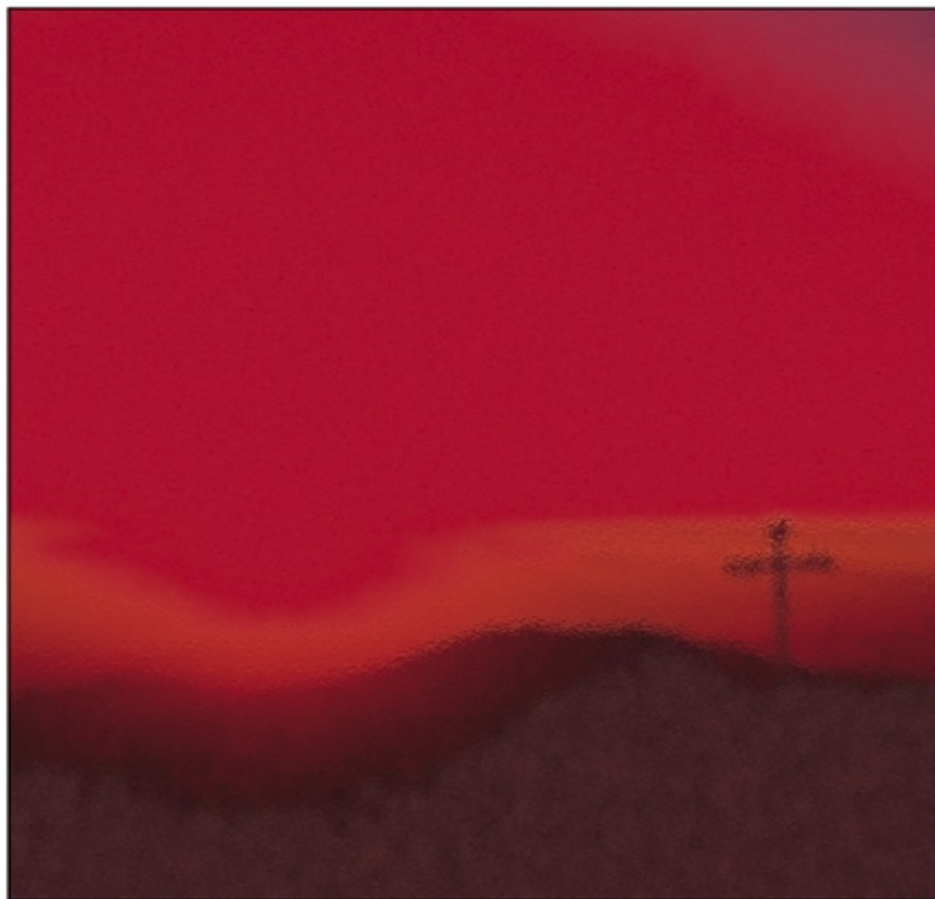


UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA
Instituto Superior de Pastoral

Invitar hoy a la fe



verbo divino

Contenido

Presentación

Juan Pablo García Maestro

I PONENCIAS

Presupuestos para adentrarse en los caminos de la fe.

Preludio a la Semana

Felicísimo Martínez, O. P.

Tragaluces de lo divino

José Luis Corzo

¿De qué venís hablando?

¿Por qué no escuchamos lo que habla la gente?

Antonio Ávila

Leer novela como ejercicio de escucha

Felisa Elizondo

¿Se puede hacer el primer anuncio por espolvoreo?

El primer anuncio, respuesta a algunas reticencias

Xavier Morlans

Modelos de evangelización: ayer y hoy

Francisco José Andrades Ledo

Hacia un nuevo paradigma: de la transmisión a la apropiación de la fe

Jesús Sastre García

Por una pastoral renovada de la experiencia cristiana

Juan Martín Velasco

II

MESA REDONDA

Panel de experiencias de las diversas formas de invitar a la fe

La experiencia del zen

Ana María Schlüter Rodés

Variaciones sobre el arte y la belleza con Dios al fondo

M^a Leticia Sánchez Hernández

Invitar a la fe hoy: nombrar a Dios por sus apellidos

María Ángeles López

III

GRUPOS

Trabajo de grupos

Créditos

Presentación

Juan Pablo García Maestro, OSST
Profesor del Instituto Superior
de Pastoral-UPSA y coordinador
de la XXIV Semana de Teología Pastoral

El 11 de octubre de 2012, el papa Benedicto XVI, en pleno Sínodo de los Obispos sobre la Nueva Evangelización, inauguraba el Año de la Fe y conmemoraba los 50 años del inicio del Concilio Vaticano II.

Uniéndonos a esta iniciativa y en comunión con la Iglesia, el Instituto Superior de Pastoral de Madrid convocó en los días del 29 al 31 de enero de 2013 la XXIV Semana de Teología Pastoral con el lema “*Invitar hoy a la fe*”.

Benedicto XVI publicaba como preparación al Año de la Fe la carta apostólica *Porta fidei* (“Puerta de la fe”)¹, en la que señala que vivimos en una crisis de fe que afecta a muchos, incluidos bastantes que nos decimos cristianos. La fe es una virtud teologal, don de Dios otorgado gratuitamente a todas las personas y que nadie conquista a base de méritos o esfuerzos personales. Pero, a su vez, la fe solo crece y se fortalece creyendo (san Agustín). Supone abandonarse en las manos de un Amor que se experimenta siempre como inefable y más grande porque tiene su origen en Dios. De ahí la unidad existente entre el acto con el que se cree y los contenidos a los que prestamos nuestro asentimiento. Con palabras del

apóstol san Pablo podemos decir: “Con el corazón se cree y con los labios se profesa” (Rom 10,10).

Los cristianos de los primeros siglos estaban obligados a aprender de memoria el Credo. Les servía como oración cotidiana para no olvidar el compromiso asumido con el bautismo. Por eso la fe implica un *testimonio* y un *compromiso público*. El cristiano no puede pensar nunca que creer es un hecho privado. La fe, porque es un acto de libertad, exige también la responsabilidad social de lo que se cree.

En esta línea, Benedicto XVI, en la carta apostólica *Porta fidei*, afirma que el Año de la Fe será también “*una buena oportunidad para intensificar el testimonio de la caridad. San Pablo nos recuerda: ‘Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de ellas es la caridad’ (1 Cor 13,13)*” (n. 14).

Muchos cristianos consagran su vida a quien está solo, marginado o excluido, como el primero a quien hay que atender y al más importante que socorrer, porque en él se refleja el rostro del Señor resucitado. “Cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis” (Mt 25,40). Sostenidos por la fe, miramos con esperanza comprometida nuestro mundo, aguardando “unos cielos nuevos y una tierra nueva en la que habite la justicia” (Ap 21,1).

Muchos de nuestros contemporáneos, cuando se encuentran con un cristiano consciente y responsable de su fe, le preguntan más o menos abiertamente por qué “todavía” es cristiano. Este “todavía” asocia el cristianismo a un ambiente social de otro tiempo, el de nuestros abuelos, y a unas prácticas y unas creencias que habrían quedado obsoletas. Esta realidad acompleja a muchos creyentes. En realidad, si tuviéramos el temple de los Padres de la Iglesia, que, cuando iban al martirio, decían: “Ahora empiezo a ser discípulo”, resultaríamos bastante más significativos. Sin embargo, en algunos sectores domina la sensación de que somos “los últimos cristianos”. En realidad, estamos ciertamente a finales de una época y quizás seamos los últimos exponentes de “una manera” de vivir el cristianismo.

Retomando el hilo de la proclama de Benedicto XVI, “a lo largo de este Año [de la Fe] será decisivo volver a recorrer la historia de nuestra fe, que contempla el misterio insondable del cruce de la santidad y el pecado. Mientras la primera pone de relieve la contribución que los hombres y las mujeres han ofrecido para el crecimiento y el desarrollo de las comunidades a través del testimonio de su vida, el segundo debe suscitar en cada uno un sincero y constante acto de conversión, a fin de experimentar la misericordia del Padre, que sale al encuentro de todos” (*Porta fidei*, 13).

El Instituto Superior de Pastoral se complace una vez más en presentar esta obra, fruto del trabajo intenso e ilusionante de la XXIV Semana de Teología Pastoral. Quiere agradecer públicamente las colaboraciones que hicieron posible la celebración de la misma. Especialmente, la de la Fundación Pablo VI, en cuyas instalaciones tuvo lugar, y la de Editorial Verbo Divino, que posibilita, un año más, dejar constancia de sus resultados y extenderlos a quienes no pudieron asistir. Finalmente, expresamos nuestra gratitud a tantas personas amigas que continuamente nos manifiestan su apoyo y cercanía. Su estímulo nos anima a seguir colaborando en la Iglesia al servicio del Reino de Dios.

¹ Justo al comenzar la edición del libro se acaba de publicar la primera encíclica del Papa Francisco con el título *Lumen Fidei*.

I PONENCIAS

Presupuestos para adentrarse en los caminos de la fe. Preludio a la Semana

Felicísimo Martínez, O. P.

La fe es virtud teologal, don de Dios otorgado gratuitamente. Esto puede ser motivo de agradecimiento, si se entiende bien. La fe es una oferta universal y gratuita para todas las personas, y nadie la conquista a base de méritos o esfuerzos personales. Es don gratuito. Pero la misma afirmación de la gratuidad de la fe puede ser motivo de escándalo, si se entiende mal. Hace pocas semanas, un joven traducía así esta gratuidad: “Dios quiere darles la fe a unas personas y negársela a otras”. Así entendida, la gratuidad de la fe puede dar lugar al escándalo, porque nos hace pensar en un Dios arbitrario e injusto. Y un Dios así no merece crédito, no merece confianza.

Sin embargo, a pesar del carácter gratuito de la fe, las personas pueden facilitar o entorpecer el acceso a la misma. Pueden poner condiciones existenciales que faciliten la recepción de ese don. Utilizando la imagen de Hch 14,27, tan querida por Benedicto XVI¹, las personas pueden poner condiciones que ayuden a abrir “la puerta de la fe”. Es necesario “buscar la fe” (2 Tim 2,22). Pero las personas también pueden adoptar actitudes existenciales que les alejen del don de la fe. En este sentido hablamos de presupuestos para adentrarse en los caminos de la fe. Por eso estaba

acertado Dietrich Bonhoeffer cuando afirmaba: “Yo querría aprender a creer”².

Los medievales hablaban de los “*praeambula fidei*”, los preámbulos de la fe, los caminos a recorrer antes de adentrarse en la experiencia de la fe. Tenían muy claro que la fe es virtud teologal, que es gracia, que es don de Dios... Sin embargo, sabían que el ser humano puede poner algo de sí mismo para favorecer que la fe le sea dada.

Cuando hablaban de preámbulos de la fe, los medievales se referían sobre todo a ejercicios intelectuales, razonamientos humanos, conocimientos asequibles a la razón humana que nos ponen en camino hacia la fe teologal³. Por ejemplo, estaban convencidos de que con la razón podemos llegar a afirmar la existencia de Dios y varios de sus atributos. Se movían con mucha seguridad en el asunto de la existencia de Dios, porque entonces lo obvio era ser creyente y lo increíble era ser ateo. Estos conocimientos en torno a Dios asequibles a la razón humana eran considerados por los medievales como “*praeambula fidei*”, como caminos previos a la fe, como presupuestos intelectuales que abren el horizonte hacia la revelación, hacia los dogmas, hacia las verdades de fe que no están al alcance de nuestro frágil conocimiento humano⁴.

Hoy apenas se habla ya en teología de preámbulos de la fe en este sentido cognitivo. Ni los creyentes encuentran argumentos filosóficos convincentes para probar categóricamente la existencia de Dios y para asegurarse de sus atributos. Todo lo referente al inmenso misterio de Dios es preferible encomendarlo humildemente a la luz de la fe y de la revelación. Es preferible hablar de ciertos presupuestos existenciales que colocan a las personas en los caminos de la fe. Y estos presupuestos se entienden más como actitudes existenciales que pueden facilitar el acceso a la fe, que pueden propiciar experiencias de iluminación y conversión que conducen a la fe. No se trata ya de ejercicios de razonamiento, de conocimiento racional, de amarrar verdades sobre Dios con nuestras luces.

Cultivar estas actitudes es especialmente necesario en estos momentos de “crisis de Dios” (Jean-Baptiste Metz), de “eclipse de Dios” (Martin Buber),

de “fatiga teologal” (Xavier Zubiri), de “cansancio de la fe” (Benedicto XVI), de “inapetencia religiosa” (Fernando Sebastián Aguilar). Karl Rahner ha llamado “ateísmo preocupado” a la moderna experiencia de la ausencia o silencio de Dios. Y añadía: “Es preciso aceptar esa experiencia y no reprimirla con la apologética precipitada y barata de una ‘fe en Dios’ antropomorfa”⁵.

La teología es cada vez más consciente de que la fe es un don de Dios; ni es conquista humana ni responde a méritos de nadie. André Gide lo expresa bien contando su experiencia personal: “Hay en las palabras de Cristo más luz que en cualquier otra palabra humana. Sin embargo, parece que esto no basta para ser cristiano. Además, hay que creer. *Y yo no creo*”⁶. En la película *El séptimo sello*, de Ingmar Bergmann, el Caballero viene a decir lo mismo: “¿Qué va a suceder con los que entre nosotros quieren creer pero no son capaces de ello?”⁷. Y el mismo Max Weber se consideraba a sí mismo “no dotado de oído para lo religioso”⁸.

Karl Rahner, por su parte, también ha hecho referencia a la demasía de luz como uno de los problemas para la fe: “Esto es precisamente lo que constituye nuestro problema: nosotros somos, se podría decir, sensibles no solo a la falta de luz, sino también a la demasiada luz que viene de la fe. En nuestro tiempo, la fe resulta problemática no porque nosotros creemos tener todas las respuestas sin necesidad de ella, sino, por el contrario, porque nos parece que la fe explica más de lo que uno puede aceptar”⁹.

La fe es un don misterioso. Pero algo podremos hacer para colocarnos en los caminos de la fe. Vale la pena recordar aquí la sugestiva imagen evangélica del ciego Bartimeo, del que nos habla Marcos (Mc 10,46-52). Probablemente había muchos más ciegos en Jericó, pero solo Bartimeo fue curado. Precisamente porque se colocó en el camino por el que pasaba Jesús, porque insistió e insistió con sus gritos, porque arrojó el manto, dio un brinco y vino donde Jesús. Gracias a todas estas actitudes existenciales “recobró la vista y le seguía por el camino” (Mc 10,52). En sus clases, Paco Lacalle siempre insistía en que Marcos pone a este ciego como modelo del creyente y del discípulo, porque comenzó a seguir a Jesús cuando este emprendió la subida a Jerusalén y luego al Gólgota, allí donde precisamente

los demás discípulos le abandonaron. Este ciego es un ejemplo de lo que significa poner algunos presupuestos para que nos sea dada la fe.

Los presupuestos para adentrarnos en los caminos de la fe son muchos; las actitudes que facilitan el acceso a la fe son muchas. Es importante ser inteligente, sabio, profundo, honesto, humilde, buscador, abierto a lo nuevo, sencillo, oyente de la Palabra, confiado...¹⁰ Pero no se pueden tener tantos talentos a la vez, ni tantas virtudes juntas.

Me limitaré a señalar algunos presupuestos importantes para colocarnos en los caminos o en el horizonte de la fe. Luego nos quedará orar para que nos sea dada la fe o para que nuestra fe no vacile. Mis reflexiones fueron concebidas como una especie de “preludio a la Semana”. Otros ponentes más autorizados nos dirán en qué consiste la fe cristiana, cuáles son los caminos de la fe, qué experiencias implica la fe, qué consecuencias trae al ser creyente...

Cultivar la cultura de la confianza o superar la cultura de la desconfianza

Estamos muy acostumbrados a pensar la fe en clave religiosa, a asociar la fe con una actitud religiosa del ser humano hacia Dios. Se nos olvida con frecuencia que el contexto de la fe es mucho más amplio que el contexto específicamente religioso. La fe es inicialmente un fenómeno antropológico, una forma de ser y de relacionarse las personas entre sí. “Constituye una parte intrínseca de la experiencia humana”¹¹. Es un supuesto antropológico, una condición imprescindible para garantizar unas relaciones auténticamente humanas entre las personas. Y, por supuesto, la fe en las personas es una condición de posibilidad para una convivencia justa, armoniosa y gratificante en los grupos humanos¹².

El ser humano es, en principio, un ser esencialmente creyente y, con frecuencia, crédulo. Gran parte de su aprendizaje lo realizan las personas

creyendo. Muchas de sus supuestas seguridades se basan más en la fe que en el saber científico o en la propia experiencia. Son seguridades atribuibles más a la fe que a la verificación. La mayor parte de sus certezas en todos los ámbitos del saber se basan en la fe o confianza en otros¹³.

Paradójicamente, el hombre contemporáneo es mucho más crédulo de lo que él mismo se piensa. No solo en el ámbito de las ciencias ocultas o de los fenómenos parareligiosos. También es crédulo con frecuencia en los asuntos que consideramos sólidamente científicos. Si las personas eliminaran de sus archivos mentales todo lo que han aprendido creyendo a otras personas, se quedarían con un caudal de conocimiento muy exiguo. La mayor parte de las cosas que damos por verdaderas o acertadas no las sabemos por evidencia objetiva, sino porque confiamos en el mecánico, en el médico, en el científico, en el filósofo, en el teólogo, en el político... La evidencia objetiva es un bien escaso para la mayoría de los humanos. Con frecuencia decimos “conocer”, cuando en realidad deberíamos decir “creer”.

Pero la actitud creyente del ser humano tiene otra dimensión más específica: es la dimensión personal¹⁴. Aquí la fe consiste en una auténtica relación personal. Es la forma más genuina de relacionarse las personas entre sí. Esta relación no se limita ya al ámbito del conocimiento; abarca la totalidad de la comunicación o la comunión entre las personas. Aquí, decir “yo creo en ti” significa “yo confío en lo que me dices”. Sin necesidad de contar con la evidencia objetiva, esta confianza adquiere niveles excelsos de firmeza y seguridad.

“Yo creo en ti”, “yo confío en ti”: estas son las expresiones que nos acercan al significado más específico de la fe. Son expresiones que abarcan dos dimensiones complementarias.

En primer lugar, una dimensión eminentemente personal. “Creo en ti” significa “confío en ti”. Implica una relación personal de plena confianza, más allá de todo conocimiento o de toda evidencia objetiva. Esta confianza se traduce en un encuentro personal, al que acompaña una relación de amor, de comunión, de comunicación. Este encuentro se realiza gracias a que una

persona se autorrevela, desvela su identidad, se manifiesta..., y otra persona cree que así es, responde con un gesto de fe y de confianza. La autorrevelación de una persona y la confianza de la otra son dos caras de una misma realidad: el ejercicio de donación y de confianza entre las personas. El que se autorrevela se dona generosamente; el que cree y confía también se dona generosamente. “Para poder confiar en otro se requiere no solamente mi conocimiento de que la persona en quien confiamos es digna de confianza, sino también una capacidad particular en aquel que confía”¹⁵. Tanto la autorrevelación como la confianza tienen su motivación última en el amor. Por eso se ha afirmado que “solo el amor es digno de fe”.

En segundo lugar, la fe o la confianza en el otro tiene también una dimensión o una implicación cognitiva. No solo confiamos en el otro; también, gracias a la confianza que nos merece, el otro se puede convertir para nosotros en fuente de iluminación, de conocimiento seguro. Es un conocimiento que llega a nosotros no por vía de evidencia objetiva, sino por vía de autoridad moral, una autoridad que da lugar a la fe y la confianza que el otro nos merece y que depositamos en él. Creer en el otro significa también confiar en su palabra, en lo que dice, en lo que me transmite, sin miedo a ser inducido a error. Y así, la fe no es negación del conocimiento, sino posibilidad de un conocimiento en otra clave. Dejarse informar, enseñar, iluminar, revelar... es una ejercitación en la fe y en la confianza en el otro. Aquí podemos afirmar con Heinrich Fries que “la fe no ciega, sino que hace ver... Sin fe, la persona y su mundo específico permanecen cerrados o inaccesibles”¹⁶.

Creer en otro implica acoger y aceptar lo que él anuncia como verdadero. Es un aprendizaje por vía de confianza o discibilidad. Es una forma muy peculiar de conocimiento, una posibilidad cognoscitiva. El motivo de este conocimiento es, en definitiva, la autoridad ajena. El otro es de fiar porque es garante de lo que afirma.

Sin embargo, un rasgo destacado de la cultura actual es que se ha vuelto enemiga frontal del argumento de autoridad. Decir conocimiento significa para la cultura moderna decir “razón crítica”, “conocimiento crítico”, “conocimiento empírico”... De esta forma, la cultura moderna ha sometido

a crítica la tradición y el argumento de autoridad. Para llegar a la edad adulta, el ser humano debe emanciparse de la tradición, de la autoridad, de la fe como fuente de conocimiento.

Es indudable que la evidencia objetiva es el grado supremo de conocimiento natural. Pero no se debe olvidar un hecho elemental de la historia humana: el primer aprendizaje –y muchos otros aprendizajes– del ser humano es por vía de fe o está basado en el argumento de autoridad. En la mayor parte de las áreas del saber no sabemos por nosotros mismos, no tenemos evidencia objetiva; simplemente creemos o confiamos en lo que nos dicen los especialistas. La fe y la confianza son, por consiguiente, una condición indispensable para el aprendizaje y la discibilidad. Santo Tomás lo dice así: “La fe es necesaria en todo el que aprende, para así llegar a la perfección de la ciencia”¹⁷.

La credibilidad de aquel en quien creo me es necesaria para sentirme seguro en los conocimientos que me transmite. Pero mi fe y mi confianza también son necesarias para que la credibilidad del otro no sea estéril. Para progresar en el conocimiento es necesaria la fe o la confianza en los demás.

A este nivel se está expandiendo en el ambiente social una cierta cultura de la desconfianza. No es que no queden hombres o mujeres de palabra; es que cada vez se confía menos en la palabra. Ya no basta la palabra o el apretón de manos para cerrar un trato. Es necesario que todo pase por el documento del abogado y por el registrador. Todo tiene que ser con firma y sello para que sea creíble.

Esta cultura de la desconfianza se ha extendido a las personas, a las instituciones, a todos los gremios. “El producto extremo y final de la nueva dirección tomada por los tiempos modernos es esa tan difundida y antipática desconfianza que, ante un plato de sopa, solo se interesa por el pelo que puede haber en ella. Existe una clase de publicidad que gana millones basándose en esta desconfianza universal. El procedimiento consiste en desenmascarar a todo el mundo, Iglesia, Estado, partidos o individuos particulares, buscando y encontrando por doquier corrupción, intriga, fango moral o, cuando menos, torpeza. Pocas cosas hay que

corrompan tanto a la sustancia espiritual y moral de la naturaleza humana como este recelo básico que va extendiéndose hoy como una epidemia”¹⁸.

Una comunidad en la que ha desaparecido la confianza es de por sí inhumana¹⁹. Pero, además, necesitamos recobrar la cultura de la confianza a nivel humano para colocarnos en el camino de la fe religiosa. Esta, aun situándose en otro nivel, también es esencialmente una experiencia de confianza en otro, en el Otro por antonomasia. La desconfianza equivale al ensimismamiento, al encerramiento en sí mismo, y, por consiguiente, a la falta de fe. Este ensimismamiento suele ser la razón de la desconfianza a nivel antropológico. A nivel religioso, la razón de la desconfianza pueden ser también las falsas imágenes de Dios. Hay numerosas imágenes de Dios que no inspiran confianza, sino desconfianza, miedo y falso temor. Con frecuencia, lo que más aleja a las personas de Dios es su idea deformada de este. “Al hombre le aleja de Dios no solo el miedo que tiene al amor o el abuso de la libertad; a veces, lo que más le aleja de Dios es su propia idea de Dios”²⁰.

Bajar la experiencia de la fe de los andamios de la razón a las experiencias cordiales

El tema de la fe nace en las primeras comunidades cristianas bajo el signo de la confianza en el Dios que ha resucitado a Jesús, en Jesús mismo y su ministerio sanador, en el Espíritu Santo que conduce y anima la comunidad. Es básicamente una experiencia de confianza en el Dios de Jesús, garante del sentido y el destino de la historia personal y comunitaria. Es el resultado de un encuentro, de una relación personal que da lugar a una confianza absoluta en Dios. En este encuentro se ve implicada toda la persona, la existencia integral. Pero, con el tiempo, la teología fue llevando el tema de la fe a los niveles de la razón y de la inteligencia. Hasta definirla básicamente como “asentimiento a unas verdades”.

Nada se debe objetar a este meritorio esfuerzo de la teología por encontrar motivos para que la fe no sea irracional, sino razonable. El gran estudioso de las virtudes Josef Pieper afirma con contundencia y se alegra de que el “acto de fe está acorde con la responsabilidad intelectual”²¹. Recoge así una afirmación con frecuencia repetida por Santo Tomás: “El que cree tiene motivo suficiente para creer... No cree a la ligera”²². Nada se debe objetar al esfuerzo meritorio de los teólogos por intentar entender lo que creemos o por determinar al menos qué es lo que creemos. Los creyentes deben conocer por sí mismos lo bastante como para saber de qué se trata en lo que creen²³.

Pero en este ejercicio se llegó a veces a extremos que han dañado el núcleo de la experiencia creyente: la experiencia cordial de confianza. Y así la fe quedó asociada a la aceptación incondicional de algunas verdades, porque Dios las ha revelado o porque así las enseña la Santa Madre Iglesia. Por este camino, la fe quedó reducida a profesar algunas creencias o aceptar algunas afirmaciones dogmáticas que sobrevuelan las experiencias vitales y las historias personales y comunitarias. La aceptación teórica de unos dogmas definidos por la Iglesia puede dejar indiferente al corazón humano y puede mantenernos alejados de una relación personal con Dios que configure y formatee nuestra vida.

Dejemos claro un asunto. No se deben divorciar estas dos dimensiones de la fe: la experiencia existencial de la confianza y cierta formulación del objeto de nuestra fe. Eso solo puede conducir a una indocta ignorancia o a un fideísmo estéril según el cual los contenidos de la fe apenas tienen importancia para nuestra salvación²⁴. No sabemos a dónde nos llevaría una fe meramente fiducial si no estuviera acompañada por un esfuerzo constante para purificar y rectificar nuestras imágenes de Dios, de la encarnación, de la resurrección, de la salvación, del pecado, de la gracia...

Para facilitar la fe y para facilitar la confesión de la fe, que es un acto necesario del creyente²⁵, es preciso tener una noción clara o aproximada de lo que creemos. ¿De qué Dios hablamos? ¿Cuál es nuestra imagen de Dios? ¿Qué es eso de la encarnación del Hijo de Dios? ¿Y qué quiero decir cuando confieso la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro?

Por supuesto que creemos en Dios sin comprender su inmenso misterio, pero precisamente por eso la teología está llamada a des-construir permanentemente las falsas imágenes de Dios para no poner obstáculos a la fe. “Si lo comprendes, no es Dios”, afirmaba san Agustín²⁶. Y Santo Tomás dice lo mismo con otra formulación: “Tanto más perfectamente conocemos a Dios en esta vida cuanto mejor entendemos que sobrepasa todo lo que el entendimiento comprende”²⁷.

Lo mismo hay que decir sobre los demás misterios de la fe cristiana. Si el sepulcro vacío es la razón de nuestra fe en la resurrección, cualquier día aparece una explicación del mismo y acaba con nuestra fe en la resurrección. Hay que saber cuál es el objeto de nuestra fe y tener una noción de lo que confesamos en nuestro credo. Es preciso conocer los contenidos de la fe²⁸.

En este sentido, es preciso reconocer la importancia de una buena teología o de una buena labor teológica para auxiliar a la fe. Es mucho más fácil –no menos exigente– creer con una buena teología que con una mala teología. Santo Tomás de Aquino lo razona así: “Para que el entendimiento humano asienta con más perfección a la verdad de fe se requieren dos cosas: la primera, que reciba rectamente lo que se le propone, y eso corresponde al don del entendimiento. El segundo requisito es que tenga de ello un juicio cierto y exacto, es decir, llegar a discernir entre lo que debe y no debe ser creído”²⁹. Uno de los dramas de muchos cristianos adultos consiste precisamente en la imposibilidad de conjugar su formación y su cultura académica de su vida adulta con las afirmaciones simplistas del catecismo de primera comunión.

El problema llega cuando el ejercicio de la fe queda anclado en los andamios de la inteligencia, y la calidad de la fe se mide solamente por el andamiaje doctrinal del creyente, por la simple ortodoxia, que es “una especie de inteligencia congelada”³⁰. Esto puede llevarnos a desautorizar a un gran creyente por simples fallas o deficiencias teológicas, o, por otra parte, a ensalzar a un ortodoxo doctrinal del que sin embargo está ausente la experiencia de la fe, la dimensión cordial y existencial de la fe. Lo contrario del fideísmo radical es un racionalismo frío, que destruye la entraña más

teologal de la fe. El fideísmo se aferra a la fe sin razones o contra toda razón. El racionalista confunde la fe con sus sesudos argumentos. Esto puede producir grandes satisfacciones intelectuales y éxitos académicos, pero puede dejar el alma helada y la historia personal intacta, sin ningún desafío que valga la pena.

Por este camino nunca tendrá lugar la entrega confiada y generosa de la vida a ninguna causa que no sea la especulación por el gusto de la especulación. La entrega confiada a Dios en la fe es de otro calibre y es tal que no sabemos a dónde nos va a llevar, como le sucedió a Abrahán, pero confiamos en el feliz término del camino que se nos propone.

Por eso, para adentrarse en los caminos de la fe, es preciso bajar el asunto desde los andamios de la razón y conducirlo hasta las experiencias del corazón. En este sentido, el teólogo Joseph Ratzinger afirma que en la crisis actual de fe ha podido influir lo que él llama la “atrofia espiritual y el vacío del corazón”³¹. Sin ignorar ciertamente que en esto influye la estructura psicológica de cada persona. Hay personas caracterialmente más racionales y, por consiguiente, más propensas a razonar la fe y todos sus contenidos. Hay personas caracterialmente más cordiales o emotivas y más dadas a la experiencia existencial que al razonamiento. Dios también respeta los caracteres. Nada que objetar a esta caracterología.

Pero, en cualquier caso, la fe no llega a su culminación hasta que no se asienta en el núcleo de la persona que la Biblia llama “corazón”. Es decir ahí donde confluyen y de donde manan las experiencias más trascendentales de la vida de las personas: la confianza o el miedo, la comunión o la soledad, la apertura al otro o el aislamiento, la valentía o el aturdimiento... Ahí es también donde se asientan las actitudes que configuran la vida entera de las personas, las que hacen posible la confianza en el otro, la entrega confiada de la propia vida, la garantía de estar en el buen camino aunque falten seguridades racionales.

Ese centro cordial de la persona es la chacra, el ámbito, el humus propio de la fe. Es el humus de la fe en el nivel humano, en la relación de persona a persona. Pero es también el humus que nos adentra en lo que será la fe

como confianza en Dios, como entrega incondicional de la vida en sus manos.

Josef Pieper afirma con toda seguridad que lo decisivo en la fe no tiene que habérselas con contenidos, sino con una persona, con alguien. “Nunca radica lo decisivo de la fe en los contenidos que se creen. No es con contenidos o con una realidad, se encuentre donde se encuentre, con lo que tiene que habérselas primariamente quien cree, sino con alguien. Este alguien, el testigo, el fiador, es ‘lo principal’; todavía más, sin su testimonio, la realidad en cuestión no sería creída en absoluto. Y es justamente en esto en lo que estriba la diferencia fundamental entre la fe religiosa y cualquier otro tipo de fe: ese alguien en virtud de cuyo testimonio acepta quien cree en sentido religioso una realidad como verdadera, es Dios mismo”³².

Hablando de la fe cristiana habrá que hacer intervenir otros elementos: la dimensión teologal, la experiencia de gratuidad, la revelación del rostro de Dios en Cristo, el testimonio eclesial... Pero siempre será un ejercicio de confianza enraizado en el núcleo de la persona y que afecta a la totalidad de la vida.

Vivir en profundidad y cultivar la dimensión contemplativa

Este es otro presupuesto existencial conveniente para adentrarnos en el ámbito de la fe. Pero aquí se hace imprescindible una observación primera. El título no quiere sugerir que una vida en profundidad o un cultivo de la dimensión contemplativa garanticen automáticamente el acceso a la fe religiosa y, en concreto, a la fe cristiana. Y mucho menos quiere decir que quienes no profesan la fe cristiana carezcan de hondura en la vida, en su reflexión y en su orientación vital, o que sean ajenos a toda dimensión contemplativa. Hay personas muy inteligentes, muy reflexivas, muy profundas, muy contemplativas... que se mantienen legítimamente en la

indiferencia religiosa, en el agnosticismo, en el ateísmo. Ya hemos hablado de personajes que, queriendo creer, no pudieron. No conviene olvidar la dimensión teologal y gratuita de la fe cristiana, lo que la convierte en un misterio que postula respeto a todas las personas, creyentes y no creyentes.

Lo que queremos subrayar en este apartado es sencillamente el hecho de que una vida en profundidad propicia mucho más el planteamiento del problema de la fe y, eventualmente, la opción de fe. Lo que queremos subrayar es el hecho de que un cultivo de la dimensión contemplativa es un presupuesto mucho más fecundo para hacer el camino de la fe que una vida absolutamente disipada y ajena a las grandes preguntas por el misterio del cosmos, por la razón de las experiencias estéticas, por el sentido y el destino de la existencia humana y todos sus componentes. Josef Pieper afirma que la apertura a una posible revelación no es algo sobrenatural, sino algo propio del espíritu humano. Y añade: es posible que no se dé esta apertura por “falta de atención”³³.

Este enfrentar la vida humana con hondura y contemplación tiene mucho que ver con la capacidad de adentrarse en el fondo de la propia persona, del propio espíritu, en el fondo del misterio de la propia subjetividad. Filósofos en busca de la sabiduría y místicos en busca de la experiencia de Dios han insistido en la importancia del recogimiento. “*Noli foras ire, in interiore enim habitat veritas*” (“No andes por las afueras de ti, pues en el interior habita la verdad”), clamaba san Agustín.

Y el mismo autor, con su enorme capacidad para bajar en barrena hasta el fondo de su interior, descubrió con agudeza y formuló con precisión por qué estaba tan errado en la búsqueda de Dios. “Pero tú eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser”³⁴. “Ansiaba ponerme en pie y oírte..., pero no podía, porque el alboroto de mi error me arrastraba hacia fuera”³⁵. “Y ¿dónde estaba yo cuando te buscaba? Ciertamente que tú estabas delante de mí, pero, como yo había huido de mí mismo, no me encontraba. ¿Cómo iba a encontrarte a ti?”³⁶. “Te buscaba fuera de mí y no hallaba al Dios de mi corazón”³⁷. “¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! El caso es que tú estabas dentro de mí y yo fuera! Y fuera te andaba buscando... Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo.

Me tenían prisionero lejos de ti aquellas cosas que, si no existieran en ti, serían inexistentes. Me llamaste, me gritaste y desfondaste mi sordera. Relampagueaste, resplandeciste y tu resplandor disipó mi ceguera. Exhalaste tus perfumes, respiré hondo y suspiro por ti. Te he paladeado y me muero de hambre y de sed. Me has tocado y ardo en deseos de paz”³⁸. ¡Excelente forma de describir el drama de su búsqueda y, a la vez, su huida de Dios! Por eso Agustín no acaba de encontrarle ni consigue afianzarse en la fe, a pesar de las lágrimas derramadas por su madre en la oración y en el silencio. ¡Excelente forma de relacionar la actitud contemplativa de la vida y los caminos de la fe! Lo reconoce cuando se ha doblegado a la presencia interior de Dios.

El encuentro con Dios tiene lugar “del alma en el más profundo centro”, como cantará san Juan de la Cruz³⁹. Pero, para que tenga lugar ese encuentro, es preciso adentrarse en el fondo del alma, llevar la búsqueda hasta el “más profundo centro”. “Es preciso que el sujeto tenga dispuesta su conciencia, abierto y dispuesto el corazón..., que el sujeto llegue al fondo de *sí mismo*”⁴⁰. En su carta apostólica *Porta fidei*, Benedicto XVI considera esta búsqueda un verdadero “preámbulo de la fe”⁴¹. Pero se trata de una búsqueda muy peculiar. Casi consiste en dejarse buscar o dejarse encontrar, o en llegar a reconocer a quien nos sale al encuentro. Por eso J. Martín Velasco insiste en que el primer paso hacia la fe no es una decisión, sino “el reconocimiento de la presencia divina en nosotros”⁴². Esto explica por qué la actitud más peculiar de los grandes místicos es una especie de “actitud pasiva (responsable)”.

Lo contrario de este vivir “en el centro”, de este vivir en profundidad, es la disipación, la dispersión, la banalidad, lo que Pascal llamara la “diversión”, el estar volcados hacia afuera. Esta di-versión consiste en mantenerse distraídos por ruidos y rumores externos, por interferencias intelectuales y afectivas, por meras curiosidades y opiniones políticamente correctas... Es la gran tentación del hombre moderno, acosado por la disipación existencial. “El hombre moderno se encuentra obstaculizado en su relación fundamental con la verdad, en su capacidad de juicio, porque es cliente y consumidor de las grandes productoras de opinión”⁴³. Esta extro-

versión o di-versión pascaliana consiste en mantenerse ajenos y distantes de las grandes cuestiones referentes a la existencia humana: ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?, ¿por qué existe el ser y no la nada?, ¿por qué el sufrimiento y la injusticia?, ¿por qué la muerte?, ¿nos cabe esperar algo tras ella?...

En esta dirección señala J. Martín Velasco algunas condiciones imprescindibles o preámbulos existenciales para iniciar el camino hacia la fe: que el sujeto sea verdaderamente sujeto, superar las formas inauténticas de vida, superar la tendencia al divertimento o diversión, pasar de la superficialidad de la vida a la recuperación del centro de la persona, eliminar o superar la actitud posesiva, ser sujeto libre de ataduras afectivas, poner el sujeto en disposición de decir: “Heme aquí”⁴⁴.

Pero no hay hondura o dimensión contemplativa solo hacia adentro del sujeto; hay también una hondura y dimensión contemplativa que mira con los ojos abiertos hacia afuera, hacia el cosmos, hacia las cosas, los acontecimientos, la historia. Gerhard Ebeling insistía con frecuencia en que la fe no cierra los ojos del que busca y del creyente; antes bien invita al uso recto y concienzudo de la razón, exige mantener los ojos abiertos a la realidad y así enfrenta el riesgo de la superstición y la ilusión⁴⁵.

Es precisamente esa dimensión contemplativa la que nos permite pasar de considerar las cosas como simples objetos de uso y placer a considerarlas como signos, símbolos y sacramentos llenos de sentido. La búsqueda de Dios “nos invita a no ver el mundo que nos rodea solo como la materia bruta con la que podemos hacer algo, sino a tratar de descubrir en él la ‘caligrafía del Creador’, la razón creadora y el amor del que nació el mundo y del que nos habla el universo, si prestamos atención, si nuestros sentidos interiores se despiertan y se hacen capaces de percibir la dimensión más profunda de la realidad”⁴⁶. Es el paso de la ciencia a la sabiduría, de conocer la realidad a gustar la realidad. Es el paso de considerar los acontecimientos como simples hechos brutos a considerarlos como acontecimientos llenos de sentido y trascendencia. Refiriéndose a las razones que conducen a la falta de esa actitud contemplativa ante el mundo, escribía san Buenaventura: “El que con tantos esplendores de las cosas

creadas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos efectos no alaba a Dios, ese está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer Principio, ese tal es necio”⁴⁷.

No resulta fácil en el mundo moderno dar este salto desde la mentalidad científica a la actitud contemplativa y sapiencial. La mentalidad moderna “lleva al hombre a adoptar una actitud de dominio y de conquista que excluye toda posibilidad de abierta y reverente humildad hacia el misterio. Parece casi haber una necesidad instintiva de profanar el misterio o de hacer que se esfume bajo el análisis científico. Es el espíritu de Prometeo, que prefiere perecer antes que abrirse al Otro”⁴⁸. Usando la terminología de Martin Heidegger, digamos que ha triunfado el “pensamiento calculador” sobre el “pensamiento contemplativo”.

Hay varios niveles o estratos de la verdad que persigue la contemplación. Un primer nivel es el empírico. Aquí cuenta poco la fe. Antes bien, hoy la fe se ve sometida a numerosos interrogantes que le plantea la mentalidad científica⁴⁹. Lo que cuenta es la ciencia experimental, lo que está al alcance de la experimentación y del control científico-técnico. Desde este nivel, algunos científicos han descubierto horizontes hacia la fe; otros muchos, cerrados en la mentalidad científica, encuentran dificultad para armonizar ciencia y fe.

Hay un segundo nivel de búsqueda de la verdad que nos lleva hasta el mundo del sentido, que trasciende los controles empíricos y nos introduce en las preguntas más trascendentales para el ser humano: ¿cuál es el sentido y el destino de este mundo, de esta humanidad, de mi propia vida? Este nivel puede sumergirnos en profundas experiencias estéticas próximas y análogas a las experiencias místicas y religiosas, en hondas consideraciones sapienciales de la verdad, y puede abrir nuestro horizonte al ámbito de la trascendencia y de la fe. Esta búsqueda del sentido constituye un verdadero “preámbulo existencial de la fe”⁵⁰.

Y hay un tercer nivel o estrato de la verdad que se refiere a la densidad salvífica de la realidad y, sobre todo, de la historia humana. Esto toca ya el ámbito propio de la fe. En la religión judeo-cristiana, este nivel supone un

plus de revelación que completa y a veces reorienta las búsquedas del razonamiento humano. La capacidad de conocimiento y comprensión del ser humano es grande, pero siempre es una capacidad limitada. No sabemos exactamente lo que puede dar de sí la realidad y la historia humana. Ni siquiera llegamos a adivinar en qué consiste la salvación, la vida plena, la felicidad auténtica, la plenitud o consumación de esta historia y este cosmos. Como dirían los antiguos, no conocemos “toda la potencia obediencial” de la realidad, y especialmente del ser humano. Necesitamos que nos sea revelada. Por eso afirmaba Santo Tomás que es conveniente la revelación incluso de algunas verdades que son asequibles a nuestra razón humana⁵¹.

Quien se coloca en este nivel de la verdad y se pregunta no solo por el sentido, sino también por la dimensión salvífica de las cosas y los acontecimientos, por el destino salvífico de la humanidad, quizá esté poniendo las bases más seguras para aproximarse y enrumbarse en los caminos de la fe.

Esta dimensión contemplativa no implica en absoluto una fuga del mundo y de la historia, como han pretendido algunas místicas de talante excesivamente platónico. Ni podemos ni debemos huir de este mundo y de esta historia para que nos sea dada la fe. Pero necesitamos estar en este mundo y en esta historia adentrándonos en los estratos más hondos de la realidad y de la historia. La contemplación es esa forma de mirar la realidad desde el fondo, ese ejercicio que nos permite bajar hasta el fondo de la realidad y de los acontecimientos para traspasar las apariencias y adentrarnos en el mundo del sentido y del destino o la plenitud. La contemplación a este nivel puede situarnos en el camino hacia la fe, pues, como afirmaba Paul Tillich, “la fe es el estado del ser interesado hasta lo último”⁵².

Abrirse a experiencias de trascendencia

Hablando de las experiencias de trascendencia, deberíamos comenzar apelando a la experiencia creatural. Pero este lenguaje pertenece ya propiamente al discurso creyente, al discurso de quienes “creen en un Dios creador del cielo y la tierra”. Esta fe da de sí una concepción del ser humano como criatura e invita a reconocer la soberanía del Creador. Invita a su vez a reconocer la propia finitud, en el ámbito del conocimiento y en el ámbito de las realizaciones, y a adoptar una actitud de reconocimiento y veneración del Creador.

Otras personas, ajenas al discurso creyente, definen esta condición creatural del ser humano apelando a las categorías de “finitud y limitación”. Hay personas que afrontan esta finitud con absoluta normalidad y se instalan en ella de forma pacífica e indolora. Juan Martín Velasco abunda en el análisis de esta “cultura de la intrascendencia” que “impele a aferrarse a lo dado en cada instante y a instalarse en la finitud y acomodar sus proyectos a la medida de los deseos inmediatos”⁵³. Asocia la “cultura de la intrascendencia” con la “cultura del divertimento”⁵⁴.

Otras personas, por el contrario, la afrontan como el verdadero drama del ser humano, obligado a vivir en tensión entre la experiencia de la finitud y el deseo de infinito. El manejo adecuado de esta experiencia creatural o de esta experiencia de finitud forma parte también del humus en el que puede brotar la fe religiosa, la fe cristiana. Aquí es importante no apelar a la apologética de lo negativo: poner a Dios donde nosotros ya no podemos más. Porque entonces nos saldrá un Dios pequeño y cada vez más inútil, y una fe cada vez más utilitaria y funcional y quizá cada vez más inútil.

Lo que postula esta condición creatural o finita del ser humano es precisamente la apertura a la trascendencia. Esta apertura a la trascendencia tiene dos versiones fundamentales: una versión propiamente mística, que nos encamina al absoluto, al infinito, al trascendente, y una versión ética, que nos abre al otro, que nos obliga a trascendernos en la relación con el otro. En todo caso, la apertura a la trascendencia, al igual que los caminos que orientan hacia la fe, no puede separarse de experiencias profundamente humanas: “A la experiencia de fe se llega mejor cuando partimos de experiencias humanas que son universales”.

La versión mística de la apertura a la trascendencia no es exclusiva de la religión cristiana; es compartida por todas las grandes tradiciones religiosas. Aún más, es una experiencia que conoce también versiones no religiosas y no confesionales. Cada vez más personas agnósticas e incluso ajenas a toda fe religiosa postulan el derecho y la necesidad de cultivar la espiritualidad, la experiencia mística, una experiencia secular de lo trascendente. Definitivamente, la espiritualidad no es ya patrimonio de las religiones.

Esta apertura mística a la trascendencia tiene como base o fuente la experiencia de finitud, la conciencia de limitación, la nostalgia del Infinito. Es esta una experiencia escasa en una cultura como la actual, que propicia y fomenta la conciencia de autonomía sin fronteras en el sujeto, una autonomía que fácilmente desemboca en el endiosamiento del sujeto y en el encerramiento autosuficiente en sí mismo. Por cierto, tocamos aquí la primera tentación señalada en la Biblia: “Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal” (Gn 3,5).

Por el contrario, la sana experiencia de la finitud o la conciencia de la limitación permiten al sujeto superar el ensimismamiento que asfixia y el endiosamiento que recorta los horizontes y las posibilidades del ser humano. La conciencia de finitud no achica al ser humano; antes bien, lo abre a nuevas dimensiones. En realidad, no conocemos nuestras propias posibilidades, nuestra “potencia obediencial”. No sabemos lo que podemos dar de nosotros mismos. Por eso, desde la conciencia lúcida de nuestra finitud, el ser humano puede abrirse a la trascendencia, puede abrirse a la totalidad de la realidad, a no estar tranquilo con lo que ya sabe. La experiencia de trascendencia consiste precisamente en abrir las puertas para que el ser humano se expanda más allá de sus propios límites: “[*Trascendere*] es llegar al fondo de las propias posibilidades, a su límite, y descubrir, más allá de él, un horizonte ilimitado para su realización”. Ahí apuntan el deseo infinito de conocer, de desentrañar totalmente el misterio de la realidad, y el deseo de amar en plenitud. ¡Ojalá nos saliera al encuentro el Infinito, el Absoluto! Esta apertura a la trascendencia puede ser un presupuesto para adentrarse en el mundo de la fe.

La otra versión de la apertura a la trascendencia tiene carácter ético, pues se refiere a la apertura y la relación con el otro. Por eso hoy se habla con frecuencia de juntar la dimensión mística y la dimensión política de la espiritualidad. Esta versión de la apertura a la trascendencia es especialmente urgente en una cultura como la posmoderna, en la cual la autonomía del sujeto ha derivado cada vez más hacia el individualismo, el aislamiento, el solipsismo. La apertura al otro es la superación del individualismo y del ensimismamiento. Jean Mouroux decía que “la fe es un renunciar a la autonomía cerrada”, y Paul Tillich llamaba “teonomía” a la autonomía abierta⁵⁵.

No se trata de salir de sí mismo en búsqueda de disipación, de di-versión, sino en busca del otro, en búsqueda de comunicación y de plenitud. Porque el otro es el que nos permite descubrirnos y realizarnos como personas. Somos personas realizadas en la medida en que nos mantenemos en relación, en comunicación. El otro, sobre todo el herido, es el que nos permite descubrir nuestra condición de sujetos morales, el que nos permite convertirnos en sujetos responsables. La segunda gran pregunta en la Biblia es la pregunta por el otro: “Caín, ¿dónde está tu hermano, Abel?” (Gn 4,9).

La experiencia mística de la trascendencia nos lleva al hondón de la realidad y, eventualmente, a encontrarnos con una especie de Presencia absoluta que nos envuelve. Por su parte, la experiencia ética de la trascendencia nos lleva al rostro del otro y, eventualmente, nos permite entender nuestra vida como un ejercicio de diálogo, de confianza, de fe en el otro. Ambas experiencias nos pueden aproximar eventualmente al humus de la fe, nos pueden colocar en camino hacia la fe religiosa.

Poner y cultivar experiencias y prácticas comunitarias

La experiencia ética de trascendencia solo puede acontecer desde la dimensión esencialmente relacional, comunicacional, comunitaria... del ser