóstoles, contadas con lenguaje épico, y enormes dosis de acontecimientos tenidos por milagrosos, lenguaje pseudo-supersticioso y fe inmovible.

Era la moda del momento, conservada fielmente hasta varias décadas más tarde, en una España nacional-católica donde nada gustaba más que una vida de santo y un resplandor místico en las películas en blanco y negro. Y a ello se aplicaban todas las revistas religiosas del momento. Pero no sólo. También la prensa generalista y hasta el arte

y la literatura más populares gustaban de este estilo y temática. No pocos creyentes de hoy reconocen que descubrieron su vocación o apuntalaron su fe aprendiendo a leer en aquellas revistas y saboreando películas sobre Damián de Molokai o Fray Escoba.

Pero a medida que avanzaban las décadas y España se acercaba, sin saberlo, a la democracia, cambiaban también los gustos de los creyentes y los lenguajes de la Iglesia. Llegaba en los sesenta el Concilio Vaticano II, que abría puertas y ventanas. Y su vendaval transformaba los modos de contar, rezar y cantar. Las misas dejaban atrás el latín y el sacerdote miraba de frente a los fieles (en sentido literal y figurado) y les hablaba para ser entendido. Sin embargo, se daba la profunda paradoja de que cuanto más claro hablaba, más deserciones se producían en el seno de la Iglesia, fenómeno éste que no ha parado hasta hoy. Perpleja ante semejante situación, la jerarquía eclesiástica, resumiendo mucho, ha venido preguntándose desde entonces por las razones de este imparable proceso de secularización, para acabar refugiándose en los cuarteles de invierno y culpando las más de las veces del fracaso de la evangelización al mismísimo Concilio. Sin cuestionar en ningún caso los modos y maneras que se han empleado para transmitir la fe.

Pero el dato esconde varias trampas. La primera de ellas es vincular fe con asistencia a las iglesias o práctica religiosa. La segunda, medir con el mismo rasero una fe de carbonero impuesta por mandato y esa otra fe madura y alimentada de dudas que nace de la conciencia creyente. Y no es que la primera se diera sin reservas y en exclusiva hasta antes del Concilio. Pero lo cierto es que después del mismo la fe se comunica y se recibe en libertad.

1.2. La fe como contracultura

Como afirma Juan Pablo García Maestro, «Hoy más que nunca, la fe es una opción personal que no puede apoyarse en un contexto cultural favorable. No es algo que se recibe por socialización como en épocas anteriores, sino que más bien se configura como contracultura. De ahí que la opción creyente no sea contradictoria con las dudas, las perplejidades y las preguntas, que son probablemente inevitables en un cristianismo crítico, reflexivo y consciente».

Precisamente por eso, en el momento presente, en que los creyentes (y por tanto sus creencias) son, como afirma Juan Ignacio Gonzá-

lez Faus, «desechables», hay que encontrar un nuevo vocabulario para hablar de fe, para salvar el «malestar religioso de nuestra cultura», en palabras de Juan Martín Velasco. Quizás, incluso, establecer criterios nuevos para definirla. Porque, ¿tiene fe quien cree en Dios pero no en las estructuras eclesiales? ¿La transmite el padre de familia que habla a su hijo de los valores evangélicos y el ejemplo moral de Jesús, aunque no nombre a Dios? ¿Hay más fe en el mensaje oficial de la Iglesia o en el testimonio vital de quienes colaboran con la construcción del reino de Dios aunque ellos lo llamen trabajar por un mundo mejor?

Seguramente encontraríamos respuestas a estas preguntas para todos los gustos. Y todas ellas razonadas y consistentes. Yo no estoy aquí para daros esas respuestas sino para hablaros de transmisión y de lenguaje. Y para ello puede ser interesante, y desde luego práctico, emplear la metodología de la Teoría de la Comunicación. Porque en la transmisión de la fe podemos identificar claramente, como en cualquier otro proceso comunicativo¹, a un emisor, un receptor, un código, un medio o canal y un mensaje. Vayamos por partes.

2. ANÁLISIS DEL PROCESO DE TRANSMISIÓN DE LA FE DESDE LA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN

2.1 El emisor

Es quien emite el mensaje, y puede ser una persona o una institución. ¿Quién es el emisor en la transmisión de la fe? Vamos a distinguir a los más destacados, y probablemente arquetípicos y por tanto extrapolables:

2.1.1. La familia. Es el ámbito natural de la transmisión de la fe. La Iglesia doméstica. En su seno se eligen para los hijos los sacramentos y la formación religiosa. Se enseñan —o debería— las primeras oraciones, se heredan los valores destilados de las creencias de los progenitores. Pero hoy los padres no encontramos el lenguaje apropiado que nos permita transmitir nuestra propia experiencia de fe a los hijos

¹ Según el modelo desarrollado por Claude Elwood Shannon y Warren Weaver en 1949.

sin que nuestro mensaje entre en contradicción con el ejercicio de la razón, ni con la formación teológica que poseemos. Nos enseñaron a creer rezando el «Jesucito de mi vida» y hoy no sabemos cómo pasar al Jesús de Congar, Schillebeeckx, José María Castillo, Casaldáliga o Ellacuría sin precipitarnos al vacío. Así que unas veces optamos por evadirnos y ceder el testigo de la transmisión a los abuelos o al profesor de religión del colegio; y otras, por confiar en que la fe aparezca en ellos por arte de magia, recordando de manera interesada aquel concepto tantas veces repetido de que ésta es una gracia, mientras nos saltamos cada vez más la misa de los domingos. Esto en el caso de creyentes formados y comprometidos.

Quienes, por el contrario, no han evolucionado mucho desde la fe primitiva del carbonero no tienen herramientas para poner a competir a su Dios de altar y estampitas con otros reclamos mucho más atractivos y coherentes con la mentalidad presente. Pero incluso quienes sí han madurado su fe, se sienten culpables por la incoherencia de sus modos de vida respecto a sus creencias, e incómodos por ello a la hora de hablar de Dios a sus hijos.

2.1.2. La parroquia. Así que mandamos a nuestros hijos a catequesis, en la confianza de que allí sabrán cómo hablarles de Dios y sembrar en ellos la semilla de la fe. Y aquí la experiencia es tan diversa como variado el panorama de parroquias y escuelas que la imparten de manera habitual. Pero en todas ellas se produce un mismo fenómeno: la catequesis comienza con la preparación a la Primera Comunión y para recibirla acuden hijos de creyentes —practicantes y alejados— y no creyentes; unos con una motivación sincera y otros —muchísimos— con la intención de pasar un trámite burocrático que les permita montar, con la excusa del sacramento, una magnífica fiesta al final del proceso. Así que no pocos catequistas y párrocos terminan en muchos casos cediendo al peso de la realidad y a las cada vez más estrictas indicaciones pastorales de las diócesis, y ofreciendo catequesis que son en verdad tediosas clases de historia de la religión y teología en pastillas para niños, con libros de texto incluidos.

¿Hay transmisión de la fe ahí? La verdad es que cuesta encontrarla en medio de un montón de mandamientos, normas, y otras listas aprendidas de memoria... Como mucho, y dependiendo de la destreza del catequista, se conseguirá que los niños no acaben odiando todo lo que tenga que ver con religión. Y sólo aquellos que hayan oído ha-

blar en sus hogares de Dios desde pequeños verán alimentada esa incipiente fe con los nutrientes, de mejor o peor calidad, que le proporcione la catequesis.

Otra cosa es a medida que se supera esa primera etapa y se va produciendo una selección natural. En aquellas parroquias y colegios donde existe una comunidad viva de creyentes comprometidos con la pastoral surgen iniciativas atractivas que pueden enganchar a algunos jóvenes. En ellas se perciben con claridad tres elementos que iremos viendo a lo largo de toda esta conferencia: la necesidad de usar lenguajes nuevos, incardinados en el tiempo presente y asequibles a los chavales; la utilización de herramientas y canales de comunicación propios de la generación a la que nos dirigimos; y la obligación de identificar fe y testimonio de vida, creencias y valores.

Existen materiales ya editados que ponen estas tres condiciones a disposición de catequistas y pastores. Y son muchos los agentes de pastoral que cuentan con iniciativa y creatividad suficientes para generarlos por sí solos a partir de su experiencia personal. Por desgracia, generalmente tienen una vida corta y limitada al propio escenario en que surgieron, porque parroquias y comunidades funcionan en España tradicionalmente —en esto y en tantas cosas— como reinos de Taifas, independientes unos de otros y sin la necesaria comunicación e intercambio de ideas que permitiría crear redes.

Aunque iniciativas recientes, como el Forum de Pastoral Juvenil (cuyo promotor, Carles Such, participa también como ponente en estas jornadas), han abierto una brecha en esa pared, por la que están empezando a intercambiarse materiales, ideas, experiencias, inquietudes y dudas. Ojalá corra como la pólvora a través de Internet y las redes sociales, antes de que las iglesias se queden definitivamente sin jóvenes a los que catequizar.

2.1.3. Las clases de religión. Paralela a las catequesis discurre la corriente de las clases de religión. Defendidas por la jerarquía eclesial como canal garante de la transmisión y conservación de la fe católica, lo cierto es que, para asegurar su permanencia en el curriculum escolar, se las ha revestido de un barniz académico tan formal que anula su función transmisora para centrarse exclusivamente en su dimensión teórico-formativa. Así, los niños aprenden datos culturales vinculados a la religión, sus fuentes y su historia, como el nombre de los apóstoles o los profetas, a la vez que trabajan valores propios del mensaje

evangélico, como la paz, la alegría, la justicia o la fraternidad. Pero no existe, en líneas generales, comunicación de la experiencia trascendente ni testimonio de fe. Y si en las parroquias es difícil que se consiga la transmisión de la fe, ¿cómo puede servir la clase de religión a esta misión? (Habría que preguntarse además si debe).

La existencia de calificaciones confiere además a la asignatura la condición de una tarea más que sumar a la pesada cargada de los estudios, con lo que no suele haber en ella liberación ni disfrute. Además, los niños acuden a clase por la decisión de sus padres. Cuando cambian de etapa educativa y alcanzan cierta autonomía en sus elecciones, la clase de religión va perdiendo progresivamente adeptos, como puede comprobarse en los datos estadísticos anuales que se recogen al respecto. Aunque nuestros obispos tengan una visión mucho más optimista.

Y llegamos así al cuarto escalón —*last but not least*, que dicen los ingleses— de los emisores.

2.1.4. El Papa y los obispos. Máximos responsables en el escalafón jerárquico de la institución eclesial y por tanto cabezas más visibles en la transmisión de la fe. Todos ellos actúan permanentemente como emisores de mensajes, tanto pastorales (dirigidos al rebaño de los creyentes) por un lado, como evangelizadores (destinados a los no creyentes) por otro. No obstante, es cada vez más difícil distinguir esta matización porque en sus discursos se parte siempre de una misma base: la posesión de la Verdad absoluta y de la llave de la salvación. Cuestiones ambas que dificultan seriamente la segunda de las tareas, la evangelización.

En cualquier caso, su mensaje es pétreo, firme, cargado de contenido teológico y tradición, además de profundamente apologético y con ciertos toques apocalípticos. Incluso cuando se habla de Buena Noticia o se hace referencia a Jesús de Nazaret, se acude al lenguaje que ha sido artificiosamente engordado durante siglos por capas y capas de hojarasca semántica que dificultan su comprensión. Y en todo caso, se ejerce la función de emisor desde la posición de autoridad, tanto moral, como jurídica, como filosófica e incluso, en algunos casos, política.

¿Qué se consigue con esto? Desde mi particular punto de vista, desterrar como plausibles receptores a todo un sector de su audiencia, dejando apartados a quienes no comparten plenamente algunos de estos planteamientos, cuestionan su autoridad, o desconocen sus claves,

que han ido sepultando al fondo la nuez del mensaje que se quiere transmitir: y que no debe ser otro que el discurso y el ejemplo vital de Jesucristo. Su mensaje de salvación por el amor a los otros.

Un ejemplo: cuando fallece el Papa Juan Pablo II, los medios de comunicación de todo el mundo vuelven su mirada hacia la Iglesia católica en uno de los acontecimientos mediáticos más importantes de los últimos tiempos. Una oportunidad de oro para la transmisión de la fe a todos los habitantes del planeta. ¡Y gratis! Sin embargo, lo que las televisiones concentradas en Roma transmitieron, ¿qué fue? Desde luego no el mensaje de Jesús, la radicalidad del compromiso que propone a sus seguidores, la misión transformadora de la Iglesia, o la urgencia de la conversión a los valores evangélicos. Sino una cadena de actos litúrgicos y políticos destinados a la sucesión del pontífice fallecido, organizados conforme a una tradición con siglos de historia que, sin embargo, no se remontaba hasta los orígenes del cristianismo, ni a los lenguajes, gestos, modos y maneras de la raíz de la fe cristiana, que evidentemente es Jesucristo. No, más bien, lo que podíamos ver y oír en las pantallas de televisión nos retrotraía a la Edad Media, y a usos y costumbres, tonos y estilos tan alejados del hombre de hoy, que se hacían incomprensibles para el ciudadano común y corriente. Incluso para el creyente comprometido y preparado teológicamente, que necesitaba un «traductor» para saber, por ejemplo, qué es un camarlengo² y a qué se dedica ese señor. Tampoco ayudaba en términos teológicos ver sentados en primera fila a los hombres más poderosos del planeta, en lugar de aquellos, «los últimos», de los que se rodeara Jesús.

Y lo aparentemente más tradicional, rompía en realidad la verdadera y primigenia tradición, instaurada por Jesús y perpetuada por sus discípulos y otros visionarios de la comunicación de masas como san Pablo. Porque, como aclara José Antonio Pagola:

«Jesús no utilizó el lenguaje de los escribas para dialogar con los campesinos de Galilea. Tampoco sabía hablar con el estilo solemne de los sacerdotes de Jerusalén. Acudió al lenguaje de los poetas. Con

² En la Iglesia Católica, el **camarlengo** es un funcionario de la corte papal. Es el administrador de los bienes y los ingresos de la Santa Sede. Como se regula en la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (28 de junio de 1988), el camarlengo ha de ser un cardenal, pues así es como se refiere a él dicho texto, siendo, como todos los miembros principales de la Curia Pontificia, nombrado por el Papa. La responsabilidad más importante del camarlengo es la relacionada con la determinación formal de la muerte del Papa.

creatividad inagotable, inventaba imágenes, concebía bellas metáforas, sugería comparaciones, y, sobre todo, narraba con maestría parábolas que cautivaban a las gentes. (...)»³.

Y yo me pregunto: si Jesús recurría a metáforas agrícolas para hablar a campesinos, ¿no tendrían las encíclicas, documentos pastorales y homilías que utilizar imágenes significativas para el hombre de hoy, en lugar de hablar a una ciudadanía urbana y post industrial de rebaños y pastores? ¡No digamos ya de príncipes de la Iglesia y camarlangos! Se está olvidando este emisor de otro elemento tan importante y necesario como él para que se produzca eficazmente la comunicación: nos referimos, como es evidente, al receptor.

2.2. El receptor: creyentes y no creyentes en una sociedad secularizada

Es quien recibe la información. Acepta la señal que proviene del emisor y debe descifrarla e interpretarla. San Pablo, gran comunicador, escribió ininidad de cartas que designamos por los receptores a quienes se dirigían: colosenses, corintios, filipenses, romanos, tesalonicenses... Para él no eran iguales, y hablaba a sus diferencias, a las particularidades de sus comunidades, desde la coherencia de su mensaje. Sabía san Pablo que es fundamental, para tener éxito en la comunicación, contar con el concurso del receptor.

¿Y quién es?, ¿cómo es nuestro receptor? ¿A quién nos dirigimos cuando hablamos de fe? ¿Nos escucha, nos entiende y nos devuelve una respuesta? El observador menos avezado distinguiría hoy con claridad al menos entre creyentes y no creyentes.

Lo cierto es que evangelizar en su sentido más elemental es llevar el evangelio a quienes no lo conocen. ¿Tendría sentido entonces dirigirse a los ya evangelizados? Al menos ellos entenderían parte del discurso pastoral de obispos, sacerdotes y teólogos porque conocerían el significado de términos como Encarnación, Trinidad, Pentecostés o Cuaresma.

Pero cuando pretendemos evangelizar al no creyente, hablarle de experiencia trascendente, transmitir fe —es decir, contarle que Dios se ha hecho hombre, ha muerto por nosotros y vive— debemos tener en

³ «Jesús. Aproximación histórica». PPC 2007.

cuenta su particular contexto cultural, su propia experiencia de no-dios y las limitaciones de su lenguaje para definir lo religioso.

Recuerdo la anécdota contada con enorme pesar por un religioso catalán que asistió a la siguiente escena: un niño entraba con sus padres a la basílica de Montserrat y, al ver a Jesús crucificado gritaba: «¡Mira, mamá, ahí está Tarzán!». Evidentemente ese niño aprenderá más tarde o más temprano a distinguir a Tarzán de Jesús de Nazaret. Pero probablemente haya mucha otra información sobre el hecho religioso que no llegue a tener nunca.

Por eso el contexto es muy importante. Lo sabe bien cualquier comunicador que se precie. De hecho, en función del contexto, Cañizares será un cardenal con mando en Roma... o un portero de fútbol que jugaba en el Valencia. Y el contexto social ha cambiado radicalmente en España en los últimos cuarenta años. La fe católica ya no es omnipresente, ni siquiera mayoritaria si atendemos a la práctica, aunque lo siga siendo oficial y culturalmente. La terminología y simbología religiosas han quedado desposeídas de su significado original para pasar a llenarse de nuevos significados difusos vinculados a la histórica trayectoria de la Iglesia en el devenir político del país o el asentado prejuicio anticlerical. Merecería, pues, la pena, repensar los mensajes en función de la audiencia a la que se dirigen.

Y entonces llega el obispo de San Sebastián, José Ignacio Munilla, y en una entrevista concedida a la radio más escuchada en España, la cadena Ser, conocida por su ideario laico y de izquierdas, afirma que peor que la pobreza física de los haitianos damnificados en el terremoto de enero de 2010 es la pobreza moral de los españoles. Se podría entrar a discutir sobre el contenido cierto de la frase o incluso las matizaciones teológicas que podrían hacerse. Pero lo cierto es que el efecto conseguido por estas palabras es el de provocar rechazo y generar en la ciudadanía una imagen de frialdad, distancia e inhumanidad de quien las ha pronunciado. Y aunque teológicamente fuera impecable el discurso, ¿tiene sentido hacer alta Teología desde un programa radiofónico de corte popular que es escuchado por personas creyentes y no creyentes, practicantes y alejados, cercanos a la Iglesia y anticlericales? El propio Munilla reconocía, en un intento de justificarse, que esto mismo lo había dicho esa misma mañana «en Radio María». ¿Podemos hablar igual a los oyentes de la Ser que a los de Radio María? ¿Se consigue algo con ello?

¿No tendríamos que aplicar en esto el pudor metafísico propuesto

por Rahner o Metz, que rescata oportunamente Luis González-Carvajal en su libro «Los cristianos en un Estado laico»⁴? ¿No merecería la pena explicitar menos a Dios en según qué contextos para ganar en universalidad, para llegar a quienes necesitan ser evangelizados? O lo que es lo mismo: quizás habría que citar menos veces a Dios por su nombre de pila y nombrarlo más por sus apellidos: el amor, la justicia, la fraternidad, la libertad, la paz, el compromiso con el que sufre o con el desvalido... Valores compartidos por cualquier ser humano de bien, profese, o no, la religión que profese.

Los apellidos de Dios transparentados en Jesús son hoy el mejor modo de transmitir la Fe. Y seguramente no haya otro en estos momentos, vista la pesada carga negativa que soporta todo lo religioso, nombre de Dios incluido. Da igual el canal de comunicación que usemos, o quiénes sean los emisores y receptores respectivos de los mensajes. ONG tan católicas como Cáritas o Manos Unidas, misioneros y creyentes de a pie que dan ejemplo a diario de los valores evangélicos con su vida se hacen hueco, sin embargo, en los medios de comunicación, por anticlericales que sean. Y obtienen el reconocimiento, la comprensión, el aplauso y la empatía de los lectores, oyentes o espectadores. Los receptores.

Pero entonces surge otra pregunta: si sólo hablamos de testigos y valores, si ejercemos el pudor a la hora de contar la experiencia trascendente, si desposeemos al núcleo de nuestro mensaje evangelizador del lenguaje y las formas heredadas de la tradición, el resultado, por magnífico ejemplo de puesta en práctica de los valores evangélicos que sea, ¿nos resultará provechoso? Para ello sería necesario cambiar el objetivo, modificar el fin de los procesos de transmisión de la fe. Asumir como éxito la construcción del Reino de Dios aunque no se produzca la experiencia mística de Dios. O aunque esa experiencia no la nombremos del mismo modo. Algo a lo que quizás estén dispuestas las bases eclesiales y determinados sectores académicos y teológicos, pero no desde luego las estructuras jerárquicas, que, como cualquier institución, necesitan para sobrevivir conservar intacto el edificio eclesial, construido a lo largo de tantos siglos.

Sin embargo, haciendo la pregunta anterior en sentido inverso, parece evidente que con la palabra desnuda de testimonio estamos abocados al fracaso. En palabras de nuevo de Pagola:

⁴ Editorial PPC, Madrid, 2008.

«No se puede evangelizar de cualquier manera. Para comunicar la fuerza transformadora de Jesús no bastan las palabras, son necesarios los gestos. Evangelizar no es sólo hablar, predicar o enseñar; menos aún, juzgar, amenazar o condenar. Es necesario actualizar, con fidelidad creativa, los signos que Jesús hacía para introducir la alegría de Dios haciendo más dichosa la vida dura de aquellos campesinos.

¿Quién querrá escuchar hoy lo que ya no se presenta como noticia gozosa, especialmente si se hace invocando el evangelio con tono autoritario y amenazador?».

Y así llegamos al siguiente elemento del proceso comunicativo: el mensaje.

2.3. El mensaje

Es el contenido de la información. El conjunto de ideas, sentimientos, acontecimientos expresados por el emisor y que desea transmitir al receptor.

Afirma el teólogo Juan Ignacio González-Faus en un libro de intercambio epistolar con Ignacio Sotelo, agnóstico⁵, que cada vez cree «más en Dios y menos en las palabras con las que dice creer en él». Podríamos decir que el lenguaje religioso se ha corrompido con el paso del tiempo y toca encontrar palabras nuevas para contar a Dios⁶.

Pero, además, ¿qué contamos cuando queremos hablar de fe? Las más de las veces hablamos en realidad del Papa, o de liturgia, de códigos morales, de tesis teológicas, de líneas pastorales... Y en los últimos tiempos, condenamos, protestamos, nos rebelamos contra leyes, nos defendemos como colectivo creyente... Pero no hablamos de experiencia de fe. O no lo hacemos siempre que creemos que lo hacemos...

Un conocido teólogo me reconocía la perplejidad que le produjo darse cuenta de que llevaba toda la vida reflexionando y escribiendo sobre Dios. Y, sin embargo, al ser preguntado por mí para un reportaje sobre su propia experiencia de fe, se sentía incapaz de contarla, de encontrar las palabras apropiadas para hacerlo, y sentía un enorme

⁵ «¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y el creyente». Ediciones HOAC, Madrid, 2002.

⁶ Merece especial atención para abundar en este aspecto el artículo de Dolores Aleixandre «Cambiaste mi luto en danza», con motivo de la Cuaresma.

pudor. Quizás ese pudor, motivado por el imperio de la racionalidad afincado en el seno de nuestras sociedades desde hace ya varios siglos, explique la ausencia de lo estrictamente trascendente de nuestro discurso religioso. Pero no explica la ausencia del testimonio ni el tono agresivo, aleccionador, apologético y condenatorio de buena parte de los discursos religiosos de hoy.

Muchos creyentes se quejan de sentirse incómodos siendo representados por discursos aleccionadores y condenatorios de obispos que hablan más de clases de religión y asignaciones tributarias que de inmigración, desahucios, crisis, o contra el maltrato, la guerra, el hambre o la opresión. Pero lo curioso es que los obispos hacen también estas denuncias. Sólo que lo hacen con la boca pequeña, en lugar de en grandes manifestaciones multitudinarias en plazas y calles de Madrid. Lo hacen además hablando de responsabilidades individuales, y no comunitarias y estructurales. Y, sobre todo, emplean para ello el mismo tono, el mismo vocabulario, el mismo estilo que cuando hablan de Teología, de Moral o de Política. Y lo peor es que sacerdotes, catequistas, grupos de pastoral... se contagian del estilo y el lenguaje para asegurarse la ortodoxia. Caen, como ellos, muchas veces, en hablar sólo a las sacristías, en lugar de dirigirse a ciudadano de a pie⁷.

Sin embargo, figuras religiosas que hablan de Dios de otro modo consiguen llegar con su discurso a creyentes y no creyentes. Es el caso del fallecido Vicente Ferrer, que acaparó páginas y páginas de la prensa internacional, o la madre Teresa de Calcuta. Y en menor medida otras personalidades como el comboniano Chema Caballero, la religiosa Lucía Caram, el obispo Nicolás Castellanos, el teólogo José Antonio Pagola o la catedrática católica de ética Adela Cortina, por poner solo unos pocos ejemplos, son capaces de hacer llegar su mensaje. Porque hablan de realidades concretas, ponen rostro a las teorías, encarnan los discursos, emplean un tono conciliador. Y lo hacen las más de las veces

⁷ Afirma Manuel de Unciti en su libro «Teología en vaqueros» (PPC, Madrid, 2000) sobre la eucaristía: «Imagino que las comunidades cristianas del mañana despojarán la celebración de la eucaristía de mucho de lo que actualmente tienen de ritual y que la centrarán, como Jesús en la última cena, en la reunión de los hermanos en torno a una mesa. Imagino que devolverán al pan que se rompe mayor entidad física que la que tienen hoy las hostias que se consagran, mero remedo de un pan de verdad. Imagino que la copa del vino circulará de mano en mano sin las limitaciones actualmente vigentes para comulgar bajo las dos especies. E imagino, sobre todo, que la celebración de la eucaristía no será, como muchos la viven hoy, un acto de piedad, sino un compromiso de fraternidad solidaria».

con el lenguaje de la calle. Asequible al ciudadano medio, desconocedor de la terminología filosófica o teológica. Además, tocan la fibra: hablan en muchos casos más al corazón que a la cabeza. No en vano, la fe no es otra cosa que comunicación de vida: vida nueva, vida en abundancia, vida eterna...

Si McLuhan afirmaba con acierto que el medio es el mensaje, en materia de fe podríamos decir que el ejemplo, el testimonio, es el único camino posible para transmitirla, para invitar a ella.

Luis González-Carvajal incluso va más allá al defender que el éxito de la presencia eclesial en los medios estaría, sencilla y llanamente, «en lograr una presencia natural de los valores humanos y cristianos»⁸.

González Faus introduce además otro matiz al recordar, citando a Pedro (1 PE, 3, 15) que «dar razón de la fe, es dar razón de una esperanza» y el mero hecho de testimoniar una esperanza ya tiene algo de buena noticia⁹.

Seguramente ésta es una de las claves para poder distinguir el mensaje cristiano en medio de lo que no lo es: la transmisión de buena noticia, la transmisión de esperanza. Una característica no siempre reconocible en el mensaje católico: ni en medios de comunicación confesionales, que juegan a veces al catastrofismo permanente, ni en el discurso de nuestros pastores, que hablan de decadencia, pobreza moral, pérdida de valores, destrucción de la familia, etc, etc, etc. La denuncia forma parte de la misión. Pero no podemos olvidar el anuncio. Y no vale decir, por ejemplo, que anunciamos cada Navidad que Dios nace en un pesebre, si no sabemos dar nombre a ese niño Dios de porcelana, si no sabemos poner rostro a su desvalimiento, retratar los escenarios actuales de su intemperie, descubrir a los pastores de hoy, acoger a las Marías que buscan refugio.

Como explica el religioso de Montserrat y profesor de Fenomenología de la Religión, Lluís Duch, «Jesucristo quiere ser nuestro contemporáneo en la diversidad de espacios y de tiempos de cada ser humano al margen del sexo, la raza, la religión y la cultura»¹⁰. Es necesario, pues, inculturar, en palabras del Concilio, traducir al particular ámbito del individuo de hoy.

⁸ Los cristianos en un Estado laico». PPC, Madrid, 2008.

⁹ «¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente». José Ignacio González-Faus e Ignacio Sotelo. Ediciones HOAC, Madrid, 2002.

¹⁰ «La crisis de la transmisión de la fe». PPC, Madrid, 2009.

Volviendo al ejemplo de la Navidad, en muchas ciudades españolas se va extendiendo la moda, impulsada desde las diócesis, colegios católicos y parroquias, de adornar los balcones con unos estandartes que muestran una imagen del niño Jesús. Una imagen de un niño Jesús de madera policromada, de estilo barroco, con su cabecita adornada con tres enormes potencias doradas. Me resulta curioso pensar que quienes han escogido la imagen buscan transmitir al viandante la buena noticia de que Dios nace de nuevo en Navidad. Pero yo no veo a un niño de carne y hueso. No veo a un niño desnudo, necesitado de calor, alimento, protección o refugio. No veo al Dios que se hace hombre y nace en un pesebre. Yo veo un trozo de madera, perdónenme la 'boutade', antiguo, inmóvil, y con símbolos de poder extraños a los conceptos contemporáneos de humanidad, bondad, caridad, justicia, etc. ¿No sería más fácil de comprender, más directa, más transmisora, la imagen de un niño de verdad? Si a eso nos atrevemos a añadirle contenido teológicamente irrefutable, cambiando su color de piel, mostrando a un niño en un ambiente desfavorecido, en situación de pobreza, de discriminación, o incluso, siendo más valientes, a un individuo de cualquier otra edad que esté encarnando al crucificado, ¿no estaríamos contribuyendo a una mejor transmisión?

Parece, sin embargo, que lo religioso se ha quedado anclado icónicamente en el barroco sevillano, las vírgenes de Murillo, las velas y cirios, o las vidrieras de la catedral de León. Basta mirar las portadas de algunos boletines diocesanos, libros religiosos y revistas de congregación. Con buen papel y considerable calidad en la impresión que, sin embargo, 'huelen' a rancio en más de una ocasión. No sólo porque se sientan en la obligación de ilustrar con cuadros de Zurbarán en lugar de Rothko, Nonell o Barceló (¡no digamos fotos de la vida real, qué osadía!), sino porque, además, sus fotos están llenas de sacerdotes y obispos revestidos de ropajes extraños, obsoletos para la mentalidad del hombre y la mujer de hoy, incluso para aquellos creyentes comprometidos que desean una Iglesia más sencilla, cercana y moderna. En esa imagen ven a señores ajenos a su vida cotidiana, con ropajes portadores en último extremo de un mensaje de distanciamiento, elitismo, antigüedad... Es el problema de apoyarnos sólo en la pata de la tradición y dejar en el aire la de la renovación.

En este sentido, explica de nuevo Duch que igual que todas nuestras imágenes siempre están sometidas, por un lado al cambio, y por otro a la permanencia, «las imágenes lingüísticas y visuales de Dios

no son ajenas a nuestra constitución inevitablemente cultural y, además, en cada situación histórica combinan la herencia del pasado (permanencia) con los desafíos que plantea el presente (cambio)»¹¹.

Por desgracia, nuestro imaginario de Dios se limita hoy a la herencia del pasado; nos sentimos incapaces de ponerlo en cuestión a la luz de los desafíos del presente, por miedo a la irreverencia o la heterodoxia. Pero sin adaptación al presente, cualquier significante pierde la conexión con su significado original y, por tanto, deja de cumplir su función. De ahí que la imagen del niño Jesús en los balcones provoque en más de un viandante el efecto contrario al que se pretendía.

Y hoy, en que la imagen tiene mucho más valor que la palabra, comunicamos con las formas, los gestos, los vestidos, los símbolos, los decorados, la modulación de la voz... Y la Iglesia tiene cada vez más miedo de renovar sus códigos de comunicación. Si en la década de los 70, impelidos por el frescor del Vaticano II, se remozaron y pusieron en cuestión los principales elementos de la liturgia, la catequesis y la comunicación cristianas y se invitó al arte contemporáneo a repensar los lenguajes en la arquitectura, la pintura o la música religiosas, hoy el miedo o el desdén atenazan la creatividad. Y quienes se saltan esas barreras se dan de bruces con los guardianes de la ortodoxia. Aunque alcancen el éxito en el objetivo de comunicar.

El jesuita egipcio Henri Boulad afirma en su conocida carta al Papa Benedicto XVI, que ha circulado tanto por internet: «El lenguaje de la Iglesia es obsoleto, anacrónico, aburrido, repetitivo, moralizante, totalmente inadaptado a nuestra época. No se trata en absoluto de acomodarse ni de hacer demagogia, pues el mensaje del Evangelio debe presentarse en toda su crudeza y exigencia. Se necesitaría más bien proceder a esa «nueva evangelización» a la que nos invitaba Juan Pablo II. Pero ésta, a diferencia de lo que muchos piensan, no consiste en absoluto en repetir la antigua, que ya no dice nada, sino en innovar, inventar un nuevo lenguaje que exprese la fe de modo apropiado y que tenga significado para el hombre de hoy». Es un problema de ese otro elemento de la comunicación: el código.

¹¹ Ibid.

2.4. El código

Citamos ahora a Siro López como ejemplo: su obra transgrede la imaginería convencional para hacer teología con los mimbres del lenguaje contemporáneo. Lo mismo pintando a una mujer desnuda sobre una cruz de circuitos de ordenador, que a través de la mímica o del montaje fotográfico¹².

Como él, otros muchos renuevan los formatos: cantautores cristianos como Migueli, al que vais a tener la suerte de escuchar a continuación, que se pasea con naturalidad por las emisoras de música comercial y cita a Dios, pero también al culo, en sus canciones. El rapero Daniel Pajuelo, religioso marianista, o el conocido grupo surgido de los maristas, Kairoi, que renueva su lenguaje y su estilo para seguir cantando al presente, como demuestra en su último disco, «Caminando».

Incluso los hay que se atreven desde códigos como la danza, el flamenco o el cómic. Son los casos de la religiosa oblata Marisa Coto, o el famoso ilustrador Robert Crumb, que publicaba hace pocos años su visión del Génesis. Y no hay que salir fuera para disfrutar de los magníficos dibujos de José Luis Cortés.

Lo mismo ocurre con los medios de comunicación y la información cristianos, que merecerían un apartado especial, dada su relevancia como cuarto instrumento de mediación¹³. Pero digamos al menos que podemos seguir informando y evangelizando con la vela y los apóstoles de El Greco, o utilizar los mejores medios audiovisuales y recursos periodísticos a nuestro alcance. Mantener diseños anticuados, fotos de hace treinta años, símbolos que han perdido el significado para el público actual, o podemos contar las cosas con el mejor de los estilos periodísticos, fotografía de calidad y un cuidado diseño. Para que además de ser una buena publicación cristiana seamos una inmejorable publicación sin más, que pueda codearse con el resto de medios profesionales en plano de igualdad aunque su discurso y su línea editorial caminen en la dirección opuesta. Sólo así podremos ser levadura en la masa, en lugar de vela que se esconde debajo del celemín. Pero no confundamos los códigos con los canales.

¹² Véanse, por ejemplo, su libro «Cara y cruz» (Siglo XXI, Madrid, 2005) y su exposición recopilatoria «Nos miran».

¹³ Según terminología empleada por Duch.

2.5. El canal o medio

Entendemos por canal o medio el soporte material o espacial por el que circula el mensaje y se establece la conexión entre el emisor y el receptor. Todos podríamos distinguir aquí los más utilizados: desde la prensa escrita a Internet, pasando por la radio y la televisión. La Iglesia es pionera en el uso de los medios. Cuenta con sus propios canales de radio y televisión, una amplia gama de publicaciones y tiene una enorme presencia en la recién llegada, aunque omnipresente Internet. Sin embargo, no siempre se acomoda a las especiales características de cada uno de ellos para mejor comunicar su mensaje. Más bien, traslada su discurso de un medio a otro, con idénticos códigos y herramientas, que se repiten una y otra vez. Por ejemplo, podemos visitar la página web oficial de la Conferencia episcopal y en ella encontraremos lo que podría ser una traslación perfecta de una guía de papel con directorios de diócesis y reproducción íntegra de documentos oficiales. Nada de gráficos animados, hipertextos o espacios de participación ciudadana, que caracterizan Internet. No es la única web cristiana que adolece de estos defectos.

Y esto se aplica igualmente al resto de canales. Así vemos cómo se llenan páginas de revistas con textos que son homilías o clases magistrales, pero no reportajes, entrevistas o crónicas. Y se utilizan la radio o la televisión para soltar sermones lineales, sin aprovechar las oportunidades que ofrece el código propio de cada canal de comunicación.

Aunque hay ejemplos de todo lo contrario: programas de televisión como Pueblo de Dios (TVE), el portal del Forum de Pastoral Juvenil y sus plataformas en Facebook y Tuenti. También las de la Jornada Mundial de la Juventud que se celebraba en Madrid en 2012. Y nuevas propuestas pastorales a través de materiales inéditos, como el original álbum de fotos de Dios publicado por la editorial Verbo Divino, o la propuesta que ha realizado para la cuaresma el equipo Eucaristía, titulado «Vidas». Y aunque sin ánimo de alardear, creo que también lo hace muy bien la revista 21. El secreto del éxito y reconocimiento de todos ellos tiene un alto componente de calidad profesional.

También son necesarias altas dosis de generosidad en la medida en que todos estos formatos hablan a todos y se ponen al servicio de la Iglesia y la sociedad en general. Un grave error que se comete a veces en medios católicos es la pretensión de ponerlos al servicio de

quienes los editan, sean institutos religiosos u otros movimientos eclesiales. Se convierten así las publicaciones o las webs en boletines internos que practican el proselitismo o la autocomplacencia, lo que exige un conocimiento previo de su metalenguaje y provoca rechazo o indiferencia en los no iniciados o no vinculados a la institución. Además de carecer de interés para la inmensa mayoría de su público potencial.

Una de las exigencias para hacer llegar este mensaje es inculturarlo, actualizarlo conforme a los signos de los tiempos, como recomendó el Concilio Vaticano II. Algo que la Iglesia ha sabido aplicar muchas veces en su labor misionera y, sin embargo, no lo ha entendido necesario para proclamar el evangelio en el Occidente del siglo XXI. La inculturación, ¿de qué manera? Adaptando el lenguaje a los tiempos, al público, al medio. Hay que recuperar la capacidad ilusionante y transformadora de las parábolas de Jesús. Hay que crear un lenguaje y una estética nuevos para el mensaje de siempre. Sirviendo a la construcción del Reino aunque ahora lo llamemos otro mundo posible.

Ese otro mundo posible, en cuya construcción debemos estar radicalmente comprometidos, nos plantea finalmente un último interrogante que quizás es hoy el mayor de los desafíos: si no tendríamos que renunciar incluso a declararnos abiertamente cristianos en según qué contextos para poder evangelizar, llevar el Evangelio, a una sociedad en que la fe ya empieza a ser cosa de minorías y Dios un desconocido para muchos.

3. PROPUESTAS PARA UNA COMUNICACIÓN EFICAZ

Mientras respondemos sí o no, y ya para ir terminando, hagamos un repaso a las pautas para una comunicación eficaz que se derivan de mi monólogo hasta este momento; un monólogo que espero que se vuelva animado diálogo en breve. Y empecaremos por la idea que da título a esta conferencia:

3.1. Los apellidos de Dios

A quienes rechazan el nombre de Dios, hablémosles de sus apellidos.

Afirma el Papa que «el cristiano sabe cuándo es tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor»¹⁴.

3.2. Un nuevo lenguaje: la imaginación

En todo caso, inventemos un nuevo lenguaje para hablar de fe al tiempo presente. Y seamos osados y creativos al hacerlo.

«Jesús —escribe el sacerdote Felipe Manuel Nieto Fernández— usó la imaginación para hablarnos del Reino cuando lo compara con una semilla (Mc 4, 26), con un tesoro escondido (Mt 13, 44), con un banquete (Mt 22, 2), con un amo que llega de sorpresa a su propiedad (Mt 24, 50)... Tenemos que aprender a usar la imaginación en toda la vida, para creer, para orar, para amar, para abrir el espíritu»¹⁵.

3.3. Nuevos emisores, nuevos altavoces de la fe

Usemos la imaginación. Y utilicemos los resortes y mecanismos, los canales y medios de la comunicación moderna: publicidad, arte contemporáneo, cómic, periodismo, graffiti, rap... Y empleemos como emisores a comunicadores que sepan manejar esos recursos y hacer llegar su mensaje a la gente.

Los mejores ejemplos de esto nos han dejado ya, como Martín Descalzo o Eduardo Gil de Muro, o han sido relegados a la periferia de la comunicación eclesial: como Pedro Miguel Lamet o Manuel de Unciti. ¿Pero estamos formando y dando pasos a nuevos comunicadores cristianos que sepan hacer llegar el evangelio a los hombres y mujeres de hoy? Me temo que en esto, como en otras cosas, nos estamos quedando sin relevos.

Pero además, escojamos a comunicadores y portavoces que hablen por sí mismos de otra Iglesia más evangélica, democrática y abierta: mujeres, jóvenes, laicos. Ellos tienen que ser hoy el altavoz de la fe.

Y recuperemos la naturalidad de Jesús al hacerlo: en el vocabulario, en la sintaxis, en los gestos, en las formas, ¡en el vestido!

¹⁴ «Deus caritas est», 31 d.

¹⁵ Extracto del artículo titulado «Globalizar el amor». Publicado en el boletín digital Eclesialia el 28 de diciembre de 2009.

La experta en Sagrada Escritura Dolores Aleixandre me confesaba hace poco que haber estudiado y explicado durante muchos años los textos proféticos le ha contagiado algo de la frescura y libertad de sus imágenes, de la audacia con la que se dirigen a Dios y dicen de Él, por ej. que es «una osa a quien le quitan los cachorros», «una polilla», o una «carcoma». Le fascina también el lenguaje de las parábolas, tan absolutamente pegadas a la realidad más cotidiana y que Jesús extraiga de ahí su lenguaje para hablar del Padre. Y se pregunta: «¿Por qué tendríamos que buscar nosotros expresiones más abstractas y complicadas?».

3.4. Hablar al hombre de hoy: demócrata, maduro, igual

Otro reto es pulsar las inquietudes y necesidades del hombre y la mujer de hoy para darles respuesta. Y si no tenemos las respuestas, reconocerlo. Porque nos dirigimos a una ciudadanía mayor de edad, madura y formada, a la que ya no convencen cuentos de la Edad Media ni apelaciones a la autoridad.

Recordar que, tocada a su fin la cristiandad, toca evangelizar sin imposición ni poder, a partir de una relación de igualdad. Provocando —en palabras de José Comblin— «la iluminación de los corazones y de las mentes, no por la fuerza de una institución, sino por la revelación divina que se manifestó en Jesús».

3.5. Buscar las huellas de Dios en los acontecimientos y en la cotidianeidad

Hay que descubrir a estos hombres y mujeres de hoy el rostro de Dios en los acontecimientos y en la cotidianeidad. Desde los gestos solidarios ante una catástrofe, hasta el idéntico afán de trascendencia de un no creyente.

A raíz del 11-M, y las preguntas radicales que a todos nos planteó este terrible atentado, Martín Velasco afirma que «la mejor respuesta la dieron las incontables personas que se volcaron con las víctimas, las asistieron, curaron, acompañaron y consolaron. Su reacción fue la mejor prueba de que se puede seguir confiando en el hombre. Ellos fueron muchos sin saberlo, señales vivas de la callada presencia de Dios en el sufrimiento de los seres humanos».

Ya veis que todo puede hablar de Dios si encontramos la manera apropiada de darle voz. Si seguimos el rastro de su huella en nuestra vida y nuestra cultura.

Por ejemplo, muchas canciones actuales, aunque no hayamos reparado en ello y nos parezca que cuentan otras cosas, pueden susurrarnos entre líneas mensajes cargados de espiritualidad, Misterio y conexión con Dios. El grupo de rock español Amaral, de enorme éxito entre jóvenes y no tan jóvenes, canta:

*«Sin ti no soy nada,
una gota de lluvia mojando mi cara,
mi mundo es pequeño y mi corazón pedacitos de hielo...
(...) los días que pasan, las luces del alba,
mi alma, mi cuerpo, mi voz, no sirven de nada
qué no daría yo por tener tu mirada,
por ser como siempre los dos
mientras todo cambia
porque yo sin ti no soy nada».*

¿No dice esto de Dios mucho más que otras canciones de Iglesia?

Las oportunidades de vivir experiencias trascendentes pueden surgir en los momentos y lugares más insospechados: desde la letra de una canción hermosa al contacto con la naturaleza, las situaciones límite que ponen nuestra vida contra las cuerdas, momentos intensos de relación interpersonal o de contacto con el resplandor de la belleza o con experiencias éticas decisivas (JMV). En las que, además, si omitimos el nombre de Dios, podemos encontrarnos y sentirnos en comunión con creyentes de otras confesiones y no creyentes.

Incluso aquello que parece sacrilegio u ofensa puede ser una oportunidad. Si un artista ilustra a la sagrada familia como una prostituta y un drogadicto, a Jesús como un gay, en lugar de condenar y prohibir para alimentar la leyenda de la Iglesia y de la religión por extensión, ¿no podríamos recordar que Jesús acogió a la prostituta, el publicano y la adúltera? ¿que no condenó sino perdonó? ¿que podemos ver hoy el rostro de Jesús en todos los que sufren discriminación, abandono, persecución, y en quienes los atienden?

Igualmente, cuando se analizan con lupa contenidos de fenómenos mediáticos como, por ejemplo, las obras de Harry Potter, leídas por millones de chavales y adultos en todo el mundo, ¿no sería preferible destacar los valores de amistad, honradez, fidelidad, que aparecen en

estos libros? Se equivoca la Iglesia si piensa que podrá frenar el avance de su lectura con sólo condenar su contenido mágico o esotérico. Como afirma Elvira Lindo, «El censor es ridículo. Siempre. Por mucho que consiga su objetivo»¹⁶.

Y todo ello, debemos hacerlo, insisto, dispuestos a equilibrar la tradición y la renovación. Porque la modernidad, entendida como el patrimonio de valores democráticos y derechos humanos conquistados, no tiene en Occidente vuelta atrás. «Y por haberlo olvidado es por lo que la Iglesia se encuentra hoy en semejante crisis», afirma Henri Boulad. Que sostiene además, en esta línea, que «El estilo paternalista de una Iglesia «Mater et Magistra» está definitivamente desfasado y ya no sirve hoy. Los cristianos han aprendido a pensar por sí mismos y no están dispuestos a tragarse cualquier cosa».

Por tanto, hay que hablar a los iguales. Ya no cuelan las escalas jerárquicas y las prácticas antidemocráticas.

En el manifiesto final del Forum de Pastoral Juvenil celebrado en 2008 en Madrid, puede leerse: «Sólo podemos abrirnos a los jóvenes partiendo de ellos mismos e iniciando una comunicación libre y en plano de igualdad. Un joven nos ha formulado un deseo en el Fórum: «No quiero que se haga nada sobre nosotros sin contar con nosotros».

3.6. Transparencia, credibilidad y sentido del humor

Por eso hay que procurar también contar nuestra fe sin entrar en contradicción con el más elemental ejercicio de la razón. Despojando a Dios de imágenes que lo empequeñecen (como el salvavidas, el vigilante, el vengador, el que concede deseos...), y lo ridiculizan por insostenibles a la luz de la ciencia y la filosofía.

Y contarnos a nosotros mismos, como Iglesia, con sinceridad y transparencia. Sólo así nuestro mensaje conservará la credibilidad. Sin miedo a aparecer en los medios, incluso aunque su visión no sea del todo certera o nos resulte parcial. Monjas que trabajan con prostitutas, religiosos que atienden a enfermos de sida, teólogas feministas, sacerdotes ecuménicos... son a veces los más reacios a presentar su labor y dar testimonio en los medios. Pero sin testimonio vivo, ya lo hemos visto, no hay manera de encender la llama de la fe.

¹⁶ «El censor». Artículo publicado en el diario El País (10 de marzo de 2010).

Y, finalmente, hay que emplear el sentido del humor. Reírnos más de nosotros mismos y relajarnos a la hora de que se rían los demás. Que el humor es signo de inteligencia y rastro de la sonrisa de Dios. Las viñetas de José Luis Cortés o Nano, los artículos de la religiosa Dolores Aleixandre, son buenos ejemplos de cómo se puede hacer reír y hacer teología a un tiempo.

¿Difícil? Lo sé. Pero si me preguntáis cómo hablo yo de Dios, como periodista, en mis artículos y reportajes, os diré que la mayor parte de las veces me limito a contar que un día me miró a través de los ojos de Lucía da Luz, en su precaria chabola a las afueras de Río de Janeiro. Ella supo mostrarme la capacidad del ser humano para construir oasis de esperanza en medio de la ignominia. Nuestro encuentro, a la vera de sus ingenuos cuadernos de lectura y el pequeño de sus siete hijos aquejado de una infección de oído que seguramente le dejaría sordo, nos permitió compartir lágrimas pero también un abrazo. Y en aquel abrazo —vais a perdonar mi ingenuidad— yo sentí de verdad que el mundo podía salvarse. Y su historia me recuerda cada día la obligación de dar a sus hijos y a los míos y a todos los niños del mundo, un futuro de esperanza, en igualdad, en libertad, en paz. Un futuro de justicia a la medida de Dios.

También lo escuché hablar un día a través de los labios de una niña enferma de sida en la India. Y su poema de amor y sufrimiento puso música al misterio insondable de la vida.

Y hace poco noté prácticamente que me tocaba cuando entrevisté a una religiosa oblata que atiende a prostitutas y les devuelve su amor propio, su dignidad y toda su grandeza humana.

Pero, ¿sabéis? En ninguno de aquellos reportajes yo usé las letras D-I-O-S para hablar de Dios o F-E para invitar a la fe. Y estoy convencida de que lo hice. Y que conté a un Dios que se hace carne y se entrega por amor. Que se hace vida y alegría, encuentro y cooperación. Conté, o lo intenté, al Dios que transparentó con su vida y su palabra Jesús de Nazaret. Y espero que hoy, en este encuentro, hayáis podido atisbar un poco de él.

Muchas gracias.

**EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA.
SU ACTUALIDAD**

ESTANISLAO ESTEBAN KARLIC
Cardenal Presbítero de Santa María Dolorosa
en la plaza de Buenos Aires

RESUMEN:

Este Catecismo es sin duda un don de Dios. Es un fruto excepcional del Concilio Vaticano II que sirve a la función profética de la Iglesia, elaborado con participación del Episcopado del mundo y aprobado por el Papa Juan Pablo II. El contenido del Catecismo es una RESUMEN de la doctrina católica, completa para evitar el peligro de parcialidades; armónica para respetar la jerarquía de verdades, y atenta a la problemática espiritual de la cultura contemporánea universal. Su redacción tiene su acento en lo doctrinal, y deja las cuestiones metodológicas a la responsabilidad de los catecismos particulares, para los cuales este Catecismo debe ser punto de referencia. Este tiene cuatro partes: el misterio de la fe confesado, celebrado, vivido y rezado.

ABSTRACT:

The Catechism is without a doubt a gift from God. It is an exceptional fruit of the Second Vatican Council which serves the prophetic function of the Church, elaborated by the participation of the world-wide Episcopate and approved by Pope John Paul II. The content of the Catechism is a ABSTRACT of Catholic doctrine, complete in order to avoid partialities; in harmony with the hierarchy of values, and attentive to the spiritual problems of universal contemporary culture. Its composition has its emphasis in the doctrinal, and leaves aside methodological questions for the responsible local catechisms, for which this Catechism is a point of reference. It has four parts: the mystery of faith, confessed, celebrated, lived and prayed about.

1. EL DON DEL CATECISMO

El Concilio Vaticano II, que tuvo como excelentes consecuencias los libros litúrgicos y canónicos postconciliares referentes a las funciones sacerdotal y pastoral de la Iglesia, ha tenido en el Catecismo de la Iglesia Católica un extraordinario complemento para la función profética. Sin duda que es don de Dios para la Iglesia y el mundo, y es también mérito extraordinario de una obra humana.

Para avivar nuestro agradecimiento a Dios y a todos los que participaron en la elaboración del Catecismo, en primer lugar a Juan Pablo II y Benedicto XVI, recordemos algo de su historia.

A lo largo de los años de vida de la Iglesia, sólo se han escrito dos catecismos universales que tienen autoridad de magisterio pontificio. Uno en 1566, por disposición de Pío V, y otro en 1992, por mandato de Juan Pablo II, a más de cuatro siglos de distancia.

Durante el Sínodo de Obispos que celebraba los 20 años de la clausura del Concilio Vaticano II, los Obispos sinodales fueron quienes tuvieron la iniciativa de proponer la redacción del nuevo catecismo universal. «Que el Catecismo de la Iglesia Católica haya sido concebido en un Sínodo es un hecho histórico», decía el Cardenal Jan Schoette, cuando era Secretario General del Sínodo de los Obispos¹.

En *Catechesi Tradendae* se había hablado ya de un «catecismo genuino», pero es en la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de 1985 cuando cuatro obispos hicieron la propuesta concreta ante sus hermanos en el Sínodo de un catecismo para la Iglesia universal. Fue al comienzo de la asamblea sinodal. El interés despertado fue grande, tanto que la propuesta fue retomada en la Relación final. Así la presentaba el Cardenal Danneels al Sínodo: «Ha sido muy general la ex-

¹ J. P. SCHOTTE, *La collegialità e il Catechismo della Chiesa Cattolica*, en *Il Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, p. 21.

presión del deseo de que sea redactado un catecismo o compendio de toda la doctrina católica, tanto sobre fe como sobre moral, que sea como el punto de referencia para los catecismos o compendios que se compongan en las diversas regiones. La presentación debe ser bíblica y litúrgica, ha de ofrecer la doctrina íntegra, y, a la vez, adaptada a la vida actual de los cristianos»². Hecha la votación, la aprobación fue prácticamente unánime: 146 placet sobre 155 votantes, el 94%. La propuesta aprobada fue: «redactar un catecismo o compendio de toda la doctrina católica referente a la fe y a la moral»³.

Este consenso de los Pastores reunidos en Sínodo, rápida y plenamente asumido por el Santo Padre, es el comienzo del proceso que acaba en el Catecismo de la Iglesia Católica.

Juan Pablo II nombra una Comisión Pontificia, responsable de la redacción literaria, compuesta de doce Cardenales y Obispos de todo el mundo, y un Comité de Redacción, de siete miembros, todos ellos Obispos diocesanos de diversos ámbitos culturales. La Presidencia de ambos grupos era ejercida por el Cardenal Ratzinger, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En la composición de la Comisión y del Comité se manifiesta el propósito del Papa de dar participación directa a los obispos en la elaboración de este catecismo, por ser ellos los pastores responsables de la vida de fe en la Iglesia. Junto a los obispos se nombraron 40 peritos para que acompañaran sus tareas.

Hubo un hecho que manifestó muy claramente el espíritu de colegialidad que animaba la elaboración del Catecismo: cuando se llegó a un texto de cierta madurez, el llamado *Proyecto revisado*, se lo envió en consulta a los obispos y a las Conferencias Episcopales de toda la Iglesia, con autorización de hacer ellos, a su vez, ulteriores contactos.

Fue una de las mayores consultas que había hecho la Santa Sede hasta entonces. Se recibieron más de 24.000 observaciones que, estudiadas cuidadosamente, constituyeron una contribución excepcional a la redacción del texto.

Así se llegó a la aprobación por parte de la Comisión Pontificia el 14 de febrero de 1992 con voto unánime, y por fin a la aprobación del Santo Padre el 25 de junio y a su solemne promulgación el 8 de diciembre del mismo año, en la fiesta de María Inmaculada, coronando

² Discurso de clausura del Sínodo Extraordinario, del 7.12.1985, n° 6: AAS 78 (1986), 435.

³ Cf. *Ibid.*

una historia que había empezado siete años antes, en el Sínodo Extraordinario de los Obispos en 1985.

El Presidente de la Comisión, el entonces Cardenal Ratzinger, presentaba a Juan Pablo II el texto del Catecismo con estas palabras: «El Catecismo de la Iglesia Católica es fruto de un trabajo episcopal colegial». Queda claramente afirmada la colegialidad como característica propia de la elaboración del Catecismo. «Deseado por un Sínodo de los Obispos, continuaba el Cardenal, redactado por Obispos diocesanos, ha sido examinado en una de sus fases de elaboración, por el episcopado católico entero... Una vez más se ha actualizado y concretado, con abundancia de frutos, la colegialidad afectiva y efectiva del Episcopado».

El Catecismo, además, tiene como destinatarios, en primer lugar, a los obispos. Es un servicio a su misión como «maestros de la fe apostólica».

Así llegó el don del Catecismo, como un eco del Concilio Vaticano II, que expone en el marco de la tradición de la Iglesia, una síntesis de la doctrina católica, como una confesión positiva de la fe, con claro propósito doctrinal que sin excluir exigencias pedagógicas no desarrolla cuestiones metodológicas, dejadas a los catecismos particulares.

En la Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, del 11 de octubre de 1992, con la que ordenó su publicación, el Papa Juan Pablo II dice que el Catecismo «es una exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica... Lo reconozco, continúa el Papa, como un instrumento válido y autorizado al servicio de la comunión eclesial y como norma segura para la enseñanza de la fe. Dios quiera que sirva para la renovación a la que el Espíritu Santo llama sin cesar a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, en peregrinación hacia la luz sin sombra del Reino» (n.4).

Así, pues, el Catecismo, con su autoridad magisterial pontificia, debe servir, como punto de referencia, a los catecismos particulares que se han de hacer en las diócesis del mundo, para completar la enseñanza catequística con las exigencias de la inculturación y de la metodología pastoral.

De todas maneras, el Catecismo es ofrecido por el Papa Juan Pablo II no sólo a los Obispos sino también a todos los fieles católicos que deseen conocer mejor las riquezas inagotables de la salvación, a los hermanos cristianos separados, en fin, «a todo hombre que nos pida razón de la esperanza que hay en nosotros» (*Fidei Depositum* 4). Estos ofrecimientos suponen que el Catecismo es capaz de llegar a todo corazón humano bien dispuesto.

Una de las riquezas del Catecismo es la claridad de su texto, especialmente los *resúmenes* que expresan brevemente la doctrina enseñada, al cabo de las unidades temáticas.

Otra riqueza característica es la cita reiterada de los santos, que transmiten la fe con la belleza y la fuerza del testimonio de sus vidas.

Durante el tiempo de la redacción se sostenía con toda firmeza que sólo podían formar parte del Catecismo aquellas enseñanzas que pertenecieran al magisterio ordinario de la Iglesia y fueran doctrina católica. Aquello que pudiera ser una posición teológica legítima pero que no hubiera sido asumida por el magisterio ordinario como propio, no debía ser incluido, por muy valioso que fuese. La influencia de corrientes de pensamiento o espiritualidades podían ser aceptadas sólo si habían llegado a ser auténticas exposiciones de la doctrina católica de la Iglesia.

En verdad, podemos repetir, el Catecismo es un estupendo instrumento del Año de la fe. En él se ha buscado con humildad expresar con fidelidad el misterio revelado en la Palabra de Dios y vivido y enseñado por la Iglesia. El Catecismo expresa y contribuye, sin duda, a la unidad de la Iglesia.

2. EL CONTENIDO: LA DOCTRINA CATÓLICA

El deseo de los Obispos Sinodales de 1985 era que el Catecismo tuviera como contenido un compendio de la doctrina católica en las cuestiones de fe y moral.

Me permito recordar un hecho de esta historia tan llena de grandeza. En un breve escrito sobre el Catecismo, el Papa Benedicto XVI, cuando era Cardenal, recuerda que un gran teólogo amigo suyo, Hans Urs von Balthasar, le hizo llegar una frase que lo conmovió: «no presuponer sino proponer la fe». Las palabras del amigo llevaron al Papa a hacer esta reflexión: «La fe no tiene permanencia por sí misma. No se la puede simplemente presuponer como una cosa concluida en sí misma». Debe ser continuamente «revivida», «repensada», «testimoniada». «Por eso los grandes temas de la fe... no son nunca temas viejos... Deben ser siempre centro del anuncio»⁴. Con estas convicciones se fue gestando el Catecismo en continuidad con la historia de la Iglesia.

⁴ J. RATZINGER: *Che cosa crede la Chiesa*, en *Il Catechismo della Chiesa Cattolica*, Vaticano 1993, p. 7.

La tradición catequética, en su sabiduría secular, organizó la totalidad de la revelación alrededor de cuatro pilares: el Credo o Símbolo de la fe, formado principalmente en la tradición bautismal, los sacramentos, los mandamientos y el Padrenuestro.

Estos pilares ordenan el mundo de verdades que expresan el misterio que cree la fe de la Iglesia. Según estos pilares el Catecismo Romano ordenó su enseñanza, y el Catecismo de la Iglesia Católica, al tomarlo como modelo, asumió el mismo orden.

El valor de esta opción tradicional es que resume la doctrina católica con ayuda de dos categorías, que permiten expresar la totalidad de las ideas creídas por la Iglesia, misterio, en el nivel objetivo, y fe, en el nivel subjetivo, que permiten una síntesis luminosa.

En la primera parte del Catecismo se expone el misterio que es revelado por Dios y confesado por los creyentes. En la segunda parte, el misterio que es comunicado por el Señor y celebrado por los fieles. En la tercera parte, el misterio que inspira y sostiene al cristiano en su conducta moral y que es vivido por él en la obediencia de la fe. En la cuarta, el misterio que acaba de animar al creyente para introducirlo a la intimidad de Dios y lo lleva a la oración de alabanza y petición, propia del hijo que confía en Dios su Padre (cf. *Fidei Depositum* 4, *Catecismo*, 13-17)

Puesto que el misterio de Cristo en su pascua es el corazón del misterio revelado, se pueden formular las cuatro partes con el misterio del Señor diciendo que en la primera parte se expone a Cristo revelado y confesado, en la segunda, a Cristo comunicado y celebrado, en la tercera a Cristo entregado y vivido, y en la cuarta, a Cristo íntimo, con quien oramos.

Al empezar la cuarta parte, la de la oración, el Catecismo expresa con toda claridad estas ideas que ordenan todo el Catecismo y manifiestan muy ricamente su espíritu (cf. n.2558).

Esta ordenación de las partes en el todo no sólo presenta un encañamiento de ideas que facilita la memoria, sino que permite descubrir que los pilares de la fe, en verdad sostienen el conjunto, siendo a su vez cada uno de ellos sostén de una parte de la catedral que es toda la revelación, cuya belleza asimilamos desde la fe, para que ilumine y santifique la vida entera de los creyentes.

En los trabajos del Catecismo se tenía mucho cuidado en respetar la jerarquía de verdades, que no es el orden de certeza de las distintas verdades confesadas, sino el orden que existe entre ellas, según su

mayor o menor significación en relación con el fundamento de la fe cristiana. El Concilio dijo en *Unitatis redintegratio*: «Al confrontar las doctrinas no olviden que hay un orden o «jerarquía» de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana» (11). El Cardenal Ratzinger ha repetido que esta jerarquía estaba ya respetada por el orden de las partes. La primera parte tiene la prioridad porque contiene el designio de Dios según el cual Dios Padre por medio de su Hijo Jesucristo y su misterio pascual, derramando el Espíritu de su resurrección, obra todo en orden a su destino final, que es El mismo. La segunda parte explica los sacramentos, por los cuales, especialmente por la Eucaristía, se hace posible el cumplimiento de los mandamientos para merecer la gloria de la bienaventuranza. La tercera parte, los mandamientos, que se resumen en uno: el amor, enseñan a buscar la bienaventuranza que es nuestro destino junto a Dios en su gloria. Y la cuarta parte nos enseña la oración, especialmente el Padrenuestro, que nos sostiene en el encuentro de hijos con Dios Padre, por Cristo en el Espíritu Santo.

El Cardenal Schönborn, sobre la base de estudios muy importantes acerca de la jerarquía de verdades en el *Catecismo Romano*, nos ayuda a conocer mejor el orden del Catecismo de la Iglesia.

El Catecismo Romano, según los estudios mencionados, en realidad tiene un ordenamiento en dos partes fundamentales. Sus cuatro partes son un hermoso díptico. En el primer tablero, el Credo y los sacramentos hacen la presentación del designio y las obras de Dios, mientras que en el segundo tablero se trata de la respuesta del hombre por el cumplimiento de los mandamientos y la vida de oración. Así se presenta claramente la verdad de la prioridad del obrar divino frente al obrar del hombre. El ritmo del movimiento de la salvación empieza en Dios que descende con la gratuidad de su amor para revelarnos su designio, redimirnos y santificarnos en Cristo y el Espíritu, y sigue en el hombre que asciende con la respuesta de su fe agradecida por Cristo en el Espíritu hacia el Padre.

Esto vale para el Catecismo de la Iglesia Católica, que se engarza así en la gran tradición catequética de la Iglesia, que ha enseñado tan claramente la prioridad de Dios en todo. En la gloria, Dios, al premiar nuestros méritos coronará sus dones, decimos en la liturgia.

Durante los trabajos del Catecismo alguna vez se hizo la pregunta entre nosotros sobre cuál debería ser el hilo conductor de toda la obra. Con la marcha de los trabajos y por la fidelidad a la revelación y a la

tradición, las ideas se ordenaron por sí mismas alrededor del misterio trinitario, presentado según el orden del Credo. De esta manera apareció un orden trinitario cuyo centro es Cristo. El Catecismo, pues, es esencialmente trinitario y cristológico.

El Catecismo es un compendio de la doctrina católica, completo, que atiende a la jerarquía de verdades y transmite así el nexo de los misterios, mostrando no sólo la Verdad de la Revelación sino la sinfonía de la Verdad que debe ser la forma propia de la confesión de la fe, en primer lugar en la eucaristía.

3. LA ACTUALIDAD DEL CATECISMO

El instrumento de la fe que es el Catecismo tiene actualidad en la medida en que sirve a la realización del designio divino que nos llama al encuentro con Jesucristo, cuya puerta es la fe. «Atravesar esta puerta supone emprender un camino que dura toda la vida», dice el Papa en *Porta fidei* (n.1). Para intentar ver cómo puede ser útil a la Iglesia el Catecismo en este momento de nuestra historia, atenderemos primero a algunos grandes problemas de la cultura contemporánea, y, en segundo lugar, a la novedad absoluta de la redención en Cristo, que siempre está llamando a los hombres de todos los tiempos a buscar, participar y crecer en la participación de la plenitud de su resurrección.

A. Frente a problemas de la cultura contemporánea

En la iniciativa de los Obispos del Sínodo Extraordinario de 1985, se manifestaba el deseo de que el Catecismo tuviera en cuenta la cultura ambiente. El deseo nacía de la conciencia de que Cristo había asumido la naturaleza humana entera, para sanarla de todos los pecados y elevarla a la dignidad de la filiación divina. Ello significa, pues, que los cristianos en la Iglesia deben atender a las necesidades de la cultura de su tiempo para satisfacerlas con la obra de su amor, imitando siempre a Jesucristo, el modelo, porque Él es «el Primogénito de toda la creación... y todo subsiste en Él» (Col 1, 15.17).

Destaco algunas cualidades del Catecismo que son respuesta a problemas profundos del mundo de hoy.

1. *La fe del Catecismo, diaconía de la verdad*

La cultura actual tiene una herida muy profunda en el relativismo, que le dificulta gravemente la serenidad, la valentía y el gozo de la certeza en el conocimiento de la verdad, y, al ocultar el misterio de Dios, le oscurece también el misterio de sí al hombre mismo, porque «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado» (GS 22).

A esta cultura secularista le debemos ofrecer el Catecismo como una diaconía de la verdad, que tiene no sólo el valor intrínseco de la doctrina católica, síntesis de la sabiduría de la Iglesia madurada en dos milenios, sino que incluye también un compromiso con lo que manifiesta.

El Catecismo es una solemne confesión de fe, que es asumida en su totalidad, sin parcelaciones ni silencios que deformen su contenido ni debiliten los nexos de los misterios, que se iluminan y enriquecen mutuamente en el respeto de su jerarquía.

Es una confesión de confianza en la Palabra de Dios, que enseña a acudir con humildad a la celebración de los sacramentos para recibir la gracia que permite enfrentar el combate espiritual del cumplimiento de los mandamientos y sostener el diálogo sincero de la oración. El Catecismo constituye, sin duda, una excelente propuesta al silencio divino del secularismo, y a la indefinición del relativismo con la fortaleza y la alegría de la vida nueva de la fe, en la esperanza, y el esfuerzo total de la persona.

Es también muy importante reconocer que el Catecismo es el testimonio de la fe de millones de creyentes. Estos millones de la Iglesia confiesan por toda la tierra, que por la fe ellos llegan al conocimiento de la verdad de Dios y del hombre, de su origen, su naturaleza y su destino. El Catecismo manifiesta a la Iglesia en su belleza como sacramento universal de salvación al anunciar la verdad entera.

El testimonio del Catecismo vale también para descubrir la fe como una de las maneras auténticas de conocer, es decir, de recibir el don de la verdad no sólo en nuestra relación con Dios sino en las relaciones humanas cotidianas.

Porque ordinariamente en los encuentros humanos vivimos no sólo de las evidencias de la razón sino de las revelaciones de los otros, es decir, conocemos por revelación y fe. En los encuentros personales muchos nos hablan revelándonos su vida interior y nosotros les cree-

mos. Y muchas veces nosotros hablamos a otros revelándoles nuestro interior y nos creen. Por estos actos de fe, nosotros y los otros llegamos a conocer lo que de otro modo, por la evidencia de la razón, no conoceríamos.

La fe, pues, es un modo auténtico de conocimiento. Es un ala, junto a la razón, para elevar al espíritu humano a la contemplación de la verdad (cfr. *Fides et ratio*, Introducción). La mentira puede corromperla, pero la fe es en sí misma válida y necesaria para la vida del hombre. Es más: en el orden de la fe entramos al ámbito venerable de la conciencia, sagrario de Dios y el yo que cada hombre es. La fe en las relaciones humanas exige, pues, grandes virtudes para no ser corrompida, pero es el único camino por el que la persona abre su conciencia y aprende que en esa forma y en ese nivel acontece la más profunda comunión de las personas con Dios y entre sí. Las personas se encuentran como tales, sólo cuando lo quieren, se revelan y se creen mutuamente. Ese amor mutuo es la amistad. En la amistad acaba de realizarse la verdad del hombre. Estas relaciones interpersonales suponen la fe. El Catecismo es un instrumento privilegiado de la fe, y así, de la realización del hombre. El Catecismo, libro de la fe, sirve para el encuentro con Dios, y por eso, para el encuentro transparente entre las personas.

Porque el acto de fe involucra la inteligencia, la voluntad y los sentimientos, porque parte de la intimidad del yo, de lo que en la Biblia se llama el corazón y abarca las relaciones con las otras personas y, primero, con Dios, no es un acto fácil. Es que la fe es la puerta del encuentro con Jesucristo y cambia la vida.

El Catecismo es también un difícil pero extraordinario servicio a la vida nueva de la fe, por la cual se extiende el misterio de Cristo resucitado.

2. *La gratuidad del amor divino*

La cultura científico-técnica, cuando acepta como verdad de la realidad sólo lo que entra en el ámbito de la razón calculadora, amenaza la libertad.

El Catecismo, en cambio, confiesa que la creación y la redención son actos del amor y la libertad de Dios. Dios creó todo por amor y libertad y por mayor amor y mayor libertad redimió toda la creación.

No fue una necesidad lo que causó el obrar de Dios sino su libre disposición. Esta es la verdad que debe confesar el cristiano también para el hoy de la historia. La fe cristiana confiesa que desde lo más hondo de la realidad es Dios quien está creando y conduciendo la historia. En Él debe apoyarse el hombre. La fe hace descubrir a Dios como quien nos conoce, nos ama primero y nos sigue amando y sosteniendo con la prioridad de su divinidad. Con esta gratuidad es con la que el Señor espera que cada hombre por su acto libre, también gratuito, le responda con toda la vida. El existir debe ser una alianza de gratuidad entre Dios y los hombres. No es sólo el entrecruzamiento de causalidades ciegas, que la ciencia puede conocer siempre más y la técnica puede dominar siempre mejor.

El Catecismo nos lo enseña especialmente en su doctrina sacramental. Es Dios quien está en la liturgia, en los sacramentos y centralmente en la Eucaristía, sacramento de su pascua, con la que nos alimenta para que se complete en nosotros lo que falta a la pasión de Jesús y así culmine la cercanía del Señor. En Él, el Padre nos ha bendecido con toda clase de bienes espirituales en el cielo (cfr. Ef 1,3). Para expresar esta intimidad de Dios con el hombre valen las palabras de San Agustín referidas al Señor: «superior supremo meo, interior intimo meo».

Si la confesión de la creación nos hace agradecer los dones de las creaturas, la confesión de la encarnación redentora nos hace agradecer el don de Cristo pascual que nos hizo su Cuerpo, la Iglesia, y nos dio su Espíritu para que sepamos que la existencia se plenifica en la identificación con Él, Señor del mundo.

3. *La misión, fraternidad universal*

El mandato misionero procede del corazón de Dios por mediación de Cristo y del Espíritu Santo que infunde en el corazón del creyente la ley del amor universal que no permite excluir a ninguna persona. Para todos los hombres manda lo que quiere Jesús: compartir el don de la filiación divina, en el Cuerpo Místico que es la Iglesia. El amor al prójimo, semejante al amor de Dios, no tiene un propósito menor: que cada persona humana participe del misterio de Cristo por la gracia y así se une al Padre en el Espíritu Santo.

Esta ley de libertad y de amor que expresa la verdad de Dios y del hombre, encuentra en el hecho de la globalización de la humanidad

contemporánea una oportunidad estupenda. Reclama, sin embargo, que se respete la verdad del hombre y se acepte el imperio del amor. Sólo así se vive la verdad de la misión que invita al acto propio de la libertad, el deseo del bien verdadero de todos y cada uno de los seres humanos. Sólo en la verdad se da la auténtica comunión. La globalización y la cultura de la comunicación hoy nos reclaman cumplir muy especialmente la responsabilidad de la misión. Dios otorga los auxilios necesarios de su gracia para cumplir con este deber de magnanimidad. El Catecismo nos reclama el amor maravilloso al hermano, que debe ser como el de Cristo, que tiene junto a su grandeza, su exigencia de sacrificio. Sólo Cristo es quien lo otorga. En Él reside nuestra esperanza. El se adelanta a ofrecernos la gracia de la fraternidad universal.

B. La novedad cristiana es Jesucristo

Por la fe confesamos que el designio divino es que el Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre se haga hijo de Dios. Dios quiso darnos así su vida en la intimidad de su familia. Tanto nos amó que envió a su Hijo Jesucristo. «Cristo trajo toda novedad trayéndose a sí mismo», dice San Ireneo. En Cristo está toda verdad y toda gracia.

El Catecismo nos presenta una síntesis de la doctrina católica en que Cristo no sólo es Principio y Fin, sino que es el que tiene la iniciativa, ya lo dijimos, para que nos abramos a su llamado y para que, obedientes por la fe, vivamos la esperanza y la caridad. El Catecismo enseña que Dios nos convoca a los hombres a recibir todo para devolverle todo. Nos ama y nos llama siempre para que lo amemos siempre. Por lo tanto la iniciativa de la historia debe estar en el corazón del hombre nuevo. El deberá, en el único designio divino, buscar ser mejor siempre, y persuadirse de que sólo descansará en la eternidad.

Jesucristo ya triunfó. Van triunfando con Él los santos en la pasqua de su muerte fiel, y así van entrando a la eternidad, para participar de la gloria de Cristo resucitado. La novedad cristiana, entonces, empieza a triunfar en el encuentro de cada persona con Cristo en la fe, y sólo acaba en la vida eterna. El paso es la muerte, el último acto de confianza, último acto de fe. Así acabó su vida Jesús, diciendo: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46).

El Catecismo es un libro de novedad auténtica porque nos dice que

la novedad cristiana es la gloria de la resurrección, que debe ser recibida desde Cristo en cada opción de quien, confiando y esperando, ama a Cristo como fue amado por Él.

4. CONCLUSIÓN

El Catecismo de la Iglesia Católica ha sido un don de Dios quien se acercó por esta obra a la Iglesia y al mundo de hoy.

Este don espera ser completado por los dones de los catecismos particulares que se hacen y seguirán haciéndose en la Iglesia entera. Siempre será necesario este enorme esfuerzo de evangelización en las Iglesias particulares. Lo reclaman los cambios de la historia, y antes, y mucho más, el misterio de Jesucristo, en quien está toda gracia, porque «de su plenitud todos hemos recibido» (Jn 1,18).

El Año de la fe tiene en el Catecismo de la Iglesia Católica un instrumento excepcional para que la Iglesia viva y anuncie el misterio de la salvación, confesando, celebrando, viviendo y orando el misterio de Cristo y Cristo Pascual.

COMUNICACIÓN Y TRANSMISIÓN DE LA FE

MARTÍN GELABERT BALLESTER
Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia

RESUMEN:

El testimonio no es una consecuencia opcional de la fe cristiana; es inherente a la fe. No hay fe sin testimonio. Pero la situación cultural en la que hoy nos movemos exige del testigo de la fe no sólo un anuncio explícito del Evangelio sino también, y previamente, remover una serie de obstáculos que dificultan seriamente e incluso impiden la escucha del anuncio del evangelio de Jesucristo. Hoy debemos, quizás antes de presentar la propia fe, justificar nuestra condición de creyentes, ya que para nuestra cultura secular, lo obvio no es la fe, sino la increencia. Una vez justificada la seriedad del hecho de creer, hay que presentar los contenidos de la fe de forma creíble y con unas formas que sean coherentes con aquello mismo que transmitimos. El testimonio cristiano requiere pedagogía. El diálogo puede ser hoy el mejor modo de ofrecerlo.

ABSTRACT:

Testimony is not an option for the Christian faith; rather it is an inherent part of the faith. Without faith there is no testimony. But the present cultural situation in which we currently find ourselves demands of the witness of faith not only an explicit announcement of the Gospel, but also a previous removal of a series of obstacles that seriously difficult and also impede hearing the proclamation of Jesus Christ as the Good News. Currently we must, perhaps before presenting our own faith, justify our condition as believers, for at present for our secular culture what is obvious is not faith, but rather its opposite. Once justified the seriousness of the act of believing, it is necessary to present the content of the faith in a believable way and with forms that are in sympathy with that which we wish to transmit. Christian testimony requires pedagogy, and dialogue could be today the best way to present it.

El título de esta conferencia puede parecer reiterativo. Y, sin embargo, aunque las dos palabras: comunicación y transmisión, pueden emplearse indistintamente en prácticamente todos los casos, me parece que tienen un pequeño matiz que las diferencia y que, de cara a la evangelización y al testimonio creyente, es importante. El creyente está obligado, en toda circunstancia, a comunicar la fe, o sea, a dar testimonio, con su vida y su palabra, de lo que es y lo que cree. Pero la transmisión no depende sólo de la comunicación, sino sobre todo de la recepción. Podría haber una comunicación sin acogida. De hecho, suele ser bastante habitual que la Iglesia y los creyentes quieran ofrecer a otros la fe y, sin embargo, la oferta, por un motivo o por otro, es rechazada, no cumple su objetivo final de ser acogida y, por tanto, podemos decir que no ha habido transmisión. Comunicar se acerca más a informar; transmitir se acerca más a transferir. Es un matiz que permite plantear los dos aspectos que comporta la evangelización y el testimonio creyente: la entrega (comunicación) y la acogida (transmisión). El primero de estos aspectos es responsabilidad de la Iglesia; el segundo es responsabilidad de cada uno, personal e intransferible.

Hay que comunicar para transmitir: condición necesaria, pero no suficiente. Hay máquinas que comunican, hace falta algo más para transmitir. Transmitir es hacer que algo pase de una persona a otra. Se transmiten los microbios, no se comunican. Transmitir a otro la fe es algo así como inocularle el mismo principio vital que a uno le ha dado la vida. Y aquí dejo esta distinción sobre la que tendremos que volver para completarla y matizarla. En todo caso, valga lo que valga lingüísticamente, sirve para notar que una buena presentación del Evangelio no es suficiente para que el oyente o el vidente lo acoja en su corazón, y ocurra el milagro de la transmisión, de la entrega de la fe al otro.

1. CREER ES CONFESAR LA FE

Creer es una decisión personal, de la que cada uno es responsable. Nadie puede hacerlo por mí. Pero si la fe es un acto personal, no es un acto solitario. Pues la fe une a los creyentes con Cristo y entre ellos, dando así lugar a una comunión, una comunidad de fieles. Al mismo tiempo, esta fe suscita, en el seno de esta comunidad, una predicación, un mensaje dirigido al exterior, al mundo de fuera. El anuncio del mensaje evangélico es la «misión esencial» de la Iglesia, lo que constituye «su identidad más profunda»¹. No puede ser considerado como algo facultativo, porque anunciar el Evangelio es una necesidad proveniente de la naturaleza misma de la fe².

Una lámpara se alumbraba, y no se coloca «debajo del candelero (=receptor) sino sobre el candelero para que alumbrase a todos los que están en la casa» (Mt 5,15). Esta casa es el mundo, nuestro hogar. A este mundo nuestro, «a su casa» vino la luz para alumbrar a todos los que en ella estaban, aunque no todos la recibieron (Jn 1,9.11). Quienes la recibieron y fueron iluminados deben, a su vez, alumbrar a los demás, llevándoles a la luz.

La fe exige como condición de su propia posibilidad la confesión y el testimonio, hasta el punto de que Karl Barth llega a afirmar que «creer es confesar la fe». «Una fe que permanece un asunto privado, dice este reconocido teólogo, sin manifestarse al exterior, no es más que una incredulidad escondida, una falsa fe, una superstición»³. Y eso ¿por qué? ¿No podría darse una fe privada? ¿No es, en definitiva, la fe religiosa, un asunto personal que sólo concierne a uno mismo? Tratemos de explicar esta necesidad de expresión pública de la fe.

En primer lugar, tenemos el último mandato del Señor: «Id por todo el mundo y proclamad la buena nueva a toda la creación» (Mt 16,15; cf. Mt 28,19), así como la promesa inherente a este mandato: «por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos» (Mt 10,32; Lc 12,8). En la necesidad de confesar la fe hay algo más que la respuesta a un mandato, pues al mandato le es inherente una promesa de salvación, mientras que el no cumplimiento del mandato lleva aparejada una seria advertencia (cf. Mt 10,33).

¹ PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 14.

² BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 93 y 92.

³ KARL BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1996, 25.

En segundo lugar, el testimonio es el camino que conduce a la Iglesia a Dios. Recordemos a este respecto una conocida exclamación de San Pablo: «¡ay de mí si no anuncio el evangelio!» (1Co 9,16) (¡ay de mí!, no: ¡ay de ellos!). Es menos conocida la razón que da el mismo san Pablo de por qué se siente impelido a predicar el evangelio: «para ser partícipe del mismo» (1Co 9,23). En la medida en que doy testimonio, participo yo también del evangelio; cuando conduzco a otros a Dios, me conduzco a mí también. Se conoce bien a Dios en la medida en que se le da a conocer. Conducir a otros a Dios es el mejor medio para mi propio encuentro con Dios.

En tercer lugar, y relacionado con lo anterior, el testimonio es la prueba de que la Iglesia y cada creyente se dan y poseen a Dios. Si el creyente puede iluminar es porque la luz (la luz verdadera que ilumina a todo hombre) está en él y desde él se refleja. Cuando iluminamos tenemos la mejor prueba de que tenemos luz. La primera carta de Juan (4,15) lo dice con estas palabras: «Quien confiese que Jesús es el hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios». Toda proclamación de Jesús como Señor, al ser obra del Espíritu Santo (1Co 12,3), es necesariamente manifestación de que Dios está en quién tal afirmación realiza. Y, si Dios está allí, no puede menos que darse a conocer, pues Dios intenta por todos los medios que las personas le conozcan.

A estas consideraciones sobre el testimonio como respuesta a un mandato del Señor, como prueba de que poseemos a Dios y como camino que nos conduce a Dios, podemos añadir una razón antropológica. Pues el que ha descubierto en Jesucristo y su Evangelio el verdadero bien y la auténtica alegría no puede guardarse para sí tan buena noticia. La alegría no puede contenerse. Por sí misma es expansiva. Más que un estado de ánimo, la alegría es un estado de la persona, es el ensanchamiento del ser que produce el encuentro con el amor. Por eso, no puede disimularse, se manifiesta de forma espontánea y natural. Esta manifestación suscita en aquellos que la contemplan, la pregunta por la causa de tal alegría.

A la luz de lo anterior se comprende que el testimonio de la fe se distingue de la transmisión de una doctrina, pues la fe es una manera de existir que cambia el corazón humano, mientras que la doctrina supone una convicción más o menos fervorosa y puede incluso transmitirse sin estar convencido de su utilidad. Elregonero de la fe es un testigo y quien transmite una doctrina es un profesor. En la enseñanza puede prescindirse de toda relación personal y de todo compro-

miso del que enseña con lo enseñado. Por el contrario, elregonero de la fe está comprometido con lo que transmite, pues pretende develar realidades decisivas que cuestionan la existencia del oyente y la suya propia, realidades de las que el predicador no es el creador, sino alguien que las ha descubierto y, por eso, es su testigo. Realidades que le superan, pero que le abren a un porvenir. El predicador habla siempre, de un modo u otro, de un encuentro que ha cambiado su vida y, así, en última instancia, cuenta su propia historia de salvación.

No hay fe sin testimonio. Si la fe cambia la vida, la fe debe ser necesariamente algo que se nota y que uno no puede menos que anunciar. Todo creyente, en cualquier gesto que haga, incluso con su sola presencia, se expone a que le pregunten: «¿no eres tú también de los discípulos de ese Hombre?» (Jn 18,25). En definitiva, la fe como la alegría es contagiosa y no puede contenerse. Quien ha descubierto en Dios el sentido de su vida y su más profunda felicidad desea que todos compartan su descubrimiento y por eso lo proclama.

2. LA CONFESIÓN NO PRODUCE AUTOMÁTICAMENTE LA TRANSMISIÓN

Confesar la fe es la tarea fundamental de todo creyente. Que esta confesión produzca el resultado deseado y deseable ya no depende de él. Por muchos motivos. Pero el principal y más importante es porque la fe es un don de Dios, pura gracia, que sólo Dios puede sembrar en el corazón humano.

A este respecto conviene hacer una precisión a propósito del término transmisión. Si por transmisión se entiende la actividad evangelizadora, catequética y testimonial de la Iglesia y de sus miembros, no cabe duda de que la Iglesia transmite la fe. Pero si por transmisión se entiende que el don de la fe llegue a las personas que reciben el testimonio, entonces la transmisión se convierte en un asunto de cada persona, en la que entran en juego su libertad y la gracia de Dios. Ya decía Tomás de Aquino que viendo los mismos signos, contemplando a los mismos testigos y oyendo al mismo predicador, unos creen y otros no creen⁴. Y san Pablo constataba que no todos los que habían oído la predicación obedecían a la Buena Nueva (Rm 10,16.18). ¿Por qué unos

⁴ Cf. *Suma de Teología*, II-II, 6, 1.

creen y otros no, unos obedecen y otros no? Porque la gracia de Dios actúa a través de la libertad, y las motivaciones últimas por las que uno obra de una u otra manera, a veces, no las conoce ni siquiera él mismo. El predicador puede controlar los modos de su predicación. Pero el resultado de su predicación, lo que el oyente entiende y piensa, ya no depende del predicador ni está bajo su control.

Entonces, ¿no podemos hacer nada para que el don de la fe llegue a las personas? Podemos y debemos hacer mucho. Porque, aunque la fe sea un acto libre, no hay fe sin predicación. No hay acogida del Evangelio sin anuncio del Evangelio. No hay encuentro con Cristo, si nadie lo presenta. El anuncio no es suficiente, pero es condición necesaria para que pueda darse la acogida del anuncio. Dice acertadamente Felicísimo Martínez: «no podemos transmitir la fe, pero sí podemos poner las condiciones para que la fe germine en otras personas, para que otras personas accedan a la fe»⁵.

3. PLENA HUMANIDAD DEL ACTO DE FE

No podemos transmitir la fe como don teologal que es. Pero podemos y debemos preparar el terreno para que la fe sea acogida. Evidentemente, la preparación inmediata es la predicación, el anuncio del Evangelio. Pero hoy se hacen necesarias otras preparaciones previas a esta inmediata que, si bien se encontraban también en otras épocas, en la actualidad han adquirido una relevancia grande. Hoy el anuncio del Evangelio requiere unos pasos previos (o al menos, concomitantes) al propio anuncio. Para que el anuncio del Evangelio tenga posibilidades de ser siquiera escuchado hay que eliminar un obstáculo propio de nuestra cultura moderna laica o laicista que impide o dificulta seriamente la escucha.

El hombre de la antigüedad, vulnerable y desarmado frente a las fuerzas de la naturaleza, invocaba espontáneamente al Cielo pidiendo socorro. Un gesto así, más que fe en Dios, era religión. Esta psicología religiosa era socialmente más receptiva a un mensaje presentado como revelado. En la medida en que el hombre moderno toma conciencia del valor de sus propios medios para asegurar su existencia, se debilita el fervor de sus plegarias hacia el cielo⁶. Y su psicología reli-

⁵ FELICÍSIMO MARTÍNEZ DÍEZ, *Al servicio de la fe*, San Pablo, Madrid, 2012, 324.

⁶ Cf. JOSEPH DUPONCELLE, *Comprendre l'homme pour penser Dieu*, Du Cerf, Paris, 2005, 24.

giosa se hace menos receptiva, sobre todo para un Evangelio y una fe purificadas de adherencias religiosas, que inciden sobre todo en la necesidad de conversión.

En tiempos de cristiandad, la fe contaba con un apoyo sociológico⁷; creer resultaba algo obvio; todo el mundo decía que creía; lo extraño era no creer. Hoy lo obvio no es la fe, sino la increencia; lo normal no es la religión, sino el escepticismo y el ateísmo. En una cultura de cristiandad, los teólogos, predicadores y catequistas respondían a preguntas y dificultades sobre los contenidos de la fe. Hoy los no creyentes ya no preguntan por los contenidos de la fe. Lo que hay que justificar es el hecho mismo de creer; la seriedad, racionalidad, humanidad del acto de fe. Pues, de entrada, la fe se considera algo infantil, propio de personas inmaduras, un acto indigno de personas adultas y formadas. Hoy debemos justificar nuestra propia condición de creyentes. Quizás por eso, Benedicto XVI, en su carta convocatoria del año de la fe, ha insistido en la necesidad no sólo de redescubrir los contenidos de la fe, sino de reflexionar sobre el mismo acto con el que se cree⁸.

Ya San Agustín vio la necesidad de justificar el acto de creer. Este es el propósito que le mueve a escribir el pequeño tratado titulado *De la fe en lo que no se ve*: «Para refutar a los que presumen que se conducen sabiamente negándose a creer lo que no ven, les demostraremos que es preciso creer muchas cosas sin verlas». Los argumentos de Agustín están basados únicamente en la razón común. Su escrito comienza con un análisis antropológico del acto de fe. Análisis que tiene consistencia por sí mismo. Y que resulta ser el apoyo y la base indispensable para que tenga sentido la fe religiosa. En primer lugar, constata Agustín, que el afecto del amigo no puede verse ni oírse; luego hay que creerlo: «con los ojos del cuerpo ves el cuerpo de tu amigo, y con los ojos del alma ves tu propia fidelidad; pero la fidelidad del amigo no puedes amarla si no tienes también la fe que te incline a creer lo que en él no ves». A continuación amplía y aplica este análisis a la vida social que, en mayor o menor medida, es un amor sustentado en una fe: «si no creemos lo que no vemos, si no admitimos la buena

⁷ «Mientras que en el pasado era posible reconocer un tejido cultural unitario, ampliamente aceptado en su referencia al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella, hoy no parece que sea ya así en vastos sectores de la sociedad, a causa de una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas» (BENEDICTO XVI, *Porta fidei*, 2).

⁸ *Porta fidei*, nn. 9 y 10.

voluntad de los otros porque no puede llegar hasta ella nuestra mirada, de tal manera se perturban las relaciones entre los hombres, que es imposible la vida social». Y concluye con la siguiente constatación, que en tiempos de Agustín era probablemente la más llamativa: los que no creen porque no ven «se ven obligados a confesar que no saben con certeza quienes son sus padres»⁹. Dicho de otro modo: sin fe es imposible la vida social, la relación familiar y el equilibrio personal y afectivo.

La fe forma parte de la psicología humanas. Es un dato antropológico fundamental, una pulsión inherente al ser humano (como lo son, por ejemplo, las pulsiones sexuales¹⁰), que deriva de su constitutiva necesidad relacional, pues el hombre es un ser social por su misma naturaleza, no en virtud de un mandamiento que sería extrínseco a él¹¹. De hecho, el ser humano, al contrario de lo que ocurre con los animales, nace desadaptado, como un ser inacabado¹². Se adapta y accede a su identidad gracias a la relación con sus padres y a la relación con el entorno humano. La relación es constitutiva de su ser. El ser humano se constituye por sus relaciones y, en primer lugar, por los elementos que estructuran su grupo humano.

Si la capacidad de creer y confiar, está en la entraña de lo humano, realizar un acto de fe no es contrario a la dignidad humana sino la realización de una de sus potencialidades. La antropología enseña que la palabra y el pensamiento son rasgos del paso del homínido al humano. El humano es un *homo sapiens*. Pues bien, el *credens* es tan original para caracterizar al humano como el *sapiens*. El hombre es un *homo sapiens et credens*. El homínido dio paso al humano cuando

⁹ *De fide rerum quae non videntur* I,1 y 2; II,4. «Ninguna sociedad humana podría subsistir sin merma si decidiéramos no creer nada que no pudiéramos considerar totalmente evidente» (*De utilitate credendi*, XII,26). Cf. *Confesiones*, VI,V,7.

¹⁰ Cuando comparamos la «pulsión de fe» y la «pulsión sexual» buscamos un elemento aclarativo, que no pretende nada más, puesto que somos bien conscientes de la diferente función de estas «pulsiones» y de su diferente nivel.

¹¹ La diferencia sexual es la expresión primera de la vida en sociedad, fundada no en la fuerza, sino en el amor. Si el hombre es por naturaleza social, se comprende eso que dice *Gaudium et Spes*, 24: «el hombre no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás».

¹² La comparación del ser humano con sus primos, los chimpancés, ha dado lugar a la noción de neotenia. La forma del cerebro del humano recién nacido es igual a la del feto de un chimpancé. Mientras el chimpancé nace acabado, el humano nace sin desarrollar. El recién nacido carece de recursos, no es capaz de sobrevivir por sí solo. Es un inadaptado, un ser inacabado. Está abierto a la novedad.

comenzó a confiar en los demás y las relaciones se personalizaron. La confianza hizo posible la comunicación y la relación a unos niveles superiores a los del animal. Esta confianza primordial, por extensión, se abrió a niveles trascendentes y divinos. Porque si Dios existe, ésta debería ser la primera y principal relación del ser humano, so pena de que todas las demás dejen de estar en orden¹³.

Con las anteriores reflexiones no hemos demostrado nada acerca de la existencia de Dios o de la verdad de la Revelación cristiana. Pero hemos dado un paso importante. Lo daba San Agustín y debemos prolongarlo nosotros: si en los negocios de este mundo, si en todas las ramas del saber, decía el santo, es importante creer a los sabios¹⁴, ¡cuánto más en lo referente a la religión!¹⁵. Dicho en la perspectiva de nuestra reflexión: si la fe es inherente a la naturaleza humana, entonces la fe religiosa es la aplicación de una capacidad que existe en todo ser humano, y debe ser respetada como parte fundamental de la dignidad humana. Los creyentes en Dios no tienen ya que justificar el hecho de creer, sino ofrecer buenas razones de porque orientan su capacidad de creer de una determinada manera.

4. LA FE OFRECE CERTEZAS QUE NO DEPENDEN DE LA EVIDENCIA

Si la pulsión de fe es inherente al ser humano, entonces forma parte de su perfección y no de sus límites. Por tanto, la cuestión que habrá que considerar no es la anulación de esta pulsión, sino la de su recto uso (como ocurre con otras pulsiones, la sexual o la del hambre y la sed). En esta línea es importante aclarar una opinión todavía muy corriente, que considera a la fe como un camino errado para alcanzar conocimientos ciertos, resultado de la influencia de la mentalidad científica en nuestra cultura moderna. Benedicto XVI lo ha hecho notar en bastantes ocasiones, la última en la *Porta fidei*: «la fe está sometida

¹³ «El hombre es un ser relacional. Si se trastoca la primera y fundamental relación del hombre —la relación con Dios— ya no queda nada más que pueda estar verdaderamente en orden» (JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, Planeta, Barcelona, 2012, 50).

¹⁴ Nosotros añadiremos, más adelante, que los sabios para saber, en algún momento de su proceso, hacen una opción de fe. Ver la nota 20.

¹⁵ *De utilitate credendi* XII,27.

más que en el pasado a una serie de interrogantes que provienen de un cambio de mentalidad que, sobre todo hoy, reduce el ámbito de las certezas racionales al de los logros científicos y tecnológicos» (nº 12).

Lo que esta constatación de Benedicto XVI presupone y critica es esta convicción, que se encuentra más entre el ingenuo público admirador de la ciencia que entre los científicos mismos, de que sólo la ciencia describe y alcanza el mundo de lo real y, por tanto, sólo ella ofrece certezas¹⁶. La fe es inevidente por naturaleza. De ahí, deducían algunos antiguos y ahora repiten muchos modernos, que se trata un conocimiento incierto, equiparable a la opinión y a la duda. Pero, aunque en la fe, como bien reconoció Tomás de Aquino, hay un aspecto equiparable a la duda (debido a la inevidencia de lo creído), no es un conocimiento incierto, sino firme, cierto y seguro, porque la seguridad se apoya en la seriedad del testigo de la fe. En el caso de la fe cristiana, Jesucristo es el que ofrece seguridad a la fe. De ahí que Tomás de Aquino reconociera también en la fe, debido a la seguridad que da, un aspecto equiparable a la ciencia¹⁷.

Descartes, seducido por las matemáticas, pensaba que la seguridad del conocimiento descansaba en la evidencia, en lo que se presenta clara y distintamente al espíritu. Su contemporáneo Pascal cuestionó la pretensión cartesiana de reducir la realidad a las ideas claras y distintas¹⁸. Mucho antes, Tomás de Aquino supo disociar magistralmente la certeza de la evidencia. La fe es cierta porque se apoya en Dios, pero no es evidente porque se adhiere a un misterio.

Inevidencia no equivale a inseguridad. Un ciego, bien acompañado, no ve, pero va seguro. Hay inevidencias que ofrecen más seguri-

¹⁶ «No hay nada que reprochar a las ciencias naturales y conviene que éstas sigan dedicándose a sus tareas. Los físicos sólo deben guardarse de convertir su física en metafísica, es decir, de pretender que la realidad que ellos conocen sea toda la realidad. Los físicos mismos que yo tuve el privilegio de conocer, me parecieron particularmente libres de esta tentación, pero entre su público admirador, tanto el ingenuo como el filósofo, es una tendencia muy extendida» (HANS JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, 253).

¹⁷ *Suma de Teología*, II-II,2,1.

¹⁸ Según Pascal son tres los órdenes de la realidad, y cada uno tiene su propia certeza: el orden de los cuerpos, conocido por los sentidos, a partir del espíritu de geometría; el orden de los espíritus, que dignifica al hombre, hecho para pensar; y el orden de la caridad, o sabiduría, que se percibe a partir de la fe y tiene sus leyes propias: «De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée: cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité: cela est impossible, d'un autre ordre, surnaturel» (*Pensées*, 793, ed. Brunschvicg).

dad que las evidencias. La carta a los Hebreos cuenta algunos casos, como el de Noé que advertido por la fe «sobre lo que aún no se veía», construyó un arca para salvar a su familia y así «condenó al mundo» (Heb 11,7) que, sin duda, a la vista de un sol que quemaba, se reía de Noé. Para Noé y tantos otros héroes de la fe que aparecen en la carta a los Hebreos, la confianza en Dios les daba más seguridad que la tierra misma que estaban pisando. Por este motivo «hay que subrayar con énfasis que la cuestión de la verificabilidad y de la verdad no son ni mucho menos idénticas»¹⁹.

Esta «inevidencia segura», que ya Tomás de Aquino detectaba, encuentra un paralelo interesante en el modo de proceder de la ciencia moderna. Pues también ella acepta como seguros datos inevidentes. Por ejemplo, la existencia de algunos planetas, deducida a partir de indicios que no son determinantes, porque lo único determinante sería acudir con una nave o verlos con un telescopio, cuya potencia no tenemos (al estar muy lejos, la existencia de planetas de otros soles se demuestra de forma indirecta, mediante la observación de variaciones en la luminosidad del astro central). La fe religiosa no es el único conocimiento sin evidencia al que llega el ser humano.

Más aún, en la base de toda búsqueda de la verdad, incluida la investigación científica, está la confianza. Los niños, en la escuela, aprenden porque se fían del maestro. Y las ciencias progresan porque los investigadores no parten de cero, sino que aceptan (creen) las conclusiones a las que otros han llegado. Pero el motivo radical por el que la fe está en la base de toda ciencia no es sólo práctico, sino más profundo, filosófico y teológico. El científico parte, explícita o implícitamente, de una premisa de fe: confía en que el mundo natural es inteligible y en que merece la pena buscar la verdad. La ciencia presupone que buscar la verdad merece la pena y que la realidad es inteligible. Y de forma más general y global, todos confiamos en que nuestras mentes son capaces de ponernos en contacto con la realidad²⁰.

¹⁹ HANS JONAS, o.c. en nota 16, 182.

²⁰ «En algún punto de la validación de toda pretensión de verdad o hipótesis es inevitable que se dé un salto de fe. En la base de toda búsqueda humana de verdad, incluida la investigación científica, hay presente un inextirpable elemento de confianza. Si te descubres dudando de lo que acabo de decir, ello se debe solo a que en este preciso momento confías suficientemente en tu mente para expresar reservas acerca de mi afirmación. No puedes evitar confiar en tu capacidad intelectual, incluso cuando dudas. Además, formulas tus preguntas críticas únicamente porque *crees* que merece la pena buscar la verdad. Entendida de este modo, y no en el sentido de imaginacio-

La fe, por una parte, ofrece certezas; por otra parte, está en la base de toda búsqueda de la verdad, incluida la verdad científica. Si la fe tiene sus razones y, por tanto, es razonable, la razón tiene sus presupuestos y, por tanto, es fiducial. Queda así superada la oposición entre fe y razón, entre fe y ciencia, entre creer y conocer, entre ver y creer²¹. Le es un ejercicio de la razón, un modo de conocimiento; y la razón tiene dimensiones fiduciales. Incluso en las cosas que nos parecen evidentes hay una cierta dosis de creencia: creemos que son así como las vemos. El «si no lo veo, no lo creo» (o dicho en positivo y con palabras que el evangelista pone en boca de Jesús: «porque has visto, has creído») de nuestro lenguaje coloquial tiene mucha sabiduría. Miguel de Unamuno define a la razón como «creer lo que vemos»²².

5. LA CERTEZA CREYENTE SE TRADUCE COMO CREDIBILIDAD

La convicción del creyente en Dios de que su fe es firme y segura no puede traducirse, de cara a los no creyentes, como una demostración objetiva. Se traduce en términos de credibilidad. Hay afirmaciones, creencias, testimonios, deducciones históricas y científicas más o menos creíbles. La mayoría de las grandes convicciones de nuestra vida, las que hacen posible nuestro equilibrio personal, son creíbles. Por ejemplo, el hecho de quienes son mis padres. O el amor que me manifiesta la persona que quiere casarse conmigo.

nes descabelladas y pensamiento desiderativo, la fe se encuentra en la raíz de toda auténtica religión, pero también de toda auténtica ciencia» (JOHN F. HAUGHT, *Dios y el nuevo ateísmo*, Sal Terrae, Santander, 2012, 83). La pregunta que cabría plantear ahora es: ¿está justificada esta confianza que subyace a toda investigación? Si nuestras mentes han evolucionado gradualmente a partir de un mundo natural desprovisto de cualidades mentales, si la mente humana es el resultado azaroso de una evolución desprovista de sentido y propósito, lo lógico sería no confiar demasiado en ella. Por el contrario, si el universo y la mente humana tienen su origen último en un Logos, en una Razón divina, entonces hay motivos para decir que el universo es inteligible y la mente humana es digna de confianza.

²¹ Para reforzar la falsa oposición entre creer y ver, no sería bueno citar a medias un texto del evangelio de Juan: «dichosos los que no han visto y han creído», olvidando su primera parte: «porque me has visto has creído» (Jn 20,28). Ver y conocer no suprime la fe.

²² Y tras esta definición, añade lapidariamente: «y todo creencia» (MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras completas*, Escélicer, Madrid, 1966, t. VII, 311).

5.1. Credibilidad en los contenidos

La fe en Dios también debe mostrar su credibilidad. Primero de cara al propio creyente, pero también cuando se trata de presentar esta fe a los demás y de invitarles a acogerla. Pues hoy, además de cuestionar el acto mismo de creer, muchos no creyentes dan por buena una falsa imagen de Dios, atribuida a los creyentes, que resulta repulsiva. Los creyentes debemos preguntarnos no sólo de qué Dios estamos hablando, sino también qué entiende y supone la gente que decimos cuando decimos «Dios». Pues, en ocasiones, eso que suponen no tiene nada que ver ni con el buen Dios ni con un Dios bueno. Es una caricatura rechazable. Sin duda, nosotros, los cristianos, no nos podemos reconocer en la «concepción cristiana de Dios» que describía Nietzsche, un Dios amante del sufrimiento que «declara la guerra a la vida»²³, pero muchos no cristianos o muchos cristianos que se han alejado de la fe, dan esta descripción como si fuera «la buena». ¿Tendremos los creyentes algo de culpa? El Vaticano II ya dejó dicho que entre las causas del ateísmo «se debe contar también la reacción crítica contra las religiones, y, ciertamente, en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en la génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral o social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión»²⁴.

Quiero subrayar una de estas causas del ateísmo atribuibles a los creyentes, según dice el Concilio: la exposición inadecuada de la doctrina puede ser causa del rechazo de Dios. Por este motivo, el Concilio, tras detectar el problema, ofrece una pista de solución: «el remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina»²⁵. La exposición adecuada de la doctrina se refiere a los contenidos y a las formas. Más adelante hablaré de las formas. Me quedo

²³ F. NIETZSCHE, *El anticristo*, nº 18. BENEDICTO XVI, *en Deus caritas est*, nº 3, insinúa lo acertado de algunas críticas de Nietzsche: «El filósofo alemán expresa una apreciación muy difundida: la Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en amargo lo más hermoso de la vida? ¿No pone quizás carteles de prohibición precisamente allí donde la alegría, predispuesta en nosotros por el Creador, nos ofrece una felicidad que nos hace preguntar algo de lo divino?».

²⁴ *Gaudium et Spes*, 19.

²⁵ *Gaudium et Spes*, 21.

ahora con los contenidos. No se trata sólo ni principalmente de repetir viejas o nuevas exposiciones doctrinales. Se trata de exponerlas teniendo en cuenta la disposición en la que se encuentran los oyentes, sus preguntas y demandas de sentido, adaptándose a su modo de entender. El Vaticano II, a este respecto, dejó un principio de actuación valiosísimo: «la adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización»²⁶.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* nos advierte, desde sus inicios, contra la tentación de repetirlo, como si la repetición fuese su mejor exposición. «Por su misma finalidad, dice el número 24, este catecismo no se propone dar una respuesta adaptada, *tanto en el contenido cuanto en el método*, a las exigencias que dimanen de las diferentes culturas, de edades, de la vida espiritual, de situaciones sociales y eclesiales de aquellos a quienes se dirige la catequesis. Estas indispensables adaptaciones corresponden a catecismos propios de cada lugar, y *más aún a aquellos que toman a su cargo instruir a los fieles*». A continuación el Catecismo promulgado por Juan Pablo II, cita al Catecismo del Concilio de Trento, que insiste en esto mismo, con más claridad aún: «el que enseña que no se imagine que le es lícito enseñar y formar igualmente a todos los fieles». En efecto, si queremos ser entendidos (condición indispensable para que los oyentes puedan acoger lo que ofrecemos) debemos adaptarnos a la diversidad de niveles de conciencia y a las distintas situaciones de nuestros oyentes. Y para realizar esta adaptación, en la mayoría de los casos, debemos ponernos primero a la escucha antes de tomar la palabra.

5.2. La fe puede, pero no debe dirigirse a lo increíble

Precisamente el análisis del correcto uso de la pulsión inherente a lo humano, que es la fe, nos ofrece una clave para saber si el Dios que presentamos es un buen Dios o un mal Dios. O, al menos, un Dios mal presentado. De la misma manera que la pulsión sexual se degrada cuando se dirige a un objeto inapropiado a su función, o la pulsión del hambre y la sed puede ejercerse de forma abusiva y descontrolada hasta el punto de conducir a la misma muerte, así también la pulsión de la fe se convierte bien en crédula, bien en fanática, cuando se dirige a

²⁶ *Gaudium et Spes*, 44.

un Dios que anula la razón o no dignifica lo humano. La fe puede dirigirse a lo increíble, en el mal sentido de la palabra, como lo demuestra la cantidad de gente que busca en los horóscopos o en el tarot, en visionarios, astrólogos, adivinos o echadores de cartas, la solución de sus problemas. Estas personas ratifican que la fe es inherente a la persona humana, aunque ellas la orienten inadecuadamente. Por eso el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nº 2116) dice que estas actitudes son contrarias a la fe en Dios. Pero no se trata de una postura incrédula que se opone a una creencia, sino de una fe que se opone a otra fe. Estas personas que creen en los horóscopos o en la quiromancia no son testigos de ninguna verdad trascendente, pero sí de la verdad de que el hombre es un «creyente» por naturaleza.

Dios ha creado al ser humano a su imagen. Y, al crearlo, lo ha constituido naturalmente capaz de creer, fundamento y condición de su necesidad de relación, de felicidad, de amor y de esperanza. Esta capacidad innata debe tener una correspondencia con el Dios que la ha creado. Por tanto, un Dios que no se corresponde con los deseos que él mismo ha puesto en el corazón del hombre no puede ser verdadero. El acto de creer y los contenidos de lo que creemos deben estar en correspondencia. Hay una connaturalidad entre la capacidad de creer y el Dios en el que se cree²⁷. Al decir esto no estamos condicionando la realidad de Dios, su revelación o los contenidos de lo que hay que creer. Pero sí ofrecemos un criterio para saber, al menos, en qué Dios o en qué doctrinas no hay que creer. Conocer las reglas de la aritmética no significa que yo sepa de antemano lo que me va a cobrar el tendero de mi barrio. Pero sí significa que puedo asegurarme de que la factura que debo pagar está bien hecha. Así, pues, esta correspondencia que debe darse entre Dios y la naturaleza no pone límites a la libertad de Dios. Más bien lo que limita es la delirante imaginación religiosa de muchas personas²⁸.

²⁷ Tiene un cierto paralelismo con lo que aquí decimos, lo que escribe Ratzinger en un contexto distinto: «No se pueden atribuir a Dios cosas absurdas o insensatas o en contraste con su creación» (JOSEPH RATZINGER – BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, Planeta, Barcelona, 2012, 63).

²⁸ Cf. JOSEPH DUPONCELLE, o.c. en nota 6, págs. 61, 69, 72 y 73. Además del ejemplo «matemático», este autor propone alguna otra comparación: Es posible preguntarse: ¿cómo deben ser las palabras de mi padre y de mi madre? Respuesta: no deben ser contradictorias en sí mismas, ni con su papel de padre y de madre. Se trata de una pregunta sobre sus propiedades lógicas, que no condiciona ni anuncia de antemano qué palabras dirán mis padres.

5.3. La cruz es creíble

Esta correspondencia, proporcionalidad, coherencia entre la Palabra de Dios y la respuesta de la fe que presupone la apertura del hombre a Dios (Tomás de Aquino hablaría del «deseo natural de ver a Dios»), no debe olvidar que en el mensaje evangélico y cristiano está presente la cruz, que contradice y hasta condena muchas realidades, expectativas y posturas humanas. Eso no significa que la cruz no sea creíble. El buen testigo de la fe debe esforzarse en mostrar la credibilidad de la cruz y de aquellos aspectos del mensaje cristiano que chocan con las soluciones demasiado humanas que los hombres estamos tentados muchas veces a adoptar. El perdón, el amor al enemigo, la generosidad hasta el extremo, la entrega de la vida, pueden resultar altamente significativas para el hombre de hoy, tienen su propia lógica y abren la razón y la vida humanas a dimensiones sorprendentes e inesperadas.

El desconcierto que, a veces, producen las actitudes evangélicas no proviene de la inadecuación del Dios de Jesucristo con el ser humano creado a su imagen, sino de la enfermedad del hombre, al que le cuesta aceptar determinadas medicinas para ser curado, pues le obligan a salir de su pereza e incomodidad. A los enfermos les cuesta regresar a su situación de normalidad. Y, en ocasiones, prefieren seguir postrados porque, aparentemente, la postración es la posición más cómoda. San Agustín, para describir su propia conversión, utiliza una preciosa metáfora que ahora resulta oportuno recordar: «tú, Señor, me trastocabas a mí mismo, quitándome de mi espalda, adonde yo me había puesto para no verme, y poniéndome delante de mi rostro para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, manchado y ulceroso. Veíame y llenábame de horror, pero no tenía adónde huir de mí mismo»²⁹.

El Evangelio es como un espejo que nos permite ver nuestra realidad para que comprobemos si ella se corresponde con lo que debemos ser y con lo que mejor se adecua a nuestra persona. A veces la realidad que vemos no nos gusta y, como dice Agustín, nos ponemos de espaldas a nosotros mismos. Pero lo que pretende el espejo evangélico, en estos casos, es que nos pongamos de frente. Para ello debemos aceptar la luz que viene del Evangelio. El espejo no busca que nos quedemos como estamos, sino que cambiemos en función de lo que

²⁹ *Confesiones*, VIII,7,16.

exige el espejo. Este cambio, esta conversión, resulta ser nuestra más plena y completa humanidad. Se cumple así lo que dice el Vaticano II: El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado³⁰.

5.4. Credibilidad en las formas

Las convicciones y certezas del creyente, además de no poder traducirse como una demostración objetiva, tampoco pueden manifestarse en forma de fanatismo e intransigencia. La verdad no depende de la visceralidad con la que se expone. Además, la dureza expositiva suele suplir la falta de argumentos y producir el rechazo. Eso significa que la credibilidad no sólo afecta a los contenidos, sino también a los modos de comunicar la fe. Estos modos son tan importantes que, a veces, el contenido queda desdibujado o incluso contradicho por el modo de ofrecerlo. Las formas deben ser coherentes con el contenido de lo que se ofrece. Resultaría increíble ofrecer un mensaje de amor de forma impositiva o violenta.

Las maneras con las que el testigo transmite confirman o desmienten el contenido de lo transmitido. Hay una pedagogía de la fe que facilita o dificulta la recepción. El apóstol Pablo recomendaba esta pedagogía a su discípulo Timoteo. Tras insistirle en que debía proclamar el mensaje a tiempo y a destiempo, o sea, en toda ocasión y circunstancia, le recordaba que eso no podía hacerse de cualquier manera, sino con toda comprensión y pedagogía, sin perder nunca el control, soportando lo adverso (2Tim 4,2-5). Por su parte, la primera carta de Pedro, tras exhortar a los cristianos a dar razones de su fe y de su esperanza a todos los que se las pidan, advierte que eso debe hacerse con «buenos modos y respeto» (1Pe 3,16), pues el creyente sigue las huellas de Cristo: cuando le insultaban no devolvía el insulto, en su pasión no profería amenazas (1Pe 2,21-24). Tampoco el creyente devuelve mal por mal ni insulto por insulto; al contrario, responde con una bendición (1Pe 3,9).

Recordar esto no está de más, sobre todo cuando no siempre los testigos del cristianismo han dado esa sensación de respeto, como de hecho han reconocido los últimos Papas al pedir perdón por los mo-

³⁰ *Gaudium et Spes*, 22.

mentos de intolerancia e inquisición que se han dado por parte cristiana a lo largo de la historia³¹. Pero no hace falta remontarse a la historia. En nuestro tiempo se detectan brotes de fundamentalismo y ecleciolatría en algunos grupos y portales que se califican de católicos, demandan a la autoridad eclesiástica descalificaciones y condenas, y propalan una enseñanza doctrinal rígida y dura, que ya no puede seguir enseñándose (ciertas imágenes sobre Dios, sobre el cielo, el infierno, el pecado, la redención). Estos grupos sólo convencen a los ya convencidos, confunden a los que identifican el ser católico con este modo de proceder, y provocan el rechazo de muchos. Una fe que necesita de la fuerza o de la amenaza para imponerse, en eso mismo muestra su debilidad.

Puesto que la verdad sólo se impone por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas³², el Magisterio y la teología siempre han insistido en que la libertad pertenece a la esencia de la fe. La Iglesia siempre ha estado convencida de que no hay fe sin libertad, aunque no siempre haya sido consecuente con esta convicción³³. Ya que nadie puede ser obligado a abrazar la fe contra su voluntad, el respeto a la libertad del oyente facilita la propagación y la acogida de la fe³⁴.

6. DIÁLOGO PARA PROPONER LA FE

6.1. Dar y recibir

¿Cómo compaginar, en la práctica, la necesidad de proclamar la fe y el respeto a la libertad del oyente? El diálogo puede ser hoy el mejor modo de proponer la fe. Sobre este asunto Pablo VI nos dejó algunas reflexiones que no han perdido su vigencia: «el diálogo debe caracterizar nuestro ministerio apostólico... El diálogo de la salvación no obligó físicamente a nadie a aceptarlo; fue una formidable demanda de amor, la cual si bien constituía una tremenda responsabilidad en

³¹ JUAN PABLO II, en *Redemptor Hominis*, 12, tras hablar del respeto que debe caracterizar la actitud misionera, reconoce: «en la práctica no siempre ha habido una plena correspondencia con un ideal tan elevado».

³² *Dignitatis Humanae*, 1.

³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, 10, artículos 8 y 12.

³⁴ Cf. *Dignitatis Humanae*, 10.

aquellos a quienes fue dirigida (cf. Mt 11,21), los dejó, sin embargo, libres para corresponder a ella o para rehusarla... Así nuestra misión, aunque es anuncio de verdad indiscutible y de salvación necesaria, no se presentará armada con la coacción exterior, sino solamente por las vías legítimas de la educación humana, de la persuasión interior, de la conversación común, ofrecerá su don de salvación, respetando siempre la libertad»³⁵.

El diálogo auténtico no sólo consiste en ofrecer, sino también en estar dispuesto a recibir. Los creyentes tenemos muchas cosas que aprender de nuestros interlocutores. En esta recepción somos «evangelizados». Porque, escuchando al otro, intentando comprenderle, nos sentimos llamados a profundizar nuestra fe, integrando en ella aquellos elementos verdaderos que el otro nos invita a descubrir y purificándola de aquellas adherencias que son un obstáculo para su buena comprensión. Más aún, las dudas, dificultades, preguntas, inquietudes, demandas de sentido que encontramos en el no creyente nos permiten descubrir aspectos de nuestra propia fe que sin este encuentro y escucha nunca habríamos descubierto. El primer beneficiado del diálogo y del anuncio del Evangelio es el propio creyente.

Hay un número en la *Porta fidei* (nº 10) que, sin utilizar la palabra diálogo, nos invita a buscar puntos de encuentro «con muchas personas que en nuestro contexto cultural, aún no reconociendo en ellas el don de la fe, buscan con sinceridad el sentido último y la verdad definitiva de su existencia y del mundo». Este búsqueda, dice el Papa, es un «auténtico preámbulo de la fe». Nosotros, en nuestro anuncio del Evangelio, debemos buscar en las personas y en las culturas esas preguntas e inquietudes que abren a la respuesta evangélica. Explicitando esas preguntas que están en el corazón de todo ser humano, facilitamos la comprensión de la respuesta que el Evangelio da a los grandes deseos de toda persona. El ser humano, aunque no lo quiera reconocer, está siempre en busca de verdad, de belleza, de justicia y de amor. Debemos esforzarnos en cultivar el deseo de verdad, de bien y de sentido para su vida, que anida en todo ser humano y así crear las condiciones que facilitan la acogida del Evangelio.

³⁵ *Ecclesiam Suam*, 62, 69 y 71.

6.2. Cuando el diálogo es imposible o no quieren escuchar

Finalmente surge una pregunta a propósito de los modos del testimonio: ¿qué hacer allí dónde el diálogo resulta imposible, cómo actuar con aquellos que no quieren escuchar? No se trata sólo de que no quieran escuchar. Quizás están incapacitados para hacerlo, porque el ruido y el furor de este mundo les ensordece, o «los dioses de este mundo» ciegan su entendimiento y ya no les resulta posible percibir «el resplandor del glorioso Evangelio de Cristo» (2Co 4,4).

Cuando es imposible hablar o hacerse entender, sólo cabe dejarse ver y provocar preguntas. Provocar preguntas en una sociedad en la que no abundan las preguntas y, menos aún, las grandes preguntas por el por qué, el a dónde y el para qué de la vida. Hoy la ciencia y la técnica tienen respuestas prácticamente para todo lo inmanente, para todas las cosas corrientes que necesitamos en cada momento. Eso sí, son respuestas cerradas que no provocan nuevas preguntas. En nuestro mundo rico están apareciendo unas generaciones que lo tienen todo resuelto. No piensan, no hablan, tan solo se divierten. Las personas secularizadas parece que ya no necesitan más. De ahí la importancia de que el cristianismo aparezca como una sorpresa, algo maravilloso e inesperado, algo que hace pensar.

No es fácil, nunca lo ha sido, transmitir la fe. En estos tiempos nuestros en que los discursos parecen gastados y, a veces, impresionan poco, es bueno recordar que también se evangeliza provocando preguntas. Los cristianos, en demasiadas ocasiones, nos hemos acostumbrado a dar muchas respuestas. Pero, aparte de que la fe no tiene respuestas para todo, es tanto o más importante suscitar preguntas. Por ahí debería empezar la tarea misionera y, en ocasiones, desgraciadamente, ahí termina, sobre todo cuando la palabra es impedida. Entonces siempre queda la posibilidad de que se interroguen quienes nos observan.

Jesús suscitó muchas preguntas. Precisamente porque suscitaba preguntas, logró que algunos le siguieran y que otros se quedasen con la duda de quién era él: ¿de dónde eres tú?, ¿de dónde le viene esa sabiduría?, ¿con qué autoridad expulsa demonios?, ¿quién es ese?, ¿quién se ha creído que es? Según Pablo VI, al ver la vida de los cristianos, la gente debería preguntarse: «¿por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué o quién los inspira? ¿Por qué están con nosotros?»³⁶.

³⁶ *Evangelii Nuntiandi*, 21.

Sólo cuando la presentación de Jesús o la presencia de los cristianos suscitan una pregunta, hemos encontrado el presupuesto que hace deseable una respuesta. Si no somos capaces de plantear preguntas, a nadie interesarán nuestras respuestas. En este sentido, todos deberíamos preguntarnos si nuestra vida suscita algún interrogante o deja indiferentes a los que nos ven. Si nos suscita interrogantes, deberíamos preguntarnos por la calidad de nuestra fe cristiana³⁷.

7. BREVÍSIMA CONCLUSIÓN

En resumen, y para acabar: Una religión que no tiene capacidad de interpelar no interesa a nadie. Una Iglesia enredada en sus propios asuntos resulta cansina. Una predicación que sólo entiende de moral, de condenas o de crítica social no es suficiente y, a veces, sobra. De lo que se trata es de crear las condiciones que hagan posible anunciar el nombre de nuestro Señor Jesucristo y, a partir de ahí, vendrá la conversión, en primer lugar del evangelizador y luego de los evangelizados.

³⁷ «Hoy la tarea de la evangelización no es ya simplemente dar respuestas a las grandes preguntas existentes, sino suscitar esas mismas preguntas o inducir las en el corazón de una cultura secular. La nueva evangelización ya no debe conformarse con anunciar explícitamente el Evangelio para contestar a las preguntas existentes. Tiene que comenzar suscitando las grandes preguntas o debe anunciar y actualizar el Evangelio de tal forma que pueda suscitar esas preguntas sobre el sentido último, preguntas que han sido anuladas y oscurecidas en esta cultura de la increencia y de la indiferencia. Se trata pues de retrotraer la tarea de la evangelización hasta el mismísimo punto de partida que es la pregunta» (FELICÍSIMO MARTÍNEZ, o.c. en nota 5, 299).

**CRUZAR LA PUERTA DE LA FE EN LA VIDA
RELIGIOSA. EL NECESARIO GIRO HACIA
LA ESPERANZA Y EL DECRECIMIENTO**

LUIS ALBERTO GONZALO-DÍEZ, CMF

Director de la Revista Vida Religiosa
Instituto Teológico de Vida Religiosa de Madrid

RESUMEN:

El *motu proprio* del Papa Benedicto XVI invita a todos los creyentes a recorrer la historia de nuestra fe (nº 13). La vida religiosa no puede sustraerse a esta invitación. En los cincuenta años de posconcilio esta forma de vida, como nadie, se ha preguntado por su identidad, significatividad y misión. En este momento, ante los cambios espectaculares del contexto, la vida religiosa tiene que abrazar una nueva propuesta creativa: el decrecimiento. Y debe hacerlo superando una tentación que es la efectividad. El valor de la consagración es místico y su paradigma es el sábado Santo o la calidad de la espera.

ABSTRACT:

The *motu proprio* of Pope Benedict XVI invites all believers to retake the journey of the history of our faith (No.13). The religious life cannot be removed from this invitation. In the fifty post-conciliar years this way of life, like no other, has asked itself about its identity, meaning and mission. At the moment, faced with the spectacular changes of the present, the religious life has to embrace a new creative proposal: its decrease. It must do so overcoming the temptation of effectiveness. The value of consecration is mystical and its paradigm is Easter Saturday, or the quality of knowing how to wait.

Todo tiempo es de Dios. Éste también. Es nuestro tiempo pero, sobre todo, es su tiempo. Un tiempo de hacer y crear. Un tiempo nuevo que tenemos que asumir desde la esperanza. Porque esa es la clave de lectura de la vida y la síntesis de la consagración. Sin la esperanza sustentada en la trascendencia vana es nuestra fe, vanas nuestras obras y vacía nuestra significación. La vida religiosa se encuentra en la coyuntura, no fácil, de explicitar y hacer comprensible que toda su razón de ser, sus caminos y sus obras, responden únicamente a la fe. Además, «los modelos tienen que ser adecuados al tiempo en que se está viviendo, y nuestro tiempo ha cambiado tan deprisa que lo que era adecuado cincuenta años atrás hoy ya no lo es» como bien afirma J. Campbell en el delicioso texto que, en forma de diálogo, ofrece sobre *El poder del mito*¹.

Aunque nos cueste aceptarlo, lo valioso de lo que somos estriba en ser vidas con síntesis; no tanto por lo que hacemos, cuanto por lo que somos en lo que hacemos. Por eso somos, hasta cierto punto, libres para evaluar nuestras obras y estructuras, porque nada nos tiene que atar, sino el anuncio de la esperanza que brota de la vida en fe.

El cambio de época, siempre aludido y difícilmente asumido, nos invita a ser testigos de la esperanza frente a la pura acción. En un contexto de vorágine productiva la tentación es integrarnos y competir... ¿De dónde vienen, por ejemplo, nuestras tensiones por nuestros centros educativos y la competitiva oferta que pretendemos, sobre todo mostrar, con nuestras leyes de calidad, bilingüismo y otras áreas complementarias que exige un mercado de primer mundo? Ciertamente, somos hombres y mujeres de este tiempo, aunque nuestras respuestas tengan que sobrepasar los límites de espacio del mismo. Seguir sólo el dictado del mercado nos puede dejar exhaustos y, casi siempre, vacíos.

¹ CAMPBELL, JOSEP., *El poder del mito*, ePUBv1.0 (1988) p. 48

1. TIEMPO DE PROFECÍA EN DEBILIDAD

Hace unas décadas el problema era otro. Nuestras casas estaban llenas de jóvenes. Pensemos que todos los religiosos y religiosas que hoy tienen una edad de entre 70 y 80 años, en los años 70, cuando nuestras estructuras vivieron especial fertilidad, estaban en plena juventud de vida, espiritualidad, misión y reivindicación. Esas personas hoy son mayoría en nuestras familias religiosas. Entonces ofrecíamos la fuerza y la creatividad. Hoy, como congregaciones y órdenes tenemos que ofrecer la sabiduría: la mirada sapiencial que consiga empapar nuestra sociedad de esperanza, serenidad y fe.

Ciertamente, cumplir años puede ser un contravalor: nuevas debilidades, dependencias, sensación de fin de etapa, cierre de obras, reducción a tareas poco vistosas, vuelta a una vida oculta que considerábamos sólo necesaria en el noviciado. Pero a la vez, puede ser un gran valor, aquel que tenemos que potenciar y trabajar en nuestro hoy de consagrados: proyectar esperanza, ser capaces de leer los ritmos históricos sin sobresalto, desprendimiento de la tensión del poder, libertad frente a ideologías de «vaivén», ser personas de síntesis vital y, por tanto, libres para valorar cada persona y gesto donde esté, independientemente de cultura, culto y tradición.

Da la sensación de que hay un cansancio competitivo que no es nuestro y, sin embargo, un cansancio esperanzado que sí lo es. Este tiempo y esta historia necesita hombres y mujeres libres, con edad, que expresen la libertad que nuestras redes sociales no pueden ofrecer. Los jóvenes que se acercan a nuestras congregaciones y órdenes no están esperando que los ritmos de vida desborden una juventud que no podemos tener. Quiéren que seamos nosotros, hijos de nuestra edad, pero no esclavos de ella. Y esa libertad sólo la proporciona la bienaventuranza: la vida en fe. Lo que muchas veces aferra y ata nuestros criterios no es tanto la fidelidad a Dios, cuanto la fidelidad a las costumbres y a las seguridades de épocas pasadas. Seguridades que, por otro lado, hoy no podemos encontrar, porque no existen, no están, han pasado y no van a volver.

Ciertamente tenemos que abrazar la debilidad. Pero hay que hacerlo no sólo teóricamente², porque mensajes que sólo provocan ilusión temporal, nos devuelven a una realidad más dolorosa. Me temo que, en

² Nos parece luminosa la aportación, en su momento, de la Hna. J. Chittister en el libro «En el fuego de estas cenizas». Su éxito en el contexto de la vida religiosa se debió fundamentalmente por desarrollar el empuñamiento en clave de esperanza.

este tiempo, con buena intención no hemos acompañado este largo tiempo de posconcilio con un sustento formativo riguroso y adecuado a la realidad vital de los religiosos. En no pocas ocasiones hemos abierto expectativas y creado «pseudo-realidades» que han desconcertado a una vida religiosa verdaderamente debilitada al verse abocada a situaciones para las que no estaba preparada.

La vida religiosa no puede renunciar a la profecía. Forma parte de su esencia. Pero no es la propietaria. La profecía que reside en la misión nos posee. Por tanto el procedimiento es inverso. Servir a la profecía del Reino no exige ni edad, ni agilidad, ni disposición, ni rasgos especiales. Exige ser de Dios. Y éste ser de Dios permite que pueda ser expresado en verdad, desde la fuerza de los 30 años y la debilidad vital de los 90. Todo depende de qué queramos ofrecer fuerza humana —que no tenemos— o fuerza de Dios que sí podemos tener.

2. LIMITACIONES EN CLAVE EVANGÉLICA

Los profetas, como los apóstoles y los fundadores, llegaron a serlo porque se dejaron hacer. No siempre los intentos personales de búsqueda y realización fueron intentos verdaderos. Es elocuente acercarse a la vida de estos hombres y mujeres que nos precedieron porque también vivieron la tensión de querer ser: quisieron hacer, proponer y hasta manejar la propuesta. De igual manera, muchos de nuestros proyectos tienen buena intención. Me atrevería a decir que todos. Pero no en todos ellos se deja esa parte que Dios debe decidir... que es la mayor parte. Ni siquiera la lectura de las debilidades la hacemos siempre con la suficiente «unción» como para entender evangélicamente el momento. He podido constatar al acompañar un buen número de congregaciones en proceso de «reorganización» que la fuerza se pone en la necesidad y la urgencia, no siempre en la mística. La pretensión es evangélica, los procesos y pasos no siempre respetan esa clave. La vida religiosa está asumiendo una avalancha de decisiones en las que podemos dar la sensación de no asumir la realidad, el momento vital y espiritual de las familias religiosas, y al no respetarlo, no lo amamos, al no amarlo no lo integramos y al no integrarlo no lo sanamos y lo convertimos en un algo creativo, vivo y con proyección.

Está claro que quien entiende la situación de nuestras familias religiosas es el mismo Dios. Parece meridiano que el futuro próximo nos anuncia una vida religiosa diferente, sensiblemente distinta en la cual

nos hemos formado y crecido. Pues bien, de la comprensión intelectual de este hecho a las decisiones operativas que lo faciliten... estamos gastando la mejor parte, que decía el Señor a Marta³. Afanados en una conservación estéril que nos parece reconocer como empleados en el Reino aunque, en realidad, estamos laboriosos en los alrededores del Reino... Porque tenemos mucho miedo a una realidad que desconocemos y nos aterra lo nuevo. De ahí que nos parezca muy adecuado para nuestra reflexión para cruzar «la puerta de la fe» en la vida religiosa, una mística de la esperanza y el decrecimiento⁴.

Estamos en un tiempo de profunda reforma social y eclesial. Y en el seno de la Iglesia de profunda reforma de la vida religiosa. Pero ésta no vendrá por el tipo de obras, ni siquiera por el brío que éstas tengan. Vendrá por una experiencia mística. «Porque son los místicos los que siempre salvan la Iglesia en tiempos de desvarío y ceguera...»⁵ Bauman acuñó para esta época la expresión «tiempos líquidos». Ciertamente es un término, cuando menos ambiguo. Desde un punto de vista esperanzado nos lleva a entender que mantiene vivo el ingenio, abierta la inquietud y la posibilidad de apertura y conexión con otros. A la vez, no obstante, vemos que desde nuestra perspectiva, no deja de ser un tiempo delicado, convulso, no seguro. El mismo autor afirma que «en la modernidad líquida seguimos modernizando, aunque todo lo hacemos hasta nuevo aviso. Ya no existe la idea de una sociedad perfecta en la que no sea necesario mantener una atención y reforma constantes. Nos limitamos a resolver un problema acuciante del momento, pero no creemos que con ello desaparezcan los futuros problemas... incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad». Si bien se podría traducir también como «precariedad». Es el **sentimiento de inestabilidad** asociado a la desaparición de puntos fijos en los que situar la confianza. Desaparece la confianza en uno mismo, en los otros y en la comunidad.» Ese sentimiento de inestabilidad es, en realidad, una buena posibilidad para situar nuestra opción de vida en la mística, sólo en la mística. Las seguridades de ayer caducaron y tenemos un hoy en el que hay que formular una experiencia vital apoyada en la esperanza en contextos vulnerables. Muy probablemente reconocer que nuestro tiempo es líquido, nos ayude a situar la seguridad sólo en aquello que está fuera y más allá de las seguridades de este mundo.

³ Cfr. Lc 10, 38-42

⁴ Cfr. LATOUCHE, SERGE. *La apuesta por el decrecimiento*. Icaria, Barcelona 2009². p. 143s.

⁵ GARMILLA, JESÚS. *Vivir en invierno*. PPC, Madrid 2009. p.42

Si se tratase de hacer un elenco de las limitaciones que percibimos en la vida religiosa desde una lectura subjetivista y también corporativa, seguramente insistiríamos por un lado en la pérdida de efectivos... estadísticas que son incontestables. Muchas obras abiertas y pocos religiosos y religiosas; comunidades que en otro tiempo estaban urgidas por la vorágine de la acción, hoy tienen que ocupar sus esfuerzos en la sana supervivencia de paliar las dificultades propias de la edad; obras apostólicas en contextos de misión compartida, más por la necesidad que por la convicción; casas de formación reagrupadas con un curioso giro: de provincial a interprovincial; de interprovincial a continental y de continental a mundial... Grandes titulares que, sin embargo, responden a números mínimos que, en absoluto, van a garantizar en un futuro próximo la subsistencia de las obras que hoy tenemos... Esa es la observación externa. Si nos adentramos un poco más, si vamos al corazón de la vida religiosa descubrimos que, sobre todo, este proceso de adecuación al momento presente ha evidenciado una profunda carencia de fe. Hay muchos **supervivientes** (van viviendo) y pocos **testigos** (viven gozando). Y aquí reside la herida que, sin duda, este tiempo tiene que cuidar si quiere renacer una nueva vida religiosa.

Sin duda, este tiene que ser un tiempo de esperanza real y no un «un tranquilizador remedio para andar por las arduas veredas de la vida»⁶, porque si así lo vendemos y asumimos, en realidad lo que invitamos es a una resignación pasiva que nada nos dice a los religiosos, ni aquellos y aquellas con quienes queremos vivir la misión, porque como afirma Benedicto XVI «todos los creyentes tienen necesidad de ser confirmados, comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado»⁷. La esperanza nos vuelve a la fe, se nutre del Evangelio y tiene una sola razón de ser: el Misterio de Dios. Pero es cierto que esta esperanza necesita —porque nosotros lo necesitamos— signos externos que posibiliten la fe. Fundamentalmente dos: creer en la semilla y creer en la tierra. Creer en Dios y creer en este tiempo de Dios.

3. LA CONFIANZA EN UNA SEMILLA MISTERIOSA

La fecundidad que sustenta la esperanza de la vida religiosa es

⁶ GARMILLA, J., o. cit. p. 151

⁷ BENEDICTO XVI, *Porta fidei*, 4

misteriosa, débil y muchas veces ambigua. Es la misma que aparece en la Escritura referida a una pequeña semilla que tiene que morir para dar vida o que es mínima y, sin saber por qué, se convierte en un árbol frondoso. Es una seguridad insegura como las aguas que son capaces de convertir un desierto en vergel... o una mujer vieja en madre de generaciones. Creer en la semilla, es volver a la fe en aquello que vivimos y que está en el centro de lo que pretendemos anunciar. Es la pregunta por la fe personal, de la que no solemos hablar en comunidad porque la damos por supuesta, es preguntarnos con la mano en el corazón por los tiempos de oración —la no mandada o estipulada— porque hemos descubierto su necesidad para poder vivir, es atrevernos a poner en texto nuestro diálogo real, sobre la vida real con los hermanos o hermanas con los que significamos la vida en comunión, más allá de los aspectos funcionales u operativos de nuestra vida juntos.

En este tiempo de la sospecha, que duda de todo y de todos, la esperanza se tiene que asentar en quienes creen en el vigor de la semilla. Lo que da autenticidad a la esperanza que anunciamos, es la esperanza que vivimos, dice Jesús Garmilla que o creemos en el mensaje que anunciamos o seremos impostores o mercenarios... o, como mucho, buenos funcionarios⁸. Y éstos, no suelen provocar adhesiones a una causa porque no están, ellos mismos, adheridos... Se mueven por una «motivación externa»: un cargo o encargo; una prebenda o un mérito. En la misma línea se expresaba el cardenal Bergoglio cuando le preguntábamos dónde estaba la mayor dificultad de la vida religiosa⁹.

4. EL ARTE DE SABER SEMBRAR

O conocer la tierra. Estoy persuadido que una de las sombras de la esperanza es curiosamente desconocer el arte de sembrar o no «conocer la tierra»¹⁰. Y esto traducido a nuestro vivir referidos a Dios, transformando el mundo, consiste en la desconfianza ante un presente que no controlamos y unas relaciones que estimamos son expresión de un mundo sin Dios, en el que poco a poco no va habiendo sitio para nosotros. Desde la fe sabemos que esto no puede ser así, pero de la abundancia del corazón habla la boca, y las expresiones más comunes

⁸ Cfr. GARMILLA, J. O. cit. P. 155

⁹ GONZALO DíEZ, L.A., *Recrear la misión en la Palabra*, en *Vida Religiosa* 9/vol. 105 (2008) p. 405-408

¹⁰ GARMILLA, J. O. cit.p. 156 ss

en los ámbitos de vida religiosa no siempre son de esperanza. Puede abrirse en nosotros un terreno, no deseado, de juicio, crítica o desasosiego. Decimos conocer la realidad y sin embargo añoramos otra que ya no está, aquella en la que fuimos fuertes, muchos o significativos; decimos estar laboriosos en un presente que Dios quiere y podemos ofrecer frutos de ayer.

Nuestra esperanza como hombres y mujeres de edad, en un tiempo que huye de la edad, porque ha asumido el triunfo de la estética sobre la ética, puede apoyarse en:

- 4.1. Ofrecer el valor de **la verdad de lo religioso**. Porque el ser humano del siglo XXI es profundamente religioso. Es verdad que es una religiosidad *sui generis*, pero tenemos destrezas en nuestro vivir e historia formativa, como para hacer llegar a esta realidad un sustento de referencia a Dios que va más allá de los modos celebrativos y costumbres que a nosotros mismos nos sustentaron como religiosos. Nuestro contexto es sumamente sensible, y necesita personas que transmitan esa sensibilidad que ayude a entender que nuestro Dios no se desconecta de lo que pasa...
- 4.2. Nuestra realidad necesita **contextos de fraternidad** porque filosóficamente experimenta orfandad. Nuestra esperanza tiene que apoyarse en la ofrenda de lugares celebrativos vitales, en propuestas de comunión asequibles. No es la gente quien tiene que encontrarnos, sino adecuarnos a lo que la gente con sus ritmos y ambigüedades vive. Cuanto más permeables seamos mayor será nuestra esperanza. Pero para ofrecerla tenemos que celebrarla y para ello, necesariamente, tiene que darse en nuestras comunidades un proceso de encuentro y reconciliación.
- 4.3. La esperanza se crece en el **diálogo**. Es un tiempo para la vida religiosa de superación de silencios y ruptura con costumbres anónimas. Más que reorganización de obras y presencias, la urgencia es el cuidado de los ámbitos en los que vivimos y de las herramientas que acrecientan la relación.
- 4.4. Asumir esta **realidad llena de pequeños relatos** y todos importantes. Hay un proceso de desmonte intelectual que es imprescindible hacer para entender y vivir este tiempo, como tiempo de esperanza. La vida, y nuestra vida creyente y religiosa

está llena de pequeñas experiencias, de personas e historias que necesitamos integrar, ordenar y situar en el proceso de historia de salvación que con nosotros se está redactando.

- 4.5. Es un tiempo para revivir la esperanza de un proyecto de amor que supera la dificultad de nuestro vivir, nuestra historia y contexto. Sabernos profundamente **amados en la ternura de una creación con sentido**. Ser religioso es hoy una oportunidad nueva y real para reivindicar la armonía de todo lo creado.
- 4.6. Podemos ofrecer un tono vital esperanzado porque el proceso de la vida nos ha ido ayudando a encontrarnos **con todo lo humano**. Redescubrir que somos cuerpo, con su limitación y posibilidad, nos lleva a descubrirnos próximos a todo nuestro entorno, débiles con los débiles y criaturas que anuncian un Dios que puede más que nuestras previsiones.

5. «DEPENDE DE TI» QUE SEA ARTE O CASTIGO...

Si todo nos está dado en Dios y es verdad, depende de ti, de aquello que vas guardando en la «mochila de la vida». Hay personas que van acumulando pesos innecesarios que hacen el caminar cada vez más fatigado. Vivir es gozar y sufrir con la armonía de experimentarlo desde la fe. La vida religiosa no puede perder el brillo de la referencia a lo eterno, porque el día que lo pierde deja de ser lo que es.

Estamos al final de un ciclo excelente. Estos años de posconcilio son una auténtica ofrenda de buen crecimiento en el seno del Pueblo de Dios. La vida religiosa, como pocas formas de vida, ha experimentado una evolución sorprendente y llena; gozosa y no exenta de tensiones y alguna angustia. Hemos perdido mucha fuerza en el proceso de renovación pero hemos ganado mucha libertad¹¹. Normalmente el pobre es más libre... Todo parece indicar que Dios quiere todavía más pobres nuestras presencias, más cercanas nuestras estructuras, más sinceras nuestras propuestas. A estas alturas de lectura teológica de lo que somos y expresamos, nadie interpreta que nuestra sequía vocacional es una consecuencia de la infidelidad... No es así, es una realidad que nos

¹¹ No nos parece, en absoluto, exagerado reconocer que ciertamente estos datos numéricos de debilidad que vivimos no son del todo auténticos, como tampoco lo son los datos de «fortaleza» que expresamos en el siglo pasado en las décadas de los 50 a los 70.

hace pensar en algo más, algo nuevo, una sorpresa todavía no sospechada por nosotros y que, sin duda, va a irrumpir por el camino, siempre nuevo, que Dios realiza con su humanidad.

Nacerá una nueva vida religiosa, contando evidentemente con la que hoy está y hoy es, y nuestra esperanza brota de saber que no nos corresponde tamizar o disfrutar el éxito de los números que no es para nosotros, sino en ofrecer una transición creativa para hacer posible lo nuevo. Depende de lo que guardes en la mochila: si hay resentimiento y dolor, reproches y autojustificaciones, este tiempo se presentará estéril, carente de esperanza y lo mejor es que se agote cuanto antes... Si lo que guardas en la mochila es proyecto de Dios, el centro no está en ti y en lo que te pasó, sino en Dios que es quien hizo que pasase todo por ti. Saberlos en función de Él y su proyecto llena de esperanza nuestro existir y da sentido a una aparente sequedad. Es valioso el Talmud cuando afirma que no se nos pide concluir la obra, pero no somos libres para dejarla. La vida religiosa de este tiempo es anciana, es verdad, pero está llena de sabiduría y de visión profética y en esa visión encuentra el sentido de su existir y «razones» para consumirse en la siembra de un árbol del que no va a recibir frutos, pero sabe que van a ser frutos de verdad y renovación; frutos de misterio y nueva consagración en un futuro que es el hoy de Dios y para el que nosotros somos muy necesarios.

6. VIDA RELIGIOSA EN CLAVE DE SÁBADO SANTO

¿Podemos decir que el sábado santo¹² es el icono de la vida consagrada hoy? Es cierto que vivimos ante una realidad que parece «juzgarnos», sin entender y, por tanto, hablan de una forma de vida llamada a extinguirse. Algunos «expertos» llenan, casi diariamente, sus reflexiones sobre el presente sin futuro de la vida religiosa. No entienden, o no quieren entender que el sábado es santo, se han quedado en el sábado privado de vida. Pero este sentimiento también puede estar dentro de la vida religiosa, de ahí la necesaria vuelta a la fe. El desencuentro ante una realidad difícil puede ser tal que se vea condicionada la esperanza en la misión.

Sin embargo, asumir una mística del decrecimiento significativo, nos abre el entendimiento y la lucidez para asumir que nuestro Dios no nos va a defraudar.

¹² Cfr. GARCÍA PAREDES, J.C.R., *Mística y misión de la esperanza. El sábado santo de la vida religiosa en Europa*, en CONFER, 49 n.º 198 (2010), pp. 292-317.

¿Qué nos dice a la vida religiosa el símbolo del sábado santo¹³?

- Que no hagamos caso a las malas noticias, aunque se nos diga que la vida religiosa no tiene muchas razones para estar humanamente esperanzada.
- Que este es el momento en el cual podemos nacer de nuevo del Espíritu, de lo alto, aunque por otra parte estemos descendiendo a los infiernos.
- Que este es el día de las mujeres discípulas, que cuidan el cuerpo muerto y lo ungen con aromas y del desconcierto de los discípulos masculinos que se desplazan a Galilea, o a Emaus.
- Que es el día de la paciencia, el día de la esperanza frenada, el día en que la esperanza es acisolada por el fuego.
- Que el nacer de nuevo a una esperanza viva no depende de nosotros, sino del Padre, tras su día de reflexión.

Verdaderamente la vida religiosa tiene que abrirse creativamente a esta nueva etapa de su historia. Y tiene que hacerlo desde su potencial más originario que es ser una vida en fe. Por eso abordará, sin miedo, un proceso doloroso, pero lleno de vida que es asumir un tiempo nuevo a la luz del Espíritu y que le pide un decrecimiento en clave de sábado santo, no de muerte, sino esperanzado en la Vida. Por eso, la puerta de la fe, es en la comunidad religiosa un completo programa de reforma expresado en algunos criterios en clave de «RE»¹⁴:

1. Trabajar la significatividad de la comunión. O, lo que es lo mismo, atrevernos a reevaluar y reconceptualizar aspectos que, por sabidos, los manejamos sin vida, sólo por la fuerza de la costumbre,
2. Preguntarnos, desde la fe, cómo encarnar la presencia de Jesús en los «no lugares de Dios». O, lo que es lo mismo, buscar el rostro de los pobres, como nuestro rostro. Sin duda esto exige reestructurar y redistribuir,
3. Abrirnos a la urgencia de comprender las nuevas situaciones de la humanidad. Sobredimensionar en el compromiso de la vida religiosa la contemplación. O, lo que es lo mismo, relocalizar nuestros intereses y acciones,
4. Y recuperar la identidad, la conciencia y un nuevo itinerario vital. O, lo que es lo mismo, reducir, restituir y reponer.

¹³ GARCÍA PAREDES, J.C.R., o.c. p.306

¹⁴ LATOUCHE, S. o.c. p.144

COMUNICACIONES

DAR RAZÓN DE NUESTRA ESPERANZA

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ, OSA

Estudio Teológico Agustiniario de Valladolid
Centro Teológico San Agustín

«Estad siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere; pero hacedlo con mansedumbre y respeto...»

(1ª Pedro, 3, 15b-16a).

1. INTRODUCCIÓN

Podemos servirnos de esta conocida frase de la primera Carta de Pedro para preguntarnos por la fe en esta celebración del año de la fe: de una manera sencilla y concisa, recoge lo que estamos llamados a hacer los cristianos en este tiempo, de la misma manera que considera las actitudes con las que debemos dar razón de ella.

Aunque en la sentencia no se dice nada, tendríamos que comenzar por reconocer que es una suerte a nivel humano, y una gracia de Dios el tener fe, pues como decimos frecuentemente, la fe es un don de Dios. Esta sería la primera consideración, agradecimiento a la vida y al mismo Dios autor de la vida, de quien todo procede, por habernos concedido este magnífico don.

La fe es algo misterioso, nada fácil de explicar, por eso la tradición cristiana afirma que la fe es un don de Dios. Es decir, que es algo que primeramente no depende de nosotros, que no lo podemos conseguir con nuestro esfuerzo o razonamiento, sino que es algo gratuito, algo que se nos ha dado y por lo tanto lo podemos guardar y mantener, pero también, si no se cultiva, se puede perder.

Seguramente que para muchos de nosotros no es fácil pensar ni imaginar lo que sería vivir sin la fe cristiana, pues es algo que ha ido conformando nuestra existencia desde nuestra más tierna infancia, no podemos entender nuestras relaciones humanas, nuestra vida presente, nuestros ideales, ni tampoco nuestro futuro si no está, de algún modo, vinculado con la fe en el Dios de Jesucristo, tal como es vivida y enseñada en la Iglesia.

Pero si hacemos un ejercicio de imaginación, en el mundo global que nos ha tocado vivir, es posible que pudiéramos haber nacido en otro continente y en otro contexto cultural, por lo cual el acceso a la fe cristiana nos hubiera sido mucho más difícil. E incluso podríamos estar viviendo sin esta fe cristiana, sin la cual, ahora nos resultaría muy difícil poder entender todo lo que somos. Por eso, a fuerza de ser sinceros, tendremos que reconocer que es una suerte, pues más de la tercera parte de la humanidad no profesa nuestra fe ni es fácil que llegue a ella en el futuro.

Por lo que tenemos que reconocer que el ámbito religioso o creencia de una persona está determinado por su familia, su educación, el momento histórico y el contexto socio-cultural en que se ha desarrollado. Las doctrinas y prácticas religiosas forman parte del aprendizaje infantil y de la socialización de cada individuo, de tal forma que pertenecemos a la religión cristiana porque hemos nacido, crecido y nos hemos educado en ella. Desde esta perspectiva, no hay razones teóricas sino circunstancias vitales que nos han llevado a creer en Dios en el marco de la religión cristiana. Primeramente, dado que la fe se nos va comunicando desde nuestra niñez, no hay razones para la fe, sino prácticas y circunstancias vitales que la han hecho posible. Posteriormente, según hemos ido creciendo y madurando, hemos tenido que preguntarnos y dar respuestas a las razones de nuestra creencia.

Pero después de haber dado ese paso de buscar las razones y argumentos donde se apoya nuestra fe, tenemos que volver otra vez al principio. Pues la razón no es todo para el hombre y nuestra capacidad racional es limitada, por lo que nunca encontraremos razones totalmente convincentes para adherirnos a alguna creencia. No podemos olvidar que toda religión, también la cristiana, es hija del deseo y está impregnada de sentimientos. Creemos no solo porque racionalmente tengamos razones, sino porque nos sentimos motivados por el comportamiento de otras personas religiosas. Es la educación familiar y escolar, así como la socialización cultural, la que ha sembrado la fe. Ésta no es solo una respuesta racional, sino también afectiva, intuitiva y voluntaria.

2. ESTAD SIEMPRE PRONTOS

La frase comienza de una forma dinámica, pues se nos pide que

estemos siempre dispuestos, es una actitud de disponibilidad, pero se nos dice que esta práctica debe abarcar toda nuestra vida, pues tenemos que tener siempre esta disposición.

Además, se utiliza el imperativo, se nos manda estar siempre prestos. No está formulado como una orden, tiene el sentido de una invitación desiderativa que comporta nuestra implicación en la tarea, no como algo ajeno a nuestra voluntad, sino que estamos motivados por la misma tarea, como que forma parte de nuestra vida. No se puede considerar como una exigencia externa y ajena a nuestro querer, sino que la fe es algo inherente a nuestra propia vida y comporta no solamente la alegría de creer, sino el gozo de compartir esa dicha con las personas con quien vivimos o nos encontramos.

No podemos dejar únicamente esta disposición para momentos especiales de nuestra existencia, cuando estamos llenos del fervor, sino que debe ser una actitud continuada. Dado que la fe es algo que nos acompaña a lo largo de toda nuestra vida y no podemos desgajarla de ella, es decir, es algo inherente a nuestro propio ser, de ahí, esa insistencia a estar siempre en disposición de dar testimonio de las razones de nuestra esperanza.

Se nos quiere decir que quien vive la fe en la vida de cada día, en el fondo ya está dando razón de lo que cree y espera. No es una actitud para avasallar a nadie, sino simple disponibilidad y prontitud para argumentar sobre las razones que dan sentido a nuestra fe y nuestra esperanza.

3. PARA DAR RAZÓN DE VUESTRA ESPERANZA

Antes de centrarnos en la expresión, hemos de reconocer que no aparece exactamente la palabra fe, sino «dar razón de vuestra esperanza». Pero no hace falta profundizar mucho para descubrir que la esperanza cristiana presupone la fe, la esperanza que es la que orienta nuestra vida hacia un futuro con Dios, no se puede entender sin la fe en esa presencia constante y amorosa de Dios, y es precisamente porque nos hemos encontrado con el Dios de Jesucristo y hemos llegado a la fe, por lo que podemos vivir con esta esperanza en el futuro.

En el dicho «dar razón de vuestra esperanza» se ve como hay una relación entre la fe y la razón, no son dos términos contrarios, ni tampoco aparece ningún tipo de enfrentamiento, sino que más bien se ve

como se necesitan mutuamente, es decir, se puede dar razón de la esperanza, se puede explicar o dar razón de lo que creemos, aunque ni la esperanza ni la fe sean elementos completamente racionales; pero dado que somos los seres humanos quienes tenemos fe, podemos y debemos utilizar nuestra razón para explicar o entender lo que creemos y esperamos.

Sabemos que ha habido períodos en la historia en que fe y razón han estado enfrentadas¹, bien por predominio de una razón completamente autónoma que no dejaba lugar a la fe, o bien por una fe que no dejaba espacio a la razón², hoy tenemos que avanzar en una correlación o reciprocidad, y de hecho, en el texto que estamos comentando la razón y la esperanza van de la mano.

Al decir «dar razón de la esperanza» estamos uniendo y relacionando los dos términos que se necesitan mutuamente, en realidad, tanto la razón como la fe se encuentran en nosotros, ambas son realidades humanas. Somos las personas quienes tenemos fe, Dios no tiene fe, aunque sí se puede hablar de la fe de Jesús de Nazaret, en cuanto en su camino vivió una relación de amor y confianza en el Padre. Ya el Aquinate creía que el conocimiento humano no puede estar en contra de la fe, porque tanto la fe (es decir, un conocimiento basado en la revelación, al que no podríamos acceder sólo por medio de las capacidades humanas) como los principios del conocimiento humano proceden del mismo Dios³.

Dios nos ha dado la razón que es parte de nuestra naturaleza humana, el ser humano es un ser racional con todo lo que esto comporta, pero además el ser humano es el único animal que podemos llamar religioso, de este modo se puede resaltar la originalidad de este animal que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, es decir, capaz de entrar en relación e intimidad con Dios. Esta última afirmación la conocemos por revelación, lo mismo que nuestra condición divina, o mejor dicho nuestra filiación como hijos de Dios; ambas son realidades fundamentales que conforman nuestra fe cristiana: nuestra hechura a su imagen y semejanza y nuestra filiación como hijos de

¹ *Fides et Ratio*, 35.

² *Fides et Ratio*, 55. Tampoco faltan rebrotes peligrosos de *fideísmo*, que no acepta la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe.

³ SIXTO J. CASTRO, *La lógica de la creencia. Una filosofía tomista de la religión*. Salamanca 2012, p. 61.

Dios. Aunque tampoco podemos olvidar que anterior a la revelación cristiana, hay una dimensión fenomenológica específica del ser humano, lo que podemos llamar el *homo religiosus*, es decir, que somos seres constitutivamente religiosos.

Con esto queremos decir que la religión aparece como un fenómeno universal, innato y congénito al hombre y hace del ser humano un *homo religiosus* y convierte a las religiones humanas en manifestaciones de esa facultad innata del hombre. Podemos afirmar conscientemente que el hecho religioso o la religión forman parte del ser humano y de su historia, es decir, cualquier recorrido que hagamos de la historia vemos como las manifestaciones religiosas acompañan el discurrir humano por la historia en todas sus etapas y en todos sus contextos culturales⁴.

Aunque esta aproximación fenomenológica que nos habla del hombre religioso y nos descubre la religión como algo innato al hombre, no es suficiente para hablar de religión cristiana o de la mayoría de las religiones, se necesita o precisa la revelación, es decir, el hombre puede responder a la revelación pues está capacitado de manera natural. Pero lo primero es la manifestación o revelación de Dios, quien toma la iniciativa es Dios, aunque también es verdad que solamente responde el hombre a dicha iniciativa, pues desde la teología cristiana reconocemos que está hecho a su imagen y semejanza: es precisamente nuestra razón lo más divino que hay en nosotros, lo que nos permite responder a esa llamada de Dios. Gracias a la razón podemos descubrir la revelación y hablar de ella. Aunque quien toma la iniciativa sea Dios al revelarse, al crearnos y capacitarnos para entenderle y así poder responder y entrar en relación con él. Si no hay respuesta no hay diálogo y, por tanto no podríamos hablar ni de religión, ni de fe, ni de teología cristiana. Con lo que hemos de decir que van de la mano; si Dios se revela es porque sabe que hay alguien que puede entender su mensaje, y lo mismo, el hombre puede entrar en comunicación con Dios, porque constitutivamente está hecho de esta manera.

Para Martín Velasco en la religión el ser humano pretende «responder a la iniciativa del Misterio que se le hace presente». El comportamiento y actitud religiosa surgen de la manifestación de lo Mis-

⁴ JUAN MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid 2006⁷, p. 11. Desde que el hombre da muestras de ser hombre existen indicios de que ha sido religioso, y comenzó a sospecharse que la religión forma parte del ser humano, puesto que desde que hay *homo sapiens* en sentido pleno, ha habido *homo religiosus*.

terioso en la intimidad y hondura del ser humano. Por lo que se constata que «la realidad superior» a la que se refieren los hombres religiosos aparece en todas las tradiciones como sujeto de una iniciativa, como parte activa en la relación con el hombre gracias a la cual éste es capaz de entrar en contacto con ella. El Misterio posee así un declarado «carácter activo», es decir, pro-vocante, interpelante y movilizador con respecto al sujeto religioso. Martín Velasco insiste en la absoluta desemejanza entre el hombre y la trascendencia, por lo que el hombre no puede siquiera rastrear su existencia sino es a partir de una previa manifestación suya. El acto religioso del sujeto es una respuesta a una llamada previa y por eso interpreta la búsqueda de Dios como suscitada por un previo encuentro con él y en el que Dios mismo ha tomado la iniciativa.

Aunque el ser humano sea una realidad más del universo y de la naturaleza, se distancia o destaca frente a otras realidades merced a la nueva cualidad de sus percepciones. El ser humano, sea de modo impreciso, se abre a la dimensión de lo infinito y con ello también a lo divino. Es decir, puede responder a esa llamada misteriosa y entrar en comunicación con el Misterio. Platón explica esta dimensión divina del hombre en su diálogo *Protágoras* donde dice que el hombre, participó de una porción divina, fue el único de los animales que, a causa de este parentesco divino, primeramente reconoció a los dioses y comenzó a erigir altares e imágenes de ellos⁵.

El ser humano es un animal más y una realidad inmanente, pero se pregunta y trata de responder a lo que es él mismo, pero no puede encontrar respuesta en sí mismo. Necesita ir más allá de su misma realidad para dar razón de lo que es, por eso se plantea la existencia de una realidad trascendente. El hombre se pregunta por Dios, pues no puede responder o comprender su vida sino planteando la necesidad de una realidad trascendente. La cuestión de Dios se justifica así como la razón última exigida por la cuestión del hombre, la condición de inteligibilidad de lo que el hombre vive.

Pero tampoco podemos quedarnos en esta reflexión filosófico-antropológica sobre el Misterio, el cristianismo va más allá. Si teología significa para el cristianismo reflexión sobre Dios desde la revelación, no puede dejar de entenderse como comprensión racional de Dios, por

⁵ MANUEL CABADA CASTRO, *El animal infinito. Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso*. Salamanca 2009, pp. 15-16.

mucho que parta de la fe. La fe no es un acto determinado por la razón, no es la conclusión de una argumentación lógica. Pero sí está condicionada, en su nacimiento y permanencia en el hombre, por la razón. No hay fe sin la razón, la fe presupone y necesita de la razón. La fe es una adhesión humana a la palabra de Dios y, por tanto, una decisión avalada por la razón. El hombre no puede prescindir de su razón, que lo califica como tal. La fe no sería fe, respuesta libre del hombre a Dios, si no entiende qué es lo que cree y por qué cree. El creyente no puede renunciar a las requisitorias de la razón, de otro modo su fe no sería auténticamente humana, sino fanatismo, una opción irracional. La teología cristiana es una reflexión crítica y sistemática sobre lo que creemos.

Por muy paradójicos que sean los asertos de la convicción religiosa, difícilmente escapan a la lógica interna de toda afirmación, a la lógica interna del lenguaje⁶. Afirman algo y tienen pretensión de validez. El teólogo cristiano tiene que argumentar, dar razón de su fe. Pero, intentar dar razón de la fe no es igual que racionalizarla. No sería responsable por nuestra parte limitarnos a la llamada fe del carbonero, con todos nuestros respetos para ellos. El deber del teólogo no es exigir la fe, sino hacerla posible y argumentar razonablemente sobre la razón de la esperanza de su fe cristiana. Una religión que afirma tener la verdad no puede ausentarse de los grandes foros en los que, con ayuda de la razón, se busca respuesta a los grandes interrogantes de nuestro tiempo⁷.

Y el cristianismo ya desde sus orígenes intentó convencer a los demás de que su mensaje era verdadero, y por eso debía aclararse primero a sí mismo. Por eso, desde un principio quiso ser racional y está influido por esta pretensión de verdad, de argumentación, tal vez por tener que lidiar con la filosofía griega y tener que exponer su mensaje de salvación en medio de ese ambiente fascinado por la teoría⁸. No

⁶ JUAN ANTONIO ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas 2: De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid 1996, pp. 250-251. Las estructuras de la racionalidad humana que se revelan en la acción comunicativa, nos muestran que las condiciones que hacen posible el discurso postulan la verdad, la inteligibilidad y la corrección como pretensiones inherentes a la comunicación misma... El discurso argumentativo es una forma acertada para hablar con verdad de la realidad, para alcanzar acuerdos acertados y normativos.

⁷ MANUEL FRAIJO, *Dios, el mal y otros ensayos*. Madrid 2008, p. 281.

⁸ *Fides et Ratio*, 36. El anuncio cristiano tuvo que confrontarse desde el inicio con las corrientes filosóficas de la época.

olvidemos que Palestina estaba muy influida por la cultura griega, y el cristianismo se extendió por el mundo helenístico. El uso racional de nuestra inteligencia nos impulsa a ir más allá de la evidencia privada y a alcanzar evidencias intersubjetivas o públicas, universalmente válidas. Lo racionalmente demostrado ya no es privado, sino universal.

Por otro lado, el principio de compatibilidad entre la razón y la religión rechaza que la fe pueda ser irracional, en el sentido de lógicamente inconsistente o anti-racional. Un Dios que no se comunicara racionalmente y que se desligara del orden natural en el que se encuentra inmerso el hombre, sería incomunicable, incomprensible e inalcanzable. El hombre sólo puede conocer a partir de la fragmentariedad y contingencia, que está determinada por la racionalidad, aunque ésta no tenga el monopolio del saber ni de la experiencia cognitiva, que pertenece también a la intuición, al sentimiento, a la empatía, a la imaginación y fantasía, etc.

Si Dios existe⁹ y eso es lo que creemos y quiere comunicarse al hombre, tiene que hacerlo de forma compatible con la razón, si no se expone a recibir legítimamente el rechazo del hombre. La racionalidad humana se interroga acerca de las hipotéticas revelaciones de la divinidad. Para discernir no tiene más remedio que recurrir a sus propias convicciones, creencias y presupuestos. En última instancia somos siempre nosotros los que creemos o no. Decidimos asumir algo como verdadero a partir de los propios estándares que establecemos para determinar lo que es plausible y creíble. Son, por tanto, creencias subjetivas, aunque podamos razonarlas. En cambio, no podemos asumir como divino lo que parece contradictorio para nuestra racionalidad moral, científica o lógica.

4. A TODO EL QUE OS LA PIDIERE

Llegamos ahora a un punto que nos puede sorprender un poco, pues nuestra disposición a dar razón solamente es a todo el que nos la pi-

⁹ MANUEL FRAIJÓ, *A vueltas con la religión*. Estella 2010, p. 28. El hombre religioso no posee garantías ni sobre su convicción más elemental: la existencia de Dios. La convicción religiosa no suele transformarse en certeza. Es seguridad interior con pobres apoyos externos. De ahí la alta probabilidad de que todo hombre, incluso el más dotado religiosamente, haya prestado a Dios alguna vez el homenaje de la duda.

diere. Las razones de nuestra esperanza, es decir, argumentar sobre las razones que dan sentido a nuestra vida y a nuestra esperanza, solamente debemos dárselas a aquellos que estén interesados. No somos enviados a ir argumentando a cualquiera que nos encontremos, a modo de pregoneros vacuos, sino que tenemos que estar dispuestos pero esperando que nos pregunten por las razones de nuestra esperanza, solamente entonces debemos argumentar sobre nuestras convicciones.

Puede que este aserto choque un poco con la llamada a evangelizar que todo cristiano tiene como inherente a su fe, pues ésta es la dicha y vocación propia de la iglesia. «Ay de mi si no anuncio el Evangelio» (1ª Cor. 9, 16) decía el Apóstol Pablo, o su misma vocación de ser testigo: «Porque serás testigo suyo a todos los hombres, de lo que has visto y oído» (Hechos 22,16). Podemos entender, en general, que todo cristiano está llamado a ser testigo de su fe en la vida de cada día y de esta manera estaríamos dando la razón al papa Pablo VI¹⁰ cuando nos amonesta: que el mejor testimonio es el ejemplo, de este modo, todos, cada uno dentro de la vida cotidiana estaría llamado a anunciar lo que cree con el ejemplo. Pues como muy bien se nos recuerda, solamente la gente escucha a aquellos testigos coherentes, nadie va a escuchar a aquellos que son voceros, ya que su vida no se corresponde con lo que dicen creer.

Precisamente este texto de la 1ª Carta de Pedro está escrito en el contexto de una invitación a los cristianos a que sigan el ejemplo de Cristo de no devolver mal por mal ni ultraje por ultraje, sino que se les pide que estén dispuestos a hacer siempre el bien y a padecer por la justicia, pues es «mejor padecer haciendo el bien, que padecer haciendo el mal» (1ª Pedro, 3, 17).

De esta manera, podemos entendemos la locución «a todo el que os lo pidiere». Si toda nuestra vida sea anuncio del Evangelio, las razones de nuestra esperanza, se las tenemos que dar a aquellos que arrastrados por nuestro ejemplo o que se sienten realmente atraídos por nuestro estilo o comportamiento nos pregunten. Ahora bien, hay diversas maneras de preguntar. No tenemos que esperar a que nos llamen y nos interroguen de una manera clara y directa, pues se nos dice que hemos de «estar siempre dispuestos». Hay momentos, en la vida de las

¹⁰ *Evangelii Nuntiandi*, 41. El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio... Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo ...

personas que viven a nuestro lado, en que indirectamente nos pueden estar preguntando por la razón de nuestra esperanza. Puede ser ante la enfermedad o muerte de una persona querida, momentos de duelo o de tristeza por lo que pueden estar pasando, o cualquier acontecimiento difícil de encajar, etc. En todas estas situaciones, aunque no nos cuestionen directamente, pueden ser una ocasión para acercarnos a ellos y expresarles nuestra acogida, cercanía y solidaridad cristiana.

Tenemos que tener la suficiente prudencia para saber lo que tenemos que hacer. En un primer momento, no hay que argumentar ni decir nada, simplemente que nos vean cercanos, que sientan nuestra presencia y compañía desinteresada y puede ser que más adelante tengamos ocasión de hablar o expresar lo que nos mueve o motiva nuestro comportamiento.

5. CON MANSEDUMBRE Y RESPETO

Tenemos que ser conscientes de que muchas veces los cristianos no hemos dialogado y hemos querido imponer nuestras ideas, nuestras creencias, al resto de los hombres y mujeres. Dialogar, en definitiva, es una forma de amar o querer a los demás. Dialogar presupone escuchar al otro, y verle como un hermano y no como un contrincante. El diálogo nos predispone para entrar en una lógica de comunión opuesta a la lógica de la posesión, donde las relaciones son libres. El cristianismo aunque es una religión confesante es también una religión dialogante. El cristiano entra en diálogo consciente de no poseer la verdad en su plenitud y de que necesita aprender y seguir buscando.

Por eso, las actitudes de mansedumbre y respeto son fundamentales a la hora de hablar o dar razón de nuestra esperanza, solamente desde la sencillez y mansedumbre, surge el respeto hacia las otras personas con las que dialogamos o entramos en relación, todas nos merecen un respeto, no solamente por ser personas, sino ese respeto abarca a sus creencias, convicciones e ideas. De ahí que tengamos que tener mucha sensatez para dar razón de nuestra esperanza, pero sin dar respuestas contundentes y exactas, sino las que mueven nuestro corazón.

Argumentar sobre las razones de nuestra esperanza es dar un testimonio, contar nuestra experiencia de vida, por eso no es sensato discutir con las experiencias de otras personas, simplemente es preferible

presentarles nuestro testimonio desde la sencillez, pero también desde la certeza que brota de nuestra experiencia de fe. Solamente así llegaremos también a su corazón, pues por muchas razones que tengamos para creer, nunca les convenceremos ni atraeremos con los razonamientos. Lo que atrae o arrastra es la vida, por lo que solamente nuestro testimonio humilde y respetuoso, les podrá mover a aceptar nuestras razones.

Pues todos sabemos que hay personas que por su actitud de arrogancia o prepotencia suscitan un cierto rechazo o animadversión, los cristianos debemos pues dar este testimonio claro que nos propone nuestro maestro. El que sea sencillo no quiere decir que sea timorato o pusilánime, sino que tiene que ser plausible y convincente.

Pienso que la historia tendría que habernos convencido ya de una vez que es contraproducente imponer la fe desde la fuerza. La cultura es la mediación que debemos usar para proponer la fe y, el diálogo, el medio imprescindible. Aunque pensemos que tenemos razón en muchas de nuestras convicciones, nos la tienen que dar; aunque hayamos encontrado la verdad no podemos tratar de imponerla, sino que tenemos que influir en la cultura y, a través del diálogo, hacer nuestras propuestas sin ningún tipo de complejos.

Debemos huir de un cierto integrismo propio de nuestra situación cultural. Por muy honesta que sea nuestra vivencia de fe, tenemos que evitar cualquier sectarismo y proponer nuestra vivencia de la fe dentro de la cultura democrática, sin renunciar a lo que creemos. Podemos influir de manera importante en nuestro mundo y en nuestra cultura, pero debemos cambiar el modo de hacer nuestras propuestas, haciéndolas desde el diálogo y la participación.

6. CONCLUSIÓN

Por lo que hemos comentado y como podemos comprobar, salvo en los casos de conversión, todo parece indicarnos que heredamos la fe en la que hemos nacido, y con el tiempo vamos apropiándonos y asumiendo esa fe que hemos recibido por tradición. La fe se va transmitiendo en la familia, en la comunidad cristiana y en los diversos grupos de socialización, por eso es tan importante la educación en la fe.

Lo dicho anteriormente no es contrario a afirmar que nuestra fe cristiana, creer en el Dios de Jesucristo, sea una opción, una decisión

o un acto de libertad. No se nos impone la fe en Dios, aunque haya circunstancias que la han posibilitado. La fe debe seguir siendo un ejercicio de libertad. Por eso, podemos también comprobar que existen no creyentes, que han sido iniciados y han recibido una educación y socialización de ese tipo; pero también hay personas formadas y educadas en la fe cristiana, que posteriormente han optado libremente por negar a Dios.

También, si lo pensamos fríamente, en todas las personas, ya se inclinen por la creencia o por la no creencia, lo cual supone una afirmación, siempre hay momentos de duda o vacilación, nunca tenemos una seguridad completa de nuestras afirmaciones, es decir, en todo creyente en cierto modo hay un no creyente, y en todo no creyente también pueden existir momentos de duda. Creer no es tan evidente. En todo ser humano se da la duda y la fe. Podríamos decir que la fe y la duda son dos pretensiones que existen en todos nosotros. De ahí que el tener fe sea una gracia de Dios. Y de este modo se afianza más la misma grandeza de Dios quién se ha atrevido a crear un ser que pueda decirle sí o decirle no, con tal de que esto se haga con plena lealtad.

Podemos partir del ser humano que se pregunta o puede dar razón de su creencia, su fe en Dios. Desde la misma constitución antropológica, desde la moral, se puede descubrir que todo lo que somos se explica mucho mejor desde la afirmación de Dios. En el orden del ser lo primero es el Misterio o Dios, y sin él no se podría explicar ni la realidad de la persona humana, ni el mundo, ni nada de lo que existe. Pero si vamos al orden del conocer, tal vez es al contrario, primero nos descubrimos como personas, seres humanos, o incluso como *homo religiosus*, luego podemos entender mucho mejor las afirmaciones de la fe cristiana: el ser hijos de Dios y el haber sido creados a su imagen y semejanza.

En nuestro tiempo, en nuestra sociedad occidental resulta cada vez más difícil la transmisión de la fe a las generaciones futuras, de hecho se constata una quiebra en esta transmisión y también experimentamos la pérdida de la plausibilidad de mantener la esperanza cristiana en este contexto de pluralismo religioso. Por eso el dar razón de nuestra esperanza no es solamente prestar un importante servicio para la comunicación de la fe a las futuras generaciones, sino que además contribuye también al fundamento de la propia comprensión de la fe, es decir, nos ayuda a nosotros mismos a comprender y afianzar más nuestra fe. Pues tendríamos que darnos cuenta que la fe no es simple-

mente la decisión libre de creer en Dios como fundamento de la existencia, y en nuestro caso concreto en el Dios de Jesucristo, sino que comporta el esfuerzo continuo de proseguir un camino, que debe ser mantenido y alimentado de modo constante.

Y esta podría ser una de las conclusiones del año de la fe, que dejásemos de entender la fe como creer en lo que no vemos o identificarla con comportamientos morales o rituales, sino como una experiencia de encuentro con Dios que debe ser cultivada y actualizada. Por lo tanto, esta fe personal debe ser vivida en comunidad, celebrada de modo activo en la liturgia, testimoniada con la vida, confesada en el espacio público, cultivada teológicamente mediante el estudio y la reflexión. Tendríamos que descubrir y convencernos que estos aspectos no son consecuencias o derivaciones de la fe, sino dimensiones constitutivas del ser creyente.

Frente a los planteamientos que contraponen la fe y la razón en beneficio de la fe e insisten en que la fe está por encima de la razón y consideran a la razón como enemiga de la fe y por lo tanto no va a ser fácil que la religión entendida de esta manera se integre en la sociedad plural y democrática. Tenemos que abogar por un planteamiento donde la religión quede totalmente integrada en la vida del individuo y de la sociedad, como algo que potencia la vida personal y de la comunidad humana. Cada día es más urgente una comprensión racional de la fe, como parte de nuestra realidad más humana. La religión cristiana, entendida de este modo, será cada vez más demandada e influyente en nuestra sociedad plural, y seguiremos intentando, a pesar de los avances científicos, de legitimar las convicciones de la fe desde la razón.

De hecho, la fe cristiana ya desde antiguo se entendió como *fides quaerens intellectum*, es decir, como una fe que no solo no excluye la razón sino que expresamente aspira a dar razón de lo que cree, por lo que ella misma se interpreta como pensamiento racional. Desde este modo, la razón se sitúa en esta larga tradición en la que la teología fundamental hoy se encuentra como abogada del cristianismo, donde se sostiene la convicción de la recíproca o correlativa afinidad entre la fe y la razón.

Por otra parte, no podemos olvidar que nadie se mueve a creer o no en Dios meramente por razones y argumentos. Nos dejamos llevar por la razón pero también por el deseo, por el afecto, por la tradición, por la empatía, etc. Se ofrecen «razones» que en última instancia re-

miten a un estilo de vida y a una praxis vital desde la que se opta o no por el sentido de la vida teísta o atea. Podemos, de este modo, justificar nuestra fe: por la experiencia y por el comportamiento. En primer lugar, se apela a la propia experiencia y decimos, que las experiencias más íntimas son siempre indemostrables. Nadie puede contradecir nuestra propia experiencia. El discurso cristiano es justificado porque se basa en una experiencia que es irrefutable. Ahora bien, esta experiencia cristiana no es la de un loco solitario, sino que se basa y está avalada por la experiencia colectiva y contrastada a lo largo de los siglos.

**CIENCIA Y FE: CONOCIMIENTOS COMPATIBLES
EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD**

MIGUEL ÁNGEL ÁLVAREZ MIÑAMBRES, OSA
Director del Centro Teológico San Agustín

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Presentar el tema de las relaciones entre la ciencia y la fe o la ciencia y la teología, es presentar un tema de gran actualidad. Los científicos, los teólogos, los medios de comunicación y la abundancia bibliográfica dan testimonio de ello. No obstante, la fe no puede ser indiferente a tal encuentro, así como tampoco el saber científico debiera ser apático ante la fe. Ambas instancias tienen algo en común que no se puede olvidar en ningún caso: la búsqueda de la verdad. Ésta es la que debe de posibilitar un encuentro recíproco, saludable y comprometido evitando obcecaciones que sólo conducen a caminos cerrados.

No se trata pues de ver quién gana o pierde como si fuese un juego. En esta *partida* todos ganamos o todos perdemos. Empaparse, confrontarse y dialogar serenamente con los descubrimientos y saberes de ambas instancias (ciencia y fe) es el camino para que ambas ganen, para que gane la humanidad. Para ello es necesario eliminar prejuicios y etiquetas hacia el otro que, en tantas ocasiones acompañan nuestro proceso de encuentro, si queremos que éste sea enriquecedor y productivo para ambas.

Por otro lado, los cristianos estamos llamados a «*dar razón de nuestra esperanza (de nuestra fe)*» (1ª Pe 3,15), en un mundo cada día más opuesto a Dios pero a la vez más necesitado de Él. Y sin ninguna duda, el cristiano y el teólogo que sepa escuchar las conclusiones que vienen del lado científico estarán en mejores condiciones de responder y dar razón de su fe.

Asimismo, la ciencia ofrece una visión del mundo, del hombre y de Dios que no puede ser indiferente a la teología y a la fe. Pero a su vez, la ciencia no debiera ser hermética a la teología. Juan Pablo II en una carta dirigida al Reverendo George V. Coyne, S.J, Director del Observatorio Vaticano escribía lo siguiente: «*la ciencia puede liberar*

a la religión de error y superstición; la religión puede purificar a la ciencia de idolatría y falsos absolutos»¹.

Finalmente la tradición agustiniana de la búsqueda de la verdad, nos invita a no cerrarnos en posturas dogmáticas y a no ponernos vendas en los ojos. La pregunta por la verdad es ineludible en todos los debates sobre la ciencia y la fe, ya que para ambas es una cuestión fundamental. La tradición agustiniana, que parte del mismo san Agustín, se ha empeñado en esa búsqueda de la verdad sin desdeñar las aportaciones de las ciencias. Así, grandes estudiosos de la relación entre la ciencia y la fe, ponen a Fr. Diego de Zúñiga, OSA (s. XVI), con su *Comentario al Libro de Job* como uno de los pioneros en compatibilizar la ciencia y la fe (la ciencia y la Sagrada Escritura), defendiendo la teoría copernicana (heliocentrismo) como no contraria a la Sagrada Escritura.

2. TESTIMONIOS QUE ILUSTRAN EL CONFLICTO ENTRE LA FE Y LA CIENCIA²

Al hablar de conflicto entre la ciencia y la fe, inmediatamente vienen a nuestra memoria algunos casos paradigmáticos, que por su repercusión, pretenden ilustrar y perpetuar este pretendido conflicto. Sin embargo, estos casos han sido tergiversados y sesgados históricamente. El pretendido conflicto entre la fe y la ciencia es una cuestión moderna. Lo primero que se nos plantea es analizar con rigor histórico y desde un planteamiento lo más objetivo posible estos casos que se presentan como fuentes de conflicto en las relaciones entre la fe y la ciencia. En segundo lugar preguntarse si realmente esto ha sido así desde siempre o es más bien un conflicto moderno.

La historia del conflicto se remonta al siglo XIX y concretamente a dos obras que abren las puertas al mismo: *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* de J.W. Draper, escrita en 1875 y *Una historia de la guerra de la ciencia contra la religión en la cristiandad* del autor A.D. White publicada en 1896. Tanto uno como el otro quieren poner de manifiesto la oposición continua del cristianismo y

¹ JUAN PABLO II, *Carta al Reverendo George V. Coyne S.J., Director del Observatorio Vaticano*, 1 de jun. 1988, en AAS 81 (1989) 282.

² Cf. AGUSTÍN UDÍAS, *Las ciencias y el cristianismo en la historia*.

de la Iglesia a la ciencia. Draper insiste una y otra vez en su obra del freno continuo del catolicismo a todo progreso. White no se queda atrás, afirmando los esfuerzos teológicos y eclesiales por aplastar o machacar los puntos de vista científicos («*Theological Efforts to crush the Scientific View*», así titula un capítulo de su libro). Ambos autores presentan los casos de Galileo y el evolucionismo de Darwin como prototipos de este enfrentamiento y de esta oposición del cristianismo a la ciencia³. A continuación estudiaremos algunos de estos casos que se proponen como testimonios de conflicto y que actualmente los medios de comunicación propagan creando un ambiente enrarecido. Con el estudio de estos casos queremos responder a la pregunta de si el cristianismo y, más concretamente la Iglesia Católica, se ha opuesto sistemáticamente a la ciencia.

El caso de Giordano Bruno

Uno de los casos que se aducen para hablar del enfrentamiento del cristianismo contra la ciencia es el de Giordano Bruno, muerto en la hoguera el año 1600 después de ocho años de cárcel debido a su condena por la Inquisición romana. No cabe duda que toda muerte es una tragedia y ésta también lo fue. Sin embargo, los defensores del enfrentamiento entre ciencia y fe presentan su condena y su muerte a causa de sus ideas científicas, es decir, la defensa del sistema copernicano y la pluralidad de mundos sucesivos. Si atendemos a los datos que nos suministra la historia y los leemos con rigor, no podemos admitir esta conclusión. Por un lado, el sistema copernicano no estaba condenado en la época de Giordano Bruno. Incluso, algunos autores reflejan que la defensa del sistema copernicano por parte de Bruno se basa en intereses distintos a los de Copérnico, llegando a dudar de que hubiese entendido el sentido científico de tal doctrina⁴. Será en el año 1616 cuando el libro de Copérnico entre a formar parte del Índice de los libros prohibidos. Si su muerte se produce en 1600 y el libro no es condenado hasta 1616, es bastante difícil condenarlo por algo que to-

³ J.H. BROOKE en su libro *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge 1991, ha ofrecido una visión equilibrada de esta cuestión, desacreditando la tesis del conflicto.

⁴ Cf. GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del Humanismo a Kant*, vol. II, Barcelona 1988, p. 155.

davía no había sido condenado. Por otro lado, la posibilidad de otros mundos había sido defendida anteriormente por otros autores. Son más bien sus ideas teológicas la causa de la condena⁵.

El caso de Galileo

Uno de los casos más tristes a los que la Iglesia ha tenido que enfrentarse ha sido el de Galileo Galilei. Este gran astrónomo se negó a recurrir sin más a la autoridad de Aristóteles y gracias al uso del telescopio se reafirmó en el sistema copernicano. Ello le conllevó tensiones y enfrentamientos con las autoridades eclesiásticas que pensaban que el sistema ptolemaico (la Tierra fija como el centro del universo) encontraba confrontación en la Sagrada Escritura, lo que no ocurría con el sistema copernicano (el Sol como centro del universo). La autoridad eclesiástica determinó que el sistema copernicano sólo podía ser explicado como hipótesis. Lo cierto es que aquí se extralimitó en sus funciones invadiendo el campo de la ciencia, cuestión que no le correspondía.

Se discute si se le prohibió tajantemente enseñar el sistema copernicano o simplemente se le exhortó a no defenderlo hasta que no hubiese una prueba cierta del movimiento de la Tierra, prueba difícil de conseguir, ya que hasta el s. XIX no se obtendría. Parece ser que el cardenal Roberto Belarmino le insistió en que defendiera el sistema heliocéntrico como una *hipótesis* («*ex suppositione*») hasta que encontrara las pruebas que constatasen dicha teoría y pasase de hipótesis a teoría confirmada. En definitiva, el problema era más epistemológico que científico.

En 1632 publicó su obra *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, donde se decanta en su argumentación por el sistema copernicano. No cabe duda que esta posición irritó sobremanera al Papa Urbano VIII que se sintió engañado por Galileo. A pesar de la defensa de algunos amigos que se encontraban en la corte papal, Galileo fue condenado y arrestado («*formalem carcerem*», una especie de arresto domiciliario). Hay que decir, en honor a la verdad y, por ende, en destrucción de toda leyenda falsa, que Galileo nunca fue torturado por

⁵ Bruno llegó a dudar de la divinidad de Cristo y de los dogmas fundamentales del cristianismo.

afirmar que la tierra giraba alrededor del sol. Pudo seguir trabajando en su ciencia y murió el 8 de enero de 1642, a los setenta y siete años de edad.

Por un lado, no cabe duda de la enorme injusticia infringida a Galileo, que le provocó un profundo dolor y sufrimiento *«por parte de hombres y organismos de la Iglesia»*⁶. Por otro lado, los teólogos no superaron una visión literalista de la Biblia⁷, aunque también hay que reconocer en su haber que en tiempos de Galileo, su posición entrañaba problemas desde el punto de vista científico. La ausencia de un paralaje estelar dificultaba la asunción del modelo copernicano, así como el valor tan fuerte que daba a su explicación a través de las mareas, teoría que hoy sabemos que está del todo equivocada, ponen de relieve la dificultad de evaluar el caso Galileo en la actualidad⁸.

A pesar de estas indicaciones hemos de constatar que Galileo nunca vio en su condena un caso de oposición entre la ciencia y la fe. Como persona religiosa que era así se mantuvo hasta su muerte. Las principales controversias que tuvo con la autoridad eclesiástica versaron sobre la correcta interpretación de la Biblia y no sobre cuestiones científicas. Él mismo decía, citando a su vez al cardenal Baronio que *«la Biblia no enseña cómo va el cielo, sino cómo se va al cielo»*.

⁶ JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 10 de nov. 1979, en AAS 71 (1979) 1464.

⁷ Los teólogos del tiempo de Galileo no supieron percibir la distinción formal entre la Sagrada Escritura y su interpretación, llevando una cuestión científica al campo de la fe y por consiguiente invadiendo un terreno que no les pertenecía. Se aferraron a criterios hermenéuticos desfasados. Siglos antes, san Agustín había entrevisto la solución al problema que hubiera evitado tal enfrentamiento. En una carta escrita a Marcelino decía: *«Porque si la razón se vuelve contra la autoridad de las Sagradas Escrituras, por muy aguda que sea, engaña con una apariencia de verdad. En ninguna forma puede ser verdadera. Igualmente, si a una razón evidente trata alguien de oponer la autoridad de las Sagradas Escrituras, no entiende quien eso hace: opone a la verdad, no el sentido de aquellas Escrituras, al que no ha logrado llegar, sino el suyo propio. Opone lo que encontró no en ellas, sino en sí mismo, como si fuese en ellas»* (Ep. 143,7). Y en el número 10 de la misma carta hace referencia a los *géneros de locución* de las Sagradas Escrituras. Es necesario saber interpretar correctamente las Escrituras y en este sentido san Agustín supo descubrir que el sentido literal no basta y es preciso buscar el sentido espiritual, pues quedarse en la letra es morir mientras que buscar el espíritu es ascender a la vida (todo el que se acerca a la Escritura debe buscar su esencia y su fin que no son otros que el amor de Dios y del prójimo).

⁸ Cuando estudiamos un caso histórico acaecido hace muchos años es muy fácil caer en un anacronismo y evaluarlo desde nuestro hoy. Los medios que disponemos actualmente no son los medios con que se disponía en ese momento histórico. Por ello tenemos que ser razonables y equilibrados al valorar un cierto hecho sucedido en el pasado.

Los teólogos no supieron adaptarse a los nuevos cambios que estaban sucediendo. Dichos cambios implicaban una revisión en profundidad de los métodos y naturaleza de la teología: «*La mayoría de los teólogos no percibía la distinción formal entre la Sagrada Escritura y su interpretación, lo cual les conducía a trasponer indebidamente en el campo de la doctrina de la fe una cuestión que, de hecho, pertenecía a la investigación científica*»⁹.

El 31 de octubre de 1992, después de once años de profundo estudio sobre el caso Galileo, el Papa Juan Pablo II pronunció un importante discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias¹⁰. En este discurso del Papa y, teniendo como base el estudio realizado por los diversos investigadores, quiere dejar claro que la Iglesia no se ha opuesto al progreso científico. Algunos avalaban en el caso Galileo el conflicto entre fe y ciencia: «*...el caso Galileo era el símbolo del pretendido rechazo, por parte de la Iglesia, del progreso científico o del oscurantismo dogmático opuesto a la libre búsqueda de la verdad*»¹¹. Este mito ha jugado un rol considerable que ha contribuido a enfrentar a hombres de ciencia creyendo la incompatibilidad entre la ciencia y la búsqueda de la verdad por un lado y la fe cristiana por otro.

El caso de Darwin y el evolucionismo

Un caso más reciente a nosotros es la teoría de Darwin: el evolucionismo. Este caso también es utilizado por algunos para afirmar la oposición del cristianismo a la ciencia. Asimismo este caso está penetrado por interpretaciones sesgadas y partidistas donde el rigor histórico brilla por su ausencia.

En 1859, Darwin publicó *El origen de las especies*, donde expone su teoría de la evolución. Años más tarde, en 1871, publicó *El origen del hombre*, donde extiende su teoría de la evolución al hombre. Inmediatamente la teoría de la evolución fue admitida por muchos científicos. Sin embargo, la teoría fue tomada por parte de algunos para transmitir ideas antirreligiosas. Tomaron como pretexto dicha teoría

⁹ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes a la sesión plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias*, 31 de oct. 1992, en AAS 85 (1993) 768.

¹⁰ Cf., *Ibid.*, en AAS 85 (1993) 764-772.

¹¹ *Ibid.*, en AAS 85 (1993) 769. (La traducción del italiano es mía).

para justificar su carácter antirreligioso llevándola a extremos inadmisibles. Incluso el mismo Darwin se alejó de estas posturas y lecturas fundamentalistas de la evolución.

La Iglesia Católica no se pronunció sobre el tema manteniendo un prudente silencio. La única postura que hubo fue por parte del Sínodo de los obispos alemanes en 1860 donde se consideraba en contradicción con las Escrituras y la fe católica. Sí hubo por parte de algunos sacerdotes religiosos un intento de compaginar el evolucionismo con la fe cristiana.

La primera intervención oficial la encontramos en Pío XII el año 1950¹² donde sostiene que el cuerpo puede proceder de otros seres vivos mientras que el alma es creada directamente por Dios. Posteriormente Juan Pablo II en su discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias¹³ afirmaba que el evolucionismo, después de haber examinado y sopesado sus argumentos, se podía considerar más que una hipótesis. Los descubrimientos actuales desde diversas disciplinas junto con los resultados de las mismas constituyen un argumento bien fundamentado de dicha teoría. Ahora bien, no todas las teorías sobre la evolución son aceptables. Con ello el Papa no da vía libre a todo tipo de evolucionismo. Hay muchas explicaciones de tipo materialista y reduccionista que no son aceptables. Por tanto rechaza todas aquellas ideologías que reducen el hombre a materia o lo consideran un epifenómeno de la materia ya que no tienen en cuenta el significado ni la dignidad de la persona.

Sintetizando

Como hemos podido observar, a través del estudio realizado, los pretendidos conflictos entre la ciencia y la fe responden a una visión fragmentada de la realidad y a un atendimiento poco riguroso de los hechos históricos. La fe no se opone a la ciencia ni a la búsqueda de

¹² Cf., Pío XII, Encíclica *Humani generis*, 12 ag. 1950, en AAS 42 (1950) 561-578. Antes de la publicación de la Encíclica, el Papa ya había abordado la cuestión someramente en el discurso dado a la Pontificia Academia de las Ciencias: Cf. Pío XII, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 30 nov. 1941, en AAS 33 (1941) 504-512.

¹³ Cf., JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 22 oct. 1996, en AAS 89 (1997) 186-190.

la verdad. No cabe duda que la Iglesia en todo este acontecer histórico ha vivido momentos de perplejidad, pero de aquí no podemos extraer como conclusión que se haya opuesto al progreso científico.

La ciencia y los avances científicos han hecho replantear y profundizar el pensamiento teológico, así como ciertas visiones obsoletas en las que estaba fundamentado. Toda revisión de pensamiento implica remover los cimientos en los que uno creía estar seguro y esto no es fácil ni para la teología ni para la ciencia. Algunos estudiosos han sugerido que es precisamente el concepto judeocristiano de creación el origen de la ciencia moderna de la Europa del siglo XVII y precisamente su ausencia la que impidió a otras culturas tal florecimiento¹⁴. La ciencia y la fe, manteniendo su legítima autonomía, ha de estar abiertas la una a la otra. En este reconocimiento mutuo de sus campos y en el diálogo serio es donde crecerá el conocimiento de las realidades que investigamos y fundamentaremos el bien y la dignidad del hombre.

Podemos sintetizar lo dicho con palabras del Papa Benedicto XVI: «...*el cristianismo no plantea un conflicto inevitable entre la fe sobrenatural y el progreso científico [...]. Los científicos encontrarán el apoyo de la Iglesia en su esfuerzo por afrontar estas cuestiones, porque ha recibido de su divino Fundador la misión de guiar las conciencias de los hombres hacia el bien, la solidaridad y la paz*»¹⁵.

3. TIPOS DE RELACIÓN¹⁶

Acabamos de ver un tipo de relación entre la ciencia y la fe: **el conflicto**. Cuando las posiciones son extremas se llega a la rivalidad (como ocurre con el literalismo bíblico y el materialismo científico). Ahora bien, ¿es ésta la única vía de relación para la ciencia y la fe? Muchos científicos y también teólogos están poniendo de manifiesto que no es el único camino de relación posible entre ambas disciplinas.

¹⁴ Cf., JOHN POLKINGHORNE, *Ciencia y Teología. Una introducción*, Santander 2000, p. 21.

¹⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 6 de nov. 2006, en AAS 98 (2006) 890-891.

¹⁶ Cf., IAN G. BARBOUR, *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Santander 2004, pp. 17-67.

a. Independencia

Aquí la ciencia y la fe aparecen como mutuas desconocidas que coexisten pacíficamente siempre y cuando mantengan una razonable distancia. Ambas dimensiones se refieren a distintos ámbitos de la vida y de la realidad, con dos clases de lenguaje que no compiten entre sí, porque desempeñan funciones diferentes en la vida humana. Una, la ciencia, pregunta por cómo funcionan las cosas, la otra, la fe, se preocupa por los valores y el sentido último.

Dentro de esta tendencia hay algunos que dan un paso más afirmando que ambas brindan perspectivas complementarias sobre el mundo. El conflicto surge cuando se ignoran estas distinciones. Ahora bien, esta visión aboca a mantener la ciencia y la fe en compartimentos estancos separados en la propia vida. Desde aquí se deriva una imposibilidad de interacción constructiva entre ambas.

b. Diálogo

Otro tipo de relación entre ambas magnitudes es el diálogo. Dentro del mismo nos encontramos diversas posturas: una primera forma de diálogo es la que compara los métodos de la ciencia y de la teología. Ahí se ponen de manifiesto ciertas diferencias, pero también algunas semejanzas, ya que en ambos campos se emplean modelos y analogías conceptuales para expresar lo que no puede ser directamente observado (por ejemplo, Dios o una partícula subatómica); una segunda vía de diálogo surge cuando la misma ciencia suscita preguntas límite que ella misma no es capaz de responder (¿por qué el universo es un todo ordenado e inteligible?). Respetando la integridad del campo contrario los científicos y los teólogos pueden dialogar seria y rigurosamente.

c. Integración

Hay otros que abogan por una integración más estrecha entre ambas disciplinas. En esta línea caminan algunos científicos y teólogos actualmente. Tal invitación al diálogo entre la teología y las ciencias que produzca una mayor integración, no ha sido desoída. Intelectuales

cristianos —católicos o no— la han acogido seriamente. Me centraré, como iniciativa modélica de este diálogo e integración, en el proyecto conjunto de investigación del Observatorio Vaticano (VO) y el Centro de Teología y Ciencias de la Naturaleza (CTNS). El VO está teóricamente asentado en la Ciudad del Vaticano, aunque la totalidad de su actividad astrofísica y buena parte de la teológica la realiza en Tucson (Arizona). El CTNS es un miembro de la «*Graduate Theological Union*», asociada a la Universidad de California en Berkeley.

Ambos centros, con el soporte de una fundación norteamericana, establecieron un plan de unos diez años de diálogo entre científicos y teólogos, con la participación de algunos filósofos e historiadores. El diálogo cubría cinco temas científicos principales, a desarrollar a un ritmo de dos años por tema.

El fruto de esos cinco períodos bianuales de diálogo ha aparecido ya en forma de libros: *Cosmología cuántica y leyes de la naturaleza; Caos y complejidad; Biología molecular y evolutiva; Neurociencia y la persona y Física cuántica*. Todas estas publicaciones tienen un mismo subtítulo, que indica el tema teológico común a todo el proyecto: *Perspectivas científicas sobre la acción divina*. Este tema de cómo entender hoy, desde diferentes perspectivas científicas, **la acción de Dios en el mundo** es de enorme interés. Pues, sin esta acción, ni la creación ni la redención, ni la providencia ni la plegaria tendrían absolutamente ningún sentido.

4. LAS RAÍCES DEL CONFLICTO: LITERALISMO BÍBLICO Y MATERIALISMO CIENTÍFICO

Todos los estudiosos ponen en el literalismo bíblico (fundamentalismo bíblico) y en el materialismo científico las raíces del conflicto entre la fe y la ciencia.

Literalismo bíblico

Cuando hablamos de literalismo bíblico o fundamentalismo bíblico nos estamos refiriendo a aquellos que han defendido una *interpretación literal de la Biblia, como si la Sagrada Escritura fuese un libro de ciencia*, negando la posibilidad de géneros literarios y, sobre

todo, olvidando que se trata de un libro de fe. Esta posición trata con enorme recelo todo lo que provenga de la ciencia. Dicha actitud todavía existe en las Iglesias Fundamentalistas mayoritarias de Estados Unidos. Recientemente se ha lanzado una nueva propuesta de la llamada *ciencia de la creación* que aboga por el literalismo bíblico, favorecido por la búsqueda de certezas en una época de confusión moral y de cambio acelerado. Estas doctrinas fundamentalistas niegan la autonomía legítima de la ciencia, ya que marcan de antemano las conclusiones a las que debe llegar la ciencia.

El fundamentalismo bíblico se adentra en caminos que le alejan del sentido auténtico de la Palabra de Dios, al no distinguir entre la Sagrada Escritura y su interpretación. Precisamente este fue el error de los teólogos que juzgaron a Galileo Galilei. No distinguieron la diferencia entre la verdad salvífica (la verdad de la Biblia) y la verdad empírica sobre el universo. De aquí que traspasaran una verdad que correspondía al campo científico a la doctrina de la fe (la ciencia responde al *cómo*, mientras que la teología responde al *por qué*).

Materialismo científico

La visión materialista y atea es tan antigua como el mismo hombre. Ya en los filósofos de la antigua Grecia (Leucipo y Demócrito) podemos percibir este materialismo y el primer monismo materialista del pensamiento occidental. Ellos reducen el psiquismo, la razón y todas sus obras al movimiento mecánico de los átomos (partículas materiales indivisibles). La materia se convierte en el motor de explicación de toda la realidad (sin exclusión del alma, el espíritu y los dioses).

El predominio de la filosofía de Platón y Aristóteles, opuestos al atomismo, silenció los postulados de los atomistas. Posteriormente, Epicúreo siguiendo a Demócrito retomará la tesis materialista, reduciendo todo a cuerpo, donde solo éste puede actuar o padecer una acción. No obstante, la preeminencia del pensamiento platónico y aristotélico dominó hasta el siglo XVII. El mismo pensamiento cristiano se apoyó en ambas filosofías.

El nacimiento de la ciencia moderna (de la mano de Galileo, Gassendi, Descartes, Newton y Boyle), con el consiguiente abandono de la física aristotélica, propone de nuevo que la materia está compuesta

de átomos, aunque no aceptaron las ideas materialistas y ateas que asociaron a tal doctrina los atomistas. En el pensamiento de todos estos autores Dios es fundamental, como creador y ordenador de la realidad así como el que sostenedor de la misma. En los científicos posteriores, Laplace y Lagrange, van desapareciendo las referencias a Dios. Será Thomas Hobbes quien presente una propuesta nítidamente materialista y atea, defendiendo que todo puede ser reducido a materia y movimiento. Paul d'Holbach lleva a sus últimas conclusiones todo este proceso apoyado en la ciencia y afirmando que todo consiste en la materia en movimiento. Por consiguiente va a surgir una línea claramente materialista que niega toda realidad trascendente y espiritual.

Será A. Comte quien sistematice la visión materialista en su *Curso de Filosofía positiva*. Él dividió la historia en tres estados: religioso (ficticio), metafísico (abstracto) y científico (positivo). Según Comte los dos primeros están obsoletos y acabados y, por tanto, solo queda el estado científico. El positivismo se basa en los datos positivos de la experiencia, donde lo racional es lo científico. Todo tipo de creencia y fe queda eliminada por ser inútil (no es práctica), falsa (porque el único conocimiento auténtico es el científico) y nociva (sus informaciones esclavizan al hombre). El positivismo se presenta como el único conocimiento válido de la realidad, negando al conocimiento religioso cualquier sentido. Esta visión positivista ha influido en la relación del progreso de la ciencia con el materialismo, es decir, se une progreso a materialismo.

El biólogo francés J. Monod en su obra *El azar y la necesidad, ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, se propone dar una explicación global (*ratio ultima*) del universo y del hombre. Esa razón última es el azar y por lo tanto, no deben buscarse más explicaciones ni realizar más preguntas que aquellas que la ciencia responde. La conclusión de Monod es la orfandad del hombre en medio del universo. En una línea parecida se sitúa S. Weinberg que afirma que el universo tiene la razón en sí mismo, es autosuficiente y no necesita de nada ni de nadie. Su rechazo de la idea de Dios es patente. Pero al mismo tiempo dice que cuanto más conocemos el universo más percibimos su sinsentido.

El materialismo científico asevera que la materia es la realidad fundamental del universo. Para algunos autores toda la realidad existente procede de la materia y es reductible a leyes físicas. Es más, todas las leyes de todas las ciencias son reductibles a las leyes de la física o la química.

Por lo tanto, *todo lo real es material y todo lo material es real*. En este supuesto, se llega al ateísmo, al negar la necesidad de un Dios creador, ya que la realidad existente sería siempre producto de la materia.

Si profundizamos un poco más en el materialismo científico nos encontramos con una doble afirmación: *ontológica y epistemológica*. La afirmación ontológica dice que la materia es la única realidad de universo; mientras que la dimensión epistemológica afirma que sólo el conocimiento científico es el único que puede explicar finalmente toda la realidad.

Para los materialistas todos los fenómenos pueden ser explicados por medio de las acciones vinculadas a elementos materiales, que son en definitiva, las únicas causas eficientes que existen en nuestro mundo. Para ellos sólo la ciencia es objetiva, imparcial, universal, etc., porque sus afirmaciones pueden ser contrastadas con observaciones experimentales. La Naturaleza es la que ocupa el lugar de Dios. La ciencia y la religión se muestran como rivales. La ciencia se convierte en el nuevo dios en quien es puesta la fe de manera absoluta. El problema de muchos de estos autores que reivindicaban la ciencia y la materia como principios omnímodos de la realidad es que no distinguen entre cuestiones científicas y cuestiones filosóficas. Divulgan ideas en nombre de la ciencia, que no forman parte de la ciencia. En definitiva, están invadiendo un campo que no les corresponde, haciéndolo pasar por ciencia.

5. EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

La ciencia tiene un carácter histórico. Por ello podemos decir que nunca está del todo acabada. A lo largo de la historia se han ido descartando teorías que en un principio se consideraron verdaderas e inamovibles y que posteriormente se eliminaron por ser falsas (así ocurrió con la física clásica y la mecánica).

Hay algunos (fundamentalmente físicos) que hoy en día se empeñan en encontrar la llamada teoría del todo. Una teoría que explicaría toda la realidad de una manera definitiva. Muchos son los que reconocen la ilusión de tal intento y afirman que la ciencia irá acercándose poco a poco a la realidad sin acabar de explicarla nunca de manera total.

Como obra de hombres que es, la ciencia tiene sus limitaciones. Hay muchos científicos que ponen en tela de juicio el pretendido postulado de objetividad de la ciencia, como la única vía de acceso a la

verdad y el único camino que aporta conocimiento. La ciencia no se presenta de una manera tan inocente. Sus enunciados están determinados por interpretaciones y son el resultado de una serie de decisiones. Toda la actividad científica presupone una precomprensión no justificable a nivel científico. Y en la ciencia hay todo un mundo de presupuestos, convicciones, sospechas, etc.

Por ello podemos hablar con algunos científicos del ser incompleto de la ciencia. El astrofísico Arthur Eddington refiere el relato de una persona que pregunta a un pescador por el tamaño de los peces de un lago. El pescador responde que todos son mayores de 3 centímetros y que está seguro de ello, pues nunca ha cogido uno menor de ese tamaño. La explicación es que el pescador pesca con red y ese es el tamaño de apertura de la red. Eddington compara el método científico con la red del pescador y el tipo de conocimiento que se obtiene de él con los peces. La conclusión del autor es lógica: el método científico impone limitaciones a los aspectos de la realidad que conocemos con él. Asegurar que no hay realidades fuera de las conocidas por la ciencia sería como afirmar que la red del pescador es infinitamente fina. La ciencia tiene un carácter selectivo, y no puede pretender que la imagen de la realidad que obtiene sea completa.

Podemos concluir este apartado con las palabras del científico John Polkinghorne: *«Sin embargo, su fascinante relato [el de la ciencia] no se basta por sí solo para saciar nuestra sed de comprensión; pues la ciencia no describe más que una dimensión de la multiestratificada realidad en la que vivimos, limitándose a lo impersonal y general, prescindiendo de lo personal y único. Muchas cosas cambiaron en mi vida cuando dejé de ser científico y me hice sacerdote, pero hay algo que ha permanecido inalterable: la importancia central de la búsqueda de la verdad. Llevo toda mi vida intentando explorar la realidad. Esa indagación incluye la ciencia, pero me conduce necesariamente más allá»*¹⁷.

6. EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

En el diálogo entre la fe y la ciencia hay una pregunta fundamental sobre la fe y la revelación como categorías verdaderas y realistas. Los naturalistas científicos rechazan las afirmaciones del cristianismo

¹⁷ *Explorar la realidad. La interrelación de ciencia y religión*, Santander 2007, p. 9.

como no fidedignas, ya que no pueden ser contrastadas empíricamente. Para ellos solo es aceptable aquello que desde los criterios públicos de conocimiento cierto que nos proporciona la ciencia puede ser comprobado y confirmado pública y objetivamente. Esto no ocurre con las ideas asociadas a la revelación cristiana. Para estos científicos, la fe embota la mente y mantiene en la oscuridad la realidad. Se presenta como cortapisas a todo adelanto y avance por desentrañar la naturaleza del universo.

«*La creencia de que la ciencia es la única vía fiable hacia la verdad cae, a buen seguro, fuera del posible alcance de la verificación científica; así que difícilmente es apropiado exigir que las creencias religiosas sean contrastables (o falsables) por la ciencia*»¹⁸. No cabe duda que no podemos convertir a Dios en un objeto más de estudio y dominio por nuestra parte. Dios es un Sujeto personal que nos invita a entrar en una dinámica de amor.

La fe y la experiencia religiosa constituyen las bases esenciales del conocimiento religioso. Para comprender mejor el conocimiento religioso comencemos hablando del conocimiento humano. Este conocimiento implica un conocimiento interpersonal. Es un conocimiento de la otra persona como sujeto, a la que conocemos y queremos pero también nos conoce y nos quiere. Con ella establecemos una relación. Esta experiencia es normal en nuestra vida ordinaria, pero cae fuera del alcance objetivizante de la ciencia. Esta suele hacer objeto todo lo que tiene entre manos, incluido el hombre: «*Los supuestos epistemológicos del naturalismo científico ni siquiera son aplicables a las relaciones interpersonales ordinarias, puesto que el contacto con la realidad de otras personas no lo establecemos objetivando a éstas, sino haciéndonos nosotros mismos vulnerables a las exigencias que nos plantean*»¹⁹. Del conocimiento interpersonal surge el lenguaje humano. Establecemos una comunicación con el otro. Este lenguaje también trasciende el lenguaje de la ciencia.

Desde este conocimiento humano, interpersonal y desde el lenguaje que establecemos entre nosotros abrimos el camino para hablar del lenguaje religioso. La experiencia religiosa tiene sus semejanzas con la experiencia humana. De alguna manera establecemos una relación

¹⁸ JOHN F. HAUGHT, *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*, Santander 2009, p. 249.

¹⁹ *Ibíd.*

personal. Dios es percibido, no como un objeto, sino como un tú, con el que el creyente se relaciona. Existen por tanto preguntas sobre el sentido de la existencia, sobre los valores éticos y los valores estéticos, interrogantes sobre el porqué de nuestra vida y del universo, sobre el fin de nuestra existencia, etc., que caen fuera del ámbito de la ciencia. A estas preguntas por el sentido responde la fe, ante las cuales la ciencia permanece muda.

Por consiguiente, hay muchas preguntas que caen fuera del alcance de la ciencia y que ésta no puede responder. Son preguntas sobre el sentido de la vida, el bien y el mal, las valoraciones éticas, etc., a las que la religión y la fe ofrecen una respuesta. La ciencia ha sido creada para explicar el funcionamiento de los fenómenos de la naturaleza, pero no ha sido hecha para dar sentido o fundamentar las normas de comportamiento entre los hombres. La ciencia no puede crear una religiosidad violando su propia naturaleza y abocando a falsa ciencia o pseudociencia. Asimismo la religión no pretende explicar el cómo del universo y su orden, sino acercarnos al misterio trascendente de Dios. Desde Dios, trata de encauzar las relaciones del hombre con Dios, con los demás hombres y con el mismo mundo.

No se puede suplir ningún conocimiento. Ambos, científico y religioso, se complementan en la búsqueda de la verdad. Negar cualquiera de ellos es negar la riqueza y variedad del conocimiento humano.

7. AFIRMACIONES ACTUALES DEL PAPA BENEDICTO XVI SOBRE LAS RELACIONES CIENCIA-FE²⁰

Quisiera a continuación analizar, de manera sintética, los discursos que el Papa ha dirigido a los representantes de la Pontificia Academia de las Ciencias y que constituyen la línea a seguir por parte de teólogos y científicos en su estudio e investigación.

En su primer Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias del 6 de noviembre de 2006²¹, el Papa Benedicto XVI afirmaba cómo el

²⁰ Para mayor información sobre el desarrollo de las relaciones entre la ciencia y la fe en los discursos del Papa Benedicto XVI se puede consultar el siguiente libro: JOSEPH RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*, ed. Umberto Casale, Santander 2011, pp. 151-183.

²¹ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 6 de nov. 2006, en AAS 98 (2006) 889-892.

avance de la ciencia y la tecnología ha ido acompañado de una *retirada* de la filosofía, la religión e incluso de la fe cristiana. En este gran avance de la ciencia algunos han visto una de las causas de la secularización y el materialismo.

Partiendo del número 33 de la *Gaudium et spes*, afirma que la Iglesia reconoce que el hombre gracias a la ciencia y a la técnica ha ampliado su dominio sobre la naturaleza, lo que ha ocasionado que muchos bienes que antes esperaba de fuerzas superiores ahora se obtengan por su propia habilidad.

Pero deja claro que el cristianismo no plantea un conflicto inevitable entre la fe sobrenatural y el progreso científico. La revelación refleja que Dios creó a los seres humanos dotados de razón, para dominar las criaturas de la tierra. Por ello el hombre se ha convertido en administrador de la creación. Se afirma que toda la labor actual de prevención, control y gobierno de la naturaleza (epidemias, catástrofes, etc.) forma parte del plan Creador.

La ciencia, aunque es generosa, da lo que puede dar (tiene sus límites). Por ello se exhorta a que el hombre no ponga en la ciencia y en la técnica una confianza tan desmesurada y radical que llegue a afirmar que ellas pueden explicarlo todo y satisfacer todas las necesidades existenciales y espirituales. Esta confianza incondicional puede abocar en el hombre a decir que se basta a sí mismo y ello le impida aspirar a cosas más altas (GS 57).

El Papa apela a las responsabilidades éticas del científico. Éste se debe guiar por el respeto a la verdad y un reconocimiento tanto de la exactitud como de las limitaciones del método científico, sobre todo por la gran influencia que tienen en la formación de la opinión pública. Al mismo tiempo resalta el compromiso y el apoyo de la Iglesia en el esfuerzo de los científicos por hacer de este mundo un lugar de mayor solidaridad, bondad y paz, evitando todo aquello que atente contra la vida y la dignidad del ser humano.

Finalmente, insistiendo en las limitaciones de la ciencia, afirma que ésta no puede dar una representación completa y determinista de nuestro futuro y del desarrollo de cada fenómeno que estudia. También la filosofía y la teología pueden ayudar a la ciencia en la formación de una imagen más completa tanto del mundo como del hombre. Ya que éste, como ser espiritual, trasciende la realidad material. Reducirlo simplemente a materia abocaría al no reconocimiento de su singularidad, de su transcendencia y finalmente a su misma explotación.

En su segundo Discurso a la Academia del 31 de octubre de 2008²², Benedicto XVI plantea las cuestiones que ya anteriormente habían abordado los Papas Pío XII y Juan Pablo II sobre la visión de la creación por parte de la fe y la prueba de las ciencias empíricas.

La filosofía, en sus orígenes presentó una imagen del origen del mundo horizontal, explicándolo desde uno o varios elementos del mundo material. Un paso decisivo en la comprensión del mundo se dio al considerar al ser en cuanto ser y cuando la metafísica se interesó por el origen primero y trascendente del ser participado. El primer paso del mundo es existir, pasar de la nada al ser, por tanto debe haber sido creado por el Ser primero.

Afirmar, por tanto, que el fundamento del cosmos y su desarrollo es la sabiduría providente del Creador, no quiere decir que la creación tenga que ver solamente con el inicio de la historia y la vida, sino que implica que el Creador funda y sostiene, fija y mantiene ese mundo y esa vida. Desde aquí podemos ver que la creación no puede ser observada simplemente desde una interpretación horizontal sino transcendental.

El Papa desarrolla el concepto evolucionar, que significa «*desenrollar un rollo de pergamino*» (=leer un libro). Podemos ver en la naturaleza un libro a desenrollar y leer, tal y como las ciencias nos lo muestran, pero al mismo tiempo nos invita a dar un salto y encontrar la presencia del autor de ese libro que ha querido manifestarse en esa naturaleza. De ahí que ese libro se presente como cosmos, no como caos y en donde poco a poco vamos viendo la armonía entre el todo y sus partes y también, la distinción entre, por ejemplo, un ser vivo y un ser espiritual (el hombre), que indica la existencia de un alma (creada directamente por Dios e inmortal).

En su tercer Discurso del 28 de octubre de 2010²³ analiza el tema de la herencia científica del siglo XX. La historia de la ciencia está marcada por grandes conquistas y progresos. Pero a veces se ha caracterizado la ciencia del siglo XX por dos extremos: en el primero vemos a algunos que la consideran la panacea, de tal modo que será capaz de responder a todos los interrogantes suscitados en el hombre; en el segundo, nos encontramos con aquellos que la temen, por su alto

²² BENEDICTO XVI, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 31 de oct. 2008, en AAS 100 (2008) 796-798.

²³ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 28 de oct. 2010.

grado de destrucción (armas nucleares). Ninguno de los dos extremos define a la ciencia. La investigación ha tenido aciertos y fracasos. Todos los avances realizados en el conocimiento científico del siglo XX han llevado a una mayor conciencia del lugar que ocupan hombre y planeta en el universo.

En este camino la Iglesia está convencida de que reconocer la dimensión espiritual del hombre beneficia a la actividad científica. El científico aprende del mundo, siguiendo sus leyes, percibe su *logos* que él no ha creado. Esto nos lleva a admitir una Razón omnipotente, diferente del hombre y que sostiene el mundo. Este es un punto de acercamiento entre las ciencias y la religión. La ciencia se convierte así en lugar de diálogo entre hombre y naturaleza, entre hombre y Creador.

Finalmente, se pide un enfoque interdisciplinario vinculado a una reflexión filosófica. También se insiste en que los logros vayan encaminados a la paz y fraternidad de todos (el bien del hombre y el desarrollo integral de los pueblos).

SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES

Emmo. y Rvdmo Sr. Cardenal Estanislao Karlic

Cardenal de la Iglesia Católica

Nació el 7 de febrero de 1926, Oliva, Diócesis de Villa María, Argentina. De una familia de inmigrantes croatas. Educación: Seminario Mayor de Córdoba, Córdoba; Pontificia Universidad Gregoriana, Roma (Licenciado en Teología). Sacerdocio: Ordenado el 8 de diciembre de 1954. Superior de la sección de Filosofía del Seminario Mayor de Córdoba; también profesor de Teología en el mismo seminario. Episcopado: Electo Obispo titular de Castro, 6 de junio de 1977. Consagrado el 15 de agosto de 1977, catedral de Nuestra Señora, Paraná, por el Cardenal Raúl Francisco Primatesta, Arzobispo de Córdoba. Promovido a Arzobispo coadjutor y administrador apostólico de Paraná, 19 de enero de 1983; asumió el puesto el 20 de marzo de 1983. Sucedió la sede metropolitana de Paraná, 1 de abril de 1986. Presidente de la Conferencia Episcopal de Argentina durante dos períodos, 1996-1999 y 1999-2002. En el mismo organismo episcopal fue miembro de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura. Fue miembro de la comisión para la redacción del nuevo Catecismo de la Iglesia Católica publicado en 1992. Renunció al gobierno pastoral de la sede el 29 de abril de 2003. Cardenalato: Creado cardenal en el Consistorio del 24 de noviembre de 2007; recibió la birreta roja y el Título de la Beata Virgen María Dolorosa en Piazza Buenos Aires en ese mismo día.

Prof. Dr. Luis González-Carvajal Santabárbara

Universidad Pontificia Comillas

Nacido en Madrid en 1947 es sacerdote diocesano. Terminó sus estudios de Ingeniero de Minas en la Escuela Técnica Superior de Minas de Madrid en 1969. Tras un breve periodo de ejercicio profesional en una fundición, ingresó en el Seminario de la Diócesis, ordenándose sacerdote en 1974. Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, ha sido Secretario General de Cáritas Española. Ha sido profesor en el Centro de Estudios Teológicos «San Dámaso» (hoy Facultad) y en el Instituto de Pastoral, donde fue Director. Desde 1982 hasta 2012 ha sido profesor de Moral Social en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Entre sus numerosos libros, que han gozado de la aceptación unánime del público lector, podemos citar: *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios* (21 ediciones)

/ Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social / Los cristianos en un estado laico / En defensa de los humillados y ofendidos / El padrenuestro explicado con sencillez / La fuerza del amor inteligente. El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana / La Fe: un tesoro en vasijas de barro. Actualmente colabora en la Parroquia del Pilar, labor que compagina con la publicación de libros e impartiendo conferencias.

Prof.^a Dra. María Inmaculada Rodríguez Torné

Centro Teológico San Agustín (Madrid)
Universidad Complutense de Madrid

Nacida en Sevilla es Doctora en Filología Bíblica Trilingüe (arameo, hebreo y griego) y Licenciada en Filología Clásica, profesora de hebreo y literatura hebrea en la Universidad Complutense de Madrid y reconocida teóloga en España. Profesora en el Centro Teológico San Agustín (Madrid). Conocedora de la Biblia en profundidad y especialista en mujeres bíblicas. También es una conocida ilustradora especializada en temas bíblicos. Realizó, además, estudios eclesíasticos en la Universidad Pontificia Comillas. Tiene amplia experiencia pastoral con jóvenes y adolescentes. Actualmente es miembro de la ABE (*Asociación Bíblica de España*). También, ha trabajado con *Vida Nueva*, *Casa de la Biblia*, *Edebé*, *Edelvives*, *Sociedad Bíblica* y *Verbo Divino* como ilustradora, traductora y biblista. Imparte cursos de formación bíblica por todo el mundo.

Prof. Dr. Gonzalo Tejerina Arias, OSA

Universidad Pontificia de Salamanca
Centro Teológico San Agustín

Sacerdote agustino, natural de León, licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Santo Tomás de Roma y la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en teología, especialidad en Teología fundamental, por la Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido Jefe del Departamento de Pastoral Universitaria de la Conferencia Episcopal Española, subdirector y director del Colegio Mayor Universitario «San Agustín» de Madrid y ha trabajado en numerosas iniciativas de pastoral universitaria y durante muchos años en tareas de formación para la vida religiosa y el sacerdocio en su Provincia religiosa. Ha sido profesor en la Universidad San Pablo CEU de Madrid y en la Facultad de Teología S. Dámaso de Madrid. En la actualidad, es profesor en el Centro Teológico San Agustín y catedrático de Teología Fundamental en la Fac. de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca de la cual fue Vicedecano y Decano de 2005 a 2011, en dos periodos consecutivos. En esos años, tam-

bién en dos ocasiones, ha sido Presidente de la Junta de Decanos de las Facultades de Teología de España y Portugal. Durante seis años (2001-2007) ha sido Director de *Revista Agustiniana* publicada por los Agustinos de Castilla y en la actualidad miembro del consejo editorial de la revista *Salmanticensis* de la Fac. de Teología de Salamanca y de *Veritas, revista de filosofía y teología* del Pontificio Seminario de Valparaíso, Chile y miembro del Comité científico de *Estudio Agustiniano* y de *Compostelanum*. Ha impartido cursillos y conferencias por toda España y en países de Europa, América y África. Es autor de numerosas publicaciones en el ámbito de la antropología cristiana, la teología de la revelación y la fe, la epistemología teológica y el diálogo interreligioso, y ha intervenido en debates sobre cuestiones éticas o religiosas en prensa, radio y televisión.

Prof. P. Carles Such Hernández, SCH.p

Director de la Revista de Pastoral Juvenil

Valenciano y sacerdote escolapio. Diplomado Profesorado EGB. Licenciado en Estudios Eclesiásticos. Bienio de Licenciatura en Ciencias Religiosas y Catequéticas. ISPX Máster en Discernimiento vocacional y Acompañamiento espiritual (Comillas). Un enamorado de la educación y la realidad infantil y juvenil. Profesor de Religión en Educación Primaria y ESO. Profesor de Lengua en ESO. Coordinador de Acción Social. Coordinador del Oratorio de niños pequeños. Coordinador de la pastoral en la Parroquia Ntra. Sra. de Aluche (Madrid). Maestro de Juniores de la Provincia Escolapia Tercera Demarcación de España. Director Revista de Pastoral Juvenil. Miembro de la CCEI. Director titular del Colegio de Escolapios de Guadalajara. Colaborador de la Editorial Verbo Divino, miembro del Equipo Biblia y Escuela y autor de los cuadernos de la colección.

D.ª María Ángeles López Romero

Redactora Jefe de la Revista 21

Mª Ángeles López Romero (Sevilla, 1970) es licenciada en Ciencias de la Información, sección Periodismo, por la Universidad Complutense de Madrid. Inició su carrera profesional como redactora de la sección de cultura en la extinta revista «Andalucía Actualidad». Posteriormente fue cofundadora de la agencia de prensa Sur Press. Desde ella dirigió la revista para jóvenes Quince Pulgadas y participó en numerosos proyectos editoriales. Durante 1995 dirigió la oficina de prensa del Obispado de Getafe. Desde 1996 es redactora jefe de la revista 21, donde ha realizado entrevistas a significativas personalidades del mundo de la cultura, la política, el deporte o la religión y ha sido galardonada en 2004 y 2009 con sendos Premios de Prensa Manos Unidas por repor-

tajes sobre sus viajes a Brasil y la India. Es conferenciante habitual en congresos y jornadas de temática educativa, religiosa y sobre medios de comunicación. Tras el éxito de su libro *Papás blandiblup*, retrato de las dudas y debilidades de los padres de hoy ha sido elegida Autora del año 2011 por la editorial San Pablo. Igualmente, es autora del libro *Morir nos sienta fatal. Diálogos a vida y muerte* (San Pablo, 2011) y ha participado como autora del capítulo *Cómo transmitimos, los lenguajes de la fe* en la obra *La fe perpleja* (Tirant lo Blanc), fruto de los ciclos de conferencias que organiza la Fundación Chaminade.

D. Miguel Marín Chamorro (Migueli)

Cantautor

Músico desde pequeño, sin demasiada intención de dedicarse a ello. Se topa con lo profesional al grabar una maqueta, «Qué Escándalo!», que resulta un bombazo y de la que se vendieron miles de originales, además de piratearse compulsivamente por doquier (en k7!). Trotamundos y todoterreno, es referencia desde hace años en la movida de cantautores de Madrid, asiduo a sus principales salas. Toca en Teatros, Palacios de Congresos, Ong's, plazas de toros, plazas mayores, centros culturales y juveniles, parroquias, institutos, colegios, vigiliass de oración, centros de rehabilitación, cárceles... Ha compartido escenario con los artistas más importantes del panorama musical. Por toda Latinoamérica ha realizado muchas y multitudinarias giras y es muy conocido. Invitado internacional a las Jornadas Mundiales de Jóvenes y a los años Xacobeos. Ha compatibilizado la música con acompañar a gente con problemas sociales severos. Siempre se ha dedicado al mundo marginal. Ha vivido con gente recién salida de la cárcel y trabaja continuamente en estos temas. En esa intensidad se forja la fuerza de su música, cotidiano en estas realidades. Imparte cursos de: Relación de Ayuda, Comunicación, Inteligencia Emocional, Acompañamiento (y todo lo que tiene que ver con el acompañamiento de problemas sociales importantes). Da charlas, seminarios, ponencias en congresos, talleres, encuentros etc, por toda España y Latinoamérica. Profesor de Secundaria durante 8 años. También profesor en la cárcel y en programas de Garantía Social, donde ha hecho de todo, con tal de ayudar a chavales y chavalas prácticamente de la calle. Los seguidores destacan de Migueli su carisma, alegría y desparpajo, que derrocha apenas sube a un escenario. Miembro del equipo del popular programa de Radio «La Jungla» con Abellán en Cadena 100, con su sección «Cositas Buenas», durante 3 temporadas en las que ha hecho un hueco a grupos que están empezando y que ofrecen calidad, valores y frescura. Escribe sobre música en la revista «21RS». Escribe en Religión Digital. Colaborador en el programa «Fronteras» de Radio Nacional (RNE). Premio «Alandar». Premio «CULTURAS» 2009, otorgado por la Junta de Extremadura.

Prof. Dr. Martín Gelabert Ballester, OP

Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia

Nacido en Manacor, Provincia de las Islas Baleares, España, el 6 de septiembre de 1948, es un fraile dominico, doctor en Teología. Se licenció en teología en la Facultad de Teología de Friburgo (Suiza) en 1974 y se doctoró en 1979 en la misma universidad con la tesis *La fe como inmortalización. Ensayo de interpretación teológica del pensamiento de Miguel de Unamuno*. Actualmente, es profesor de teología de la Facultad de Teología de San Vicente Ferrer de Valencia, de la que ha sido decano durante varios años y regente, desde 1980, de la cátedra de Teología Fundamental y Antropología teológica de la misma. En noviembre de 2004 el Maestro General de la Orden de Predicadores le confirió el título de Maestro en Sagrada Teología, máximo honor que la Orden de los Dominicos concede a los teólogos más destacados. Posteriormente en el 2005 ingresó como Académico Numerario en la Real Academia de Doctores de España con un discurso de ingreso cuyo título fue *Hablar de la salvación en la tierra desde la docta ignorancia*. Más tarde, en el 2008, ha apadrinado en la Real Academia a otro dominico, fray Ángel Martínez Casado. Ha sido invitado por las universidades y centros culturales de países latinoamericanos, para impartir cursos y conferencias en varios de ellos, tales como el centro «Fray Bartolomé de las Casas» de La Habana. Dispone también un blog, llamado Nihil Obstat alojado en la página web de provincia española dominica, en la que periódicamente trata los temas de mayor actualidad. Hasta la fecha tiene publicados más de 20 libros originales, algunos de los cuales han sido traducidos a varios idiomas. Otros muchos libros han sido escritos en colaboración con otros autores. Los artículos teológicos y de divulgación son innumerables. Martín Gelabert, es actualmente uno de los más importantes y reconocidos teólogos españoles, no solo por lo abundante de sus publicaciones sino por la intensidad, la densidad y la profundidad de sus escritos. Destaca principalmente la claridad en su forma de expresarse. La profundidad y valentía con que afronta cualquier temática teológica que abarca el campo de su especialidad. La teología fundamental y la antropología teológica. La revelación de Dios, la fe como acogida del don de Dios y el horizonte escatológico. Destaca en este autor el acierto con que trata el tema de la esperanza cristiana, en el más allá y en el más acá. La escatología no se separa nunca del quehacer diario. Ya que tiene muy claro, el compromiso en esta tierra. Sus inquietudes teológicas le llevan actualmente a una seria reflexión de la relación entre la fe y la ciencia. Cabe destacar entre su extensa obra la colaboración en la nueva edición de la Suma Teológica y en los Opúsculos y cuestiones selectas de Santo Tomás de Aquino, junto a Ángel Martínez Casado.

Prof. P. Luis Alberto Gonzalo-Díez, cmf

Instituto Teológico de la Vida Religiosa (Madrid)

Director de la Revista Vida Religiosa

Nació en Bembibre, León, el año 1964. Ingresó en la Congregación de los Misioneros Claretianos, tras los estudios de Bachiller, emitiendo su primera Profesión en el Noviciado Claretiano de Gijón (Asturias) en Septiembre de 1984. Hizo su Profesión Perpetua en el Teologado Claretiano de Salamanca en Mayo de 1989. Y recibió la Ordenación Sacerdotal en la Parroquia María Auxiliadora de Zamora en noviembre de 1990. Cursó la Carrera de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca durante los años 1984 a 1989, obteniendo la Licenciatura en Estudios Eclesiásticos en junio de 1989. Cursó el bienio de Licenciatura durante los años 1989-90 y 1990-91 y obtuvo la Licenciatura en Teología de la Vida Religiosa en el Instituto Teológico de Vida Religiosa de Madrid, perteneciente a la Universidad Pontificia de Salamanca en junio de 1991. Cursó materias de la especialidad de Espiritualidad en la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid durante los cursos 89-90 y 90-91. Es miembro de la Escuela de Formadores de la Congregación Claretiana de Roma y Doctorando en Vida Religiosa (Madrid). Durante su vida ministerial ha desempeñado los siguientes servicios: Pastoral parroquial y Pastoral Juvenil Vocacional. Docencia en Enseñanzas Medias (1991-1998). Parroquia Corazón de María de Vigo (Pontevedra). Docente y Responsable de Pastoral del Colegio Corazón de María de Zamora (1998-2000). Presidente de CONFER (Tui-Vigo) 1994-1998. Coordinador-prefecto provincial de Pastoral Juvenil Vocacional (1998-2003). Coordinador y formador de nueva comunidad, responsable de acogida vocacional (Baltar-Ferrol- Coruña) 2000-2003. Superior Provincial de los Misioneros Claretianos de la Provincia Claretiana de León (2003-2007). Prefecto Provincial de Pastoral Infantil Juvenil Vocacional de la Unión de Provincias Claretianas de España (Provincia de Santiago) 2007-2008. Director de la Revista Vida Religiosa desde junio de 2008. Imparte regularmente conferencias, cursos, retiros y ejercicios a religiosas, religiosos, sacerdotes, seminarios y laicos en España y América Latina.

Prof. Dr. Javier Antolín Sánchez, OSA

Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid)

Centro Teológico San Agustín

El profesor Dr. Javier Antolín Sánchez nació en Villasarracino (Palencia) en 1962. Es sacerdote agustino desde el año 1988. Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Barcelona (1994). Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid (año 2000). Licenciado en Teología Dogmático-Fundamental por la Universidad Pontificia de Comillas (año 2009). Profesor de filosofía en el Salvatorian Institute of Philosophy and

Theology en Morogoro (Tanzania), en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid y en el Centro teológico San Agustín (Madrid). Ha estado trabajando durante nueve años en Tanzania, en tareas apostólicas y formativas. Entre sus publicaciones podemos contar El epicureísmo en el cristianismo primitivo y numerosos artículos en diversas revistas.

Prof. P. Miguel Ángel Álvarez Miñambres, OSA

Centro Teológico San Agustín (Madrid)

El profesor Miguel Ángel Álvarez Miñambres es sacerdote agustino, nacido en 1974. Licenciado en Teología Dogmática y Fundamental por la Universidad Pontificia Comillas. Ha trabajado en la Parroquia Nuestra Señora de la Vid (San Sebastián de los Reyes, Madrid) como encargado de Pastoral (1999-2002). Profesor del Estudio Teológico Agustiniiano Tagaste (2003-2006) y del Instituto Teológico Escorialense (2003-2006). Profesor del Centro Teológico San Agustín (2006 hasta la actualidad), del que ha sido Secretario (2009-2012). Ha impartido también cursos de Antropología Teológica y Agustiniiana en Roma (2011). Durante cuatro años fue encargado provincial de vocaciones de la Provincia Agustiniiana de España (2002-2006) y durante ocho años miembro del Equipo de Formación y Vida Religiosa de la misma Provincia. Ha sido formador de la Provincia Agustiniiana de España (2002-2012). Actualmente compagina sus actividades directivas (es Director del Centro Teológico San Agustín, 2012-2015) y académicas con su tarea de formador en el Profesorio Interprovincial San Agustín de las tres Provincias Agustiniianas de Castilla, Matritense y España en San Lorenzo de El Escorial (desde el 2012). Sus principales publicaciones y campos de estudio son la Cristología, la Antropología Teológica y la obra de San Agustín.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 7 DE
FEBRERO DE 2013, MEMORIA DEL BEATO
ANSELMO POLANCO, EN LOS TALLERES
DE IMPRENTA TARAVILLA,
MESÓN DE PAÑOS, 6.
28013 MADRID

