

Todos vivimos de fe. Cada cual con la suya; sea ésta religiosa, simplemente racional, humanitaria o mera acomodación interesada. De ahí la obligada disposición para aceptar la revisión constante y la confrontación abierta de las bases sobre las que cada cual apoya su *fe vital*. En esta perspectiva, ni que decir tiene –lo hago con palabras de A. Fossion– que “la fe cristiana se encuentra en una situación de volver a empezar: estamos asistiendo, en efecto, al final de un mundo que es el final de un cierto cristianismo; sin embargo, no es el final del mundo ni del cristianismo”¹.

Quien dice «volver a empezar» evoca procesos simultáneos de muerte y vida o una especie de «tiempo germinal» que comporta sentimientos ambivalentes y hasta contradictorios. En efecto, el momento histórico que atravesamos nos produce a la par sufrimiento y satisfacción frente a las cosas que mueren, incertidumbre y esperanza por las que nacen. Perdemos, mas encontramos y hasta entrevemos que sin la pérdida no existiría ganancia alguna.

Tal punto de vista constituye la estructura de las reflexiones que siguen; el marco de las mismas no es otro que la educación a la fe de las nuevas generaciones. Precisamente porque la identidad fundamental de cualquier pastoral juvenil o, mejor, de la praxis cristiana con los jóvenes se formula en procesos educativos, el artículo va de la fe (*1. Tiempo germinal*), y –valga la expresión– cuanto en ella debe morir (*2. Muerte*) o hay que recuperar para abrir caminos nuevos en la educación a la fe (*3. Renacimiento*). En fin, quisiera regular semejante recorrido aplicando a nuestra situación la norma que D.-M. Chenu sugería para el convulso tráfico teológico de los años «pre y post» Vaticano II: «Paciencia intelectual en la impaciencia del amor».

1. Tiempo germinal

Lógicamente no interesa tanto describir el tiempo cuanto conocer el fruto que ha de germinar. En este primer punto, entonces, me detengo a definir algunos elementos esenciales de la fe cristiana. Retengo –aunque no sea el caso de entrar en argumentos– que tratándose de una reflexión pastoral, máxime en los tiempos que corren, el enfoque a privilegiar a tal efecto debe ser el de la fundamentación de dichos elementos (*teología fundamental*) y no tanto la consideración de los aspectos doctrinales (*teología dogmática* o *sistemática*) con los que se suele ahora abordar el tema.

1.1. Misterio divino y decisión humana

La fe, para los cristianos, es, a un tiempo, don de Dios y decisión humana. Ciertamente que el polo primero y fundamental reside en el misterio divino, pero se trata de un «misterio donado al hombre» en serio, esto es, con todas las consecuencias. La libre iniciativa de Dios siempre precede cualquier respuesta humana; sin embargo, a esta lógica de la gracia se une la lógica de la fe como respuesta igualmente libre a la autocomunicación divina. La segunda, de alguna forma, parece ser la lógica o la dinámica prevalente de la historia judeo-cristiana: tradición de encarnación y de fe cual respuesta a una revelación histórica que, precisamente por encarnar el sentido, resulta creíble.

No es cuestión de separar y, tanto menos, de menoscabar la centralidad de la trascendencia del misterio divino. El debate suscitado por Lutero y la consiguiente réplica del concilio de Trento,

¹ A. FOSSION, *Volver a empezar*, Sal Terrae, Santander 2004, 9.

cuanto menos, nos han dejado una clara conclusión: sólo si el hombre es libre, se afirma verdaderamente a Dios, sin quitarle su libertad (*a un Dios que merezca la consideración del hombre*); y únicamente si el hombre es agraciado con la fe (*receptor de una gracia que le salva*) se le afirma de veras como para no quedar condenado a una absurda y solitaria «vida de Prometeo». Reconocer la trascendencia del Creador y la consistencia de las creaturas reclama no sólo una visión metafísica del tema –necesaria, por lo demás, para salvaguardar las diferencias entre ambos–, sino también pensarlo en términos de relación y «diálogo de libertades»².

El ser humano es humanizado por Dios. ¿Cómo? Por la fe. Aunque parezca una respuesta extraña, analizándola descubrimos su coherencia, su lógica. Si aquello que recibiéramos de Dios fuera una cosa, una simple verdad o teoría acerca del sentido de la vida, nos apropiáramos de ello mediante una obra o tarea determinada (recogiendo el «objeto», haciendo esto o lo otro para «merecerlo», etc.). Sin embargo, cuando lo que se recibe es una persona, ya no se tratará de una acción concreta: sólo puede acogerse a una persona con una actitud global, en nuestro caso con una respuesta o «actitud de fe». De primeras, queda así establecida la relación; a seguido, se incorporan las formas del diálogo.

El último Concilio lo subrayó dando, por un lado, primacía absoluta a la Palabra, a la revelación o autocomunicación confidencial de Dios; por otro, destacando la libertad y atención con las que el hombre debe escuchar. Ahora bien, el contenido de la revelación es un sujeto –y no un objeto–: gracias a la fe nos unimos a Dios. La fe cristiana, en cuanto encuentro de personas, es comunión real con el Dios manifestado en Jesucristo, a través de la cual se produce un segundo o «nuevo nacimiento» del ser humano en el Espíritu.

Así dicho, el asunto no entraña demasiada dificultad si nos dirigimos a quienes lo conocen y creen en ello. Las cosas cambian si los interlocutores ignoran el tema: en ese caso, será necesario adentrarse en razones que muestren la credibilidad de la palabra divina y la razonabilidad de la respuesta humana.

1.2. Fe, sentido y salvación

Ambos aspectos –credibilidad de la revelación y razonabilidad de la fe– están estrechamente relacionados. Más aún, se puede añadir que la credibilidad de la primera explica la razonabilidad de la segunda. Razonabilidad, que no «racionalidad» pura y dura, puesto que la fe cristiana sí, por un lado, no es ni puede ser ciega y ajena a la razón (*fideísmo*), por otro, tampoco es contraria a la misma (*racionalismo*) o, viceversa, conclusión evidente de un razonamiento categórico (*apologética*). No es posible abordar los dos argumentos –credibilidad y racionalidad–; así que van sencillamente dos brochazos de pasada sobre el primero, para centrarnos después en el segundo.

La experiencia cristiana está anclada en la fe. Pero para creer en Dios hace falta que sea y *resulte* creíble, que *demuestre* o dé razones por las que valga la pena remitir a Él nuestra vida. Bien lo sabemos: el amor –universal, gratuito e incondicional (aunque asimétrico, todo hay que decirlo)– es la prueba de Dios, la razón de su credibilidad incontrovertible. Efectivamente, «a Dios nadie le ha visto jamás» nos dice san Juan (cf. Jn 1,8 y 1Jn 4,12) y es en un hombre, en Jesús de Nazaret, donde se manifiesta, se hace comprensible y *experimentable* su misterio inefable. A partir de tal *acontecimiento*, sabemos que *llegar* a Dios no conlleva *salir* del hombre, sino *entrar* más hondamente dentro del propio ser humano; que *alcanzar* a Dios no significa *perdernos* a nosotros, sino todo lo contrario, encontrar la plenitud y realización más profunda del hombre. En otras palabras, así como la divinidad de Jesús se realiza en su auténtica humanidad, bien podemos entender que «la revelación de Dios acontece en la realización del hombre»³ F. Rosenzweig resume inigualablemente el fondo de semejante dinamismo: "la Biblia y el corazón dicen la misma cosa. Por esto... la Biblia es revelación"⁴.

2 Cf. J.-I. González Faus, Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre, Sal Terrae, Santander 1987, 606-620.

3 Cf. A. Torres Queiruga, Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana, Trotta, Madrid 2008.

4 F. Rosenzweig, La stella della redenzione, Piemme, Casale Monferrato 1985, XXIV (introducción, nota 61).

Me concentro ya en la cuestión de la fe y su razonabilidad. Antes de nada, la espontánea asociación de fe y religión suele acarrear el olvido de que la fe es primordialmente un fenómeno antropológico. El ser humano es esencialmente un «ser creyente», más que en sentido religioso, en un sentido y nivel meramente humanos. Gran parte de su aprendizaje e historia personales las realiza creyendo, muchas de sus más importantes certezas se basan en la fe: crecemos «fiándonos» de los padres y demás educadores, vivimos participando de las «creencias sociales» fundamentales; en fin, nos entrelazamos con los demás, «creyendo» en los amigos y, sobre todo, en aquella persona particularmente amada con la que estamos dispuestos a compartir la vida.

En todos esos procesos humanos, que también contienen un algo de irracionales e insensatos y con frecuencia comportan un gran riesgo y no poca osadía, descubrimos cómo la grandeza –y el drama– de la vida se miden por las «apuestas de fe» con las que cada cual orienta su propia libertad. Por lo demás, en dicho engarce antropológico radica la razonabilidad y la sensatez de la fe religiosa. En efecto, lo más propio de la actitud creyente del ser humano reside en su dimensión personal, no consistente en el simple «yo creo...» sino en el «yo confío en ti» que abarca la totalidad de la comunicación o de la relación entre las personas.

Ahora bien, este «yo creo en ti» o «yo confío en ti» incluye tanto el carácter personal de la relación entre dos sujetos como la dimensión cognoscitiva que deriva del mismo: la confianza expresa, en primer lugar, encuentro y trato de afecto o de amor; en segundo lugar, acogida o aceptación de cuanto es y me dice el otro como verdadero. Tal carácter cognoscitivo no es simplemente argumental o científico: la fe no es la negación del conocimiento, antes bien y al referirse a la relación con una persona en la que puedo creer y confiar, introduce un nuevo orden y posibilidad en el mismo, es decir, una fuente de información basada, por así decirlo, en la «autoridad» derivada de la confianza.

Obviamente, el «otro» de la fe cristiana es Dios y el sentido que, en general, aporta la «fe antropológica» se traduce por salvación religiosa.

Así, la fe en el Antiguo Testamento se muestra, principalmente, como respuesta a las intervenciones divinas: Dios se revela en la historia con gestos y palabras, y el pueblo responde, creyendo. ⁵ Las historias de Abrahán, de Moisés o de los profetas, etc., además, recalcan el carácter esencialmente personal de la fe: se trata de un asunto entre personas, supone un encuentro personal que no elimina su dimensión cognoscitiva, “pero sí supone un corrimiento de acentos. Ser creyente no significa sólo aceptar unas doctrinas que han sido reveladas por Dios, para saber y conocer más. Ser creyente es, sobre todo, adentrarse en el conocimiento personal y en la experiencia de Dios, en la comunicación personal con Él”. ⁶ Para la literatura bíblica, por último, la razonabilidad y la sensatez de la fe no constituyen tanto un problema lógico cuanto histórico: la historia testimonia los propósitos salvíficos de Dios.

Precisamente por esto, en el Nuevo Testamento, la fe aparece substancialmente vinculada a la salvación o a la justificación, lo que explica a la par su concentración cristológica. La salvación no está en la Ley (la *Torá*), sino en Jesucristo: él es la verdadera «justicia de Dios», «ahora -con él, por la fe e independientemente de la ley- se ha proclamado la amnistía o manifestado la justicia de Dios, es decir, su misericordia» (Rm, 3,21). Por tanto, la fe no es un asunto puramente teórico o doctrinal (como, a veces, pudiera deducirse de una obsesiva preocupación por la ortodoxia) y ni siquiera un asunto de sentido o sinsentido; la fe es un asunto de salvación, de justificación y de vida, frente al drama de la perdición, la condena o la muerte. Lo repetimos por si fuera necesario: no es cuestión de minusvalorar la dimensión cognoscitiva sino de colocar cada cosa en su sitio.

⁵ Cf. H. Fries, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987: “La fe es el correlato subjetivo de la revelación. La fe equivale a la revelación que ha llegado a sus destinatarios y que, por lo mismo, ha alcanzado su meta. Sin fe la revelación deja de ser aquello que debe y quiere ser: una revelación para el hombre” (p. 23).

⁶ F. Martínez, *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, San Esteban, Salamanca 1997, 125 s.

2. Muerte

Todo comenzó con una experiencia, “con un encuentro. Unos hombres [...] entraron en contacto con Jesús de Nazaret y se quedaron con él. Aquel encuentro y todo lo sucedido en la existencia y en torno a la muerte de Jesús hizo que su vida adquiriera un sentido nuevo...”⁷. Así compendia E. Schillebeeckx los inicios de la fe cristiana que, tras un primer período de dificultades, se desplegó sin grandes problemas durante siglos y siglos. Sin embargo, llegó un momento -prolongado hasta nuestros días- en el que se desataron las dudas acerca de la historia narrada por la Iglesia católica y empezó a disminuir el número de las adhesiones a la fe cristiana.

Por complejo que sea el tema, no resulta demasiado complicado explicar una de las causas principales del porqué de tales fenómenos: por un lado, la estructura institucional de la Iglesia no sintoniza con las formas democráticas de la sociedad y la fe cristiana sigue narrándose en lenguajes y símbolos antiguos, literalmente increíbles para las mujeres y hombres de hoy; por otro, y en buena lógica dependiendo de lo anterior, las experiencias humanas actuales no engarzan con la cristiana, la fe religiosa no entronca con las raíces de la actual fe antropológica.⁸

Lo explicaba al inicio del artículo: la fe se encuentra ahora en una situación de «volver a empezar»; un tiempo germinal que requiere asumir la muerte de cuanto hay que dejar o perder, por tratarse de adherencias que oscurecen la fe o de formulaciones poco razonables y hasta insensatas a la luz del estado de conciencia del ser humano.

2.1. Fe e interpretación

Todos reconocemos que una cosa es la experiencia de fe y otra la interpretación que hacemos de ella: lo importante es la primera; secundaria, la segunda. Verdad también que nunca son independientes, entre otras cosas, porque cualquier experiencia es siempre una experiencia interpretada y, en consecuencia, la fe vive necesariamente en una determinada teología o interpretación. Tampoco son idénticas: la interpretación no agota jamás la experiencia, aunque sí actúa dentro de ella como instancia crítica, en un proceso permanente donde la experiencia, por un lado, protesta contra las interpretaciones que pretendan arrollarla o anularla y, por otro, invita a progresar en el intento de comprenderla mejor.

De ahí una doble preocupación: 1. Debemos vivir la fe en nuestro tiempo y cultura, y no podemos aceptar visiones de la misma que a la mujer y al hombre de hoy se presenten como pueriles, absurdas o sin sentido; 2. Al mismo tiempo, necesitamos recuperar la experiencia original que está en la base de la vivencia y de la confesión de fe.

Ya no sirve apelar tan sólo a la autoridad de Dios («que no puede engañarse ni engañarnos») para justificar la fe; hemos de invocar, más bien, la credibilidad de los contenidos revelados por lo que, en última instancia, con la fe debemos orientarnos hacia la correlación, esto es: ¿qué ajuste existe o cómo enlazar coherentemente la realización plena del hombre y la experiencia-existencia cristianas?

La ruptura del engarce cultural y, sobre todo, antropológico, ha conducido a un denominador común en todas las críticas a las religiones: la fe religiosa empuja a huir o a renunciar de la propia vocación humana; en uno u otro modo, termina inventando una falsa ilusión que conduce a la «pérdida de realidad».

Remito de nuevo al Vaticano II que dio un viraje fundamental desde las certezas acrílicas de la apologética clásica hacia la urgente necesidad de correlacionar críticamente la fe cristiana y la realización plena del ser humano y su historia. Al respecto, asistimos a una rotunda

⁷ E. Schillebeeckx, *Jesucristo y los cristianos. Gracia y liberación, Cristiandad, Madrid 1982*, 13.

⁸ He abordado ampliamente este tema en otra publicación: cf. J .L. Moral, *Ciudadanos y cristianos. Reconstrucción de la Teología Pastoral como Teología de la Praxis Cristiana*, San Pablo, Madrid 2007.

transformación de los modos de sentir, pensar y actuar que sirvieron para expresar el contenido de la identidad y mensaje cristianos. La experiencia de fondo sigue siendo la misma, pero los profundos *cambios modernos* nos han encontrado con unas *interpretaciones y expresiones anticuadas* que dificultan sea la experiencia que el anuncio de la fe.

2.2. Fe, fundamentalismo y «devocionismo»

Los extremos igualmente nefastos para la profesión y comprensión de la fe se sitúan en el fideísmo y el racionalismo: el primero por su recelo ante la razón humana y su despreocupación por la razonabilidad de la fe; el segundo, al contrario, por una confianza desmedida en la racionalidad que oscurece el don divino y arriesga la libertad de la fe. Especialmente presentes en los últimos siglos, ambos peligros están adquiriendo rostros nuevos. Me detengo en los dos ejemplos que siguen.

Los riesgos actuales en la visión de la fe se tiñen generalmente de actitudes intransigentes (máxime si de la otra parte se imaginan las tinieblas de la indiferencia), que se prolongan en respuestas beligerantes con una doble raíz: la orientación fundamentalista de las ideas y la propensión al *devocionismo* en las prácticas.

Estas actitudes tienen no poco de reacción a los supuestos efectos deletéreos del Concilio; como si el Vaticano II representase el punto de partida de un relativismo generalizado acerca de los elementos fundamentales de la fe.

Por más que desde Tomás de Aquino sabemos bien que el acto de fe no termina en las fórmulas, sino en la realidad hacia las que las fórmulas apuntan, o por más que el mismo Juan XXIII aclarase desde los primeros momentos de la última asamblea conciliar “que una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades, y otra el modo en que se formulan”⁹; «por más que...», en suma, resultan hasta cierto punto comprensibles las preocupaciones que, ante la impresión angustiosa de que todo se derrumba, desembocan en la búsqueda de certezas a cualquier precio. Con agudo tino afirmaba H. de Lubac que “la humanidad imagina que pierde a Dios cada vez que abandona un sistema de pensamiento”¹⁰.

La «nebulosa fundamentalista» –llamémosla así, aunque solo fuere para distanciarla del fundamentalismo islámico– incluye tanto el integralismo, el tradicionalismo o, si se quiere, el integrista escriturístico como el dogmatismo doctrinal. Los primeros, a partir del rechazo de la distancia que existe entre el texto y los acontecimientos que narra, mantienen un sometimiento escrupuloso a la letra de la escritura; el dogmatismo o fundamentalismo doctrinal postula una sumisión inflexible a las enseñanzas de la Iglesia, desde el (ilusorio) fortín del literalismo utilizado para explicar los contenidos de la fe¹¹.

Esta nebulosa no llegaría a mayores de no ser porque, a fin de cuentas, surge la tentación de buscar el fundamento de la fe no tanto en la firmeza de la Escritura cuanto en las instrucciones del magisterio. De resultas, y en concomitancia con la imperiosa necesidad de certezas tan propia de nuestra época, se desencadenan todo tipo de consecuencias malsanas.

Vaya por delante que la fe cristiana proyecta su luz, pero no incluye ni suministra diagnósticos prefabricados a la hora de interpretar la vida en el mundo, es decir, por creer no disponemos de ventaja interpretativa alguna frente al resto de los mortales. Por eso mismo, las formulaciones del cristianismo han de hacerse respetando los cánones científicos acreditados, sin huir o saltar la responsabilidad de servirse, como todos, de la cultura y sus mediaciones socio-analíticas, de confrontarse con los resultados incontrovertibles del saber humano y de exponerse a las revisiones continuas inherentes a nuestra condición histórica.

⁹ Juan XXIII, Alocución del 11.10.1962 al inicio del Concilio, AAS 54(1962), 792.

¹⁰ H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, E. Montaigne, Paris 1956, 207.

¹¹ Cf. C. Geffré, *Credere e interpretare*, Queriniana, Brescia 2002, 60-103.

Además, no se puede confundir «lo específico» con «exclusivo». En palabras de J. I. González Faus: “hay que subrayar de entrada que lo específicamente cristiano nunca significa *exclusivamente* cristiano. Quien confiesa a Jesús de Nazaret como «Cristo» e «Hijo del hombre» está afirmando que lo específicamente cristiano es sólo aquello de más profunda calidad humana y nunca un espacio *ajeno* a lo humano. Esto significa que lo específicamente cristiano nunca será algo que no puede encontrarse en otros hombres..., sino simplemente algo que se *debe exigir* decididamente a aquellos que se llaman cristianos”¹².

Enredar específico con exclusivo o, peor aún, con excluyente entrapa la fe cristiana presentándola como enemiga del pluralismo e incapaz de reconocer sea la posibilidad de una «autenticidad humana a-religiosa» que la «vía a-religiosa» de humanización. Secuelas tanto o más peligrosas en la medida que parecen comportar, por una parte, la condena de los creyentes a una especie de doble vida –la secular y la religiosa– y, por otra, la obligación de conductas religiosas de corte espiritualista o moralista. La *experiencia humana* actual, con todas sus deficiencias, nos ha transformado en *ciudadanos* conscientes de su igualdad, autonomía y libertad, impulsando actitudes críticas y democráticas; mientras la *experiencia religiosa*, por el desfase de interpretarse todavía con esquemas premodernos, fomenta *cristianos* en actitud de (religiosa) sumisión, justificada (ficticiamente, al tratarse de conceptos culturales, ahora inadmisibles, pero antaño casi identificados con la fe) como si fuera la correspondiente o inherente a «lo que tenemos que creer».

Indudablemente, las formulaciones teóricas y los comportamientos prácticos caminan del brazo, estrechamente entrelazados. Siendo verdad que una deficiente fórmula acarrea el peligro de suscitar o respaldar experiencias anómalas; tanto o más verdadero es que las prácticas acaban por quitar o dar razón a buena parte de las teorías. Por lo demás, en la relación de los conceptos y enunciados de la fe con la experiencia cristiana y la práctica pastoral que la sostiene, topamos con un fenómeno extraño: inicialmente, la «prudencia pastoral» (mal entendida) impide que se conozcan muchas de las innovaciones y reformulaciones teológicas; al final, esa misma actitud (imprudente) sirve para olvidarlas y descartarlas, dado que –entremedias- se han seguido reforzando aquellas prácticas que tales innovaciones ponían en entredicho.

Los avances exegéticos, por ejemplo, no llegan o llegan mal y tarde a la gente, que todavía se pregunta si ha existido o no un Paraíso con Adán y Eva, además de la manzana o la serpiente; que aún se escandaliza cuando escucha que los Magos, la matanza de los inocentes o la huida a Egipto no pretenden ser una narración de *hechos* reales cuanto historias cargadas de «sentido teológico»... Desgraciadamente, no son episodios aislados y concentrados en las personas mayores; igual ocurre con la formación de las nuevas generaciones: en la predicación o en la catequesis y, con una gravedad imprevisible, hasta en las clases de teología o en los seminarios no se esclarecen conceptos básicos para comprender y vivir coherentemente la fe y experiencia cristianas, cuando se trata de cuestiones hace tiempo asimiladas por la teología y, la mayoría, *sancionadas* por el Concilio Vaticano II.

Si la llamada «fe del carbonero» -entro a considerar brevemente el segundo de los riesgos (el práctico o la propensión al *devocionismo*)- ha perdido vigencia entre nuestros contemporáneos, no ha ocurrido lo mismo con el «creo lo que cree la Iglesia» que incluía. Esta forma de confesión de fe aún está presente de forma espontánea y sencilla en la religiosidad popular, y merece todo respeto. Por desgracia, sin embargo, algunos sectores eclesiásticos la emplean como arma arrojadiza para resistirse a cualquier fundamentación de la fe que no provenga de la autoridad, al tiempo que promueven el retorno al *devocionismo* de tiempos pasados.

Es de sobra conocido que creer, lo que se dice de verdad creer, se refiere a Dios; esto es, la fe es un movimiento dinámico con un único fin, Dios. Sin embargo, simultáneamente, –y sin que exista demasiado interés por distinguir, puntualizar y relacionar en su justa medida la «jerarquía de las verdades»–, se van asimilando a la fe otros objetos y creencias, sobre todo, cuando esa *confusión*

¹² J. I. González Faus, Justicia, en: C. Floristán -J. J. Tamayo Acosta, Conceptos fundamentales del cristianismo, Trotta, Madrid 1993, 665-664 (aquí p. 661; cursivas del autor).

sirve a las «exigencias e intereses de la religión», aunque queden comprometidas tanto la verdadera trascendencia divina como la libertad humana. Y si abunda un creer más relativo a la credulidad que a la fe, qué no decir de los supuestos (falsamente) dogmáticos con los que se consienten cultos e intercesiones, veneraciones, devociones y reliquias, expiaciones, etc., con dudoso carácter cristiano. El Concilio de Trento puso un obligado orden en todo ello, pero la situación hermenéutica actual es muy diversa de aquélla como para proseguir con su «letra». Curioso, en este sentido, cómo cesan no pocos de los intentos de reinterpretación, porque poner en entredicho ideas teológicas acerca de tales aspectos, se confunde con «poner en cuestión la fe», y de la discusión sobre ideas se pasa a la acusación en el terreno de la fe.¹³

3. Renacimiento

Al interrogarnos sobre la fe, al preguntarnos si hemos de creer en Dios o no, nos enfrentamos a la disyuntiva de admitir o rechazar una «razón última», un fundamento que dé sentido y valor a todo, incluida la propia vida. Presentimos, no obstante, que «sólo el amor es digno de fe» (H.U. von Balthasar) y es por esto que, al final, para los cristianos creer significa esencialmente amar: amar tan profundamente las personas, las cosas y el universo que resulte imposible declararlos un simple juego de azar y necesidad o un absurdo a sobrellevar como mejor podamos. Y es que Dios es mucho más que un postulado: creer en Él consiste en reconocer y acoger su amor, esto es, saberse acogidos en su misterio de gratuidad que, más que superar nuestra inteligencia, ilumina toda nuestra existencia.

Crear, afirmar a Dios es testificarlo como Aquél que es absolutamente primero y gratuito: misterio de gratuidad y misterio de luz... que vuelve luminosa nuestra tiniebla.

Despistados por tantas otras cosas, a menudo, se nos ocurre pensar que «poseer la fe», valga la expresión, nos distingue de cuantos no la tienen. En justa lógica, el cristianismo se organiza para *conquistar* a los otros. Las palabras del joven en la mañana de Pascua –«no está aquí... irá delante de ustedes a Galilea; allí lo verán» (Mt 28,6-7)– quizá quieran mostrarnos la necesidad de ir hacia los otros, con la esperanza de descubrir con ellos y donde se encuentran ellos, en lo más profundo de sus vidas, las huellas del Resucitado que siempre nos precede y ya está –de incógnito– en medio de la gente. Lo mismo que ayer a las mujeres que iban a la tumba, quizá también hoy este mensaje «nos descoloque»: nosotros no aportamos un don del que los seres humanos carezcan; el Espíritu de Cristo resucitado ya ha sido derramado sobre toda carne¹⁴.

3.1. Repensar la fe

Acoger el don de Dios, «vivir de fe» explica la *impaciencia del amor* y todos los subterfugios que equivocadamente inventa, bien en relación con el misterio divino bien en la transmisión de esa fe a los demás. Resulta que casi, y sólo en el caso del amor de Dios, el fin pudiera justificar los medios. De ahí éste y otros errores como los evidenciados precedentemente.

De ahí también la especial atención que debemos poner en el asunto, al igual que la necesidad de repensar la fe ante los profundos cambios producidos en la experiencia humana y las cambiantes circunstancias socio-culturales que vivimos.

La fe no deja de ser, y como tal ha de presentarse, un don y una gracia vividas en lo profundo de cada persona y, al mismo tiempo, en comunión con todo el Pueblo de Dios, pero no deja de ser igualmente una opción y un empeño verdaderamente humanos. De no ser así, se rompería toda correlación entre la comunicación divina y la experiencia humana, entre la revelación del misterio de Dios y la revelación del misterio del hombre.

13 Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección*, Trotta, Madrid 2003, 15-36.

14 Cf. A. Fossion, *Volver a empezar*, o.c., pp. 127-131.

El carácter auténticamente humano de la fe expresa el *quid*, la condición necesaria para vivirla y presentarla como razonable y sensata a creyentes y no creyentes. Precisamente por eso necesitamos recuperar y repensar los «enganches antropológicos» de la fe para educar(nos) y proponerla adecuadamente a los hombres y mujeres que ya no pueden asumirla por ósmosis social ni aceptar que se les imponga sin más.

Tras Jesús, las primeras comunidades narraron su *experiencia* de vida y salvación, *traduciéndola* poco a poco en «enunciados de fe» contruidos con arreglo al esquema mental, la cultura y las circunstancias de la época. Expresar la fe que sostenía la experiencia creaba y crea, entre otras cosas, un agudo problema de lenguaje y comunicación. Si los cristianos, durante muchos siglos, fueron capaces de hacer tan creíble y significativa su experiencia como para evangelizar con la convicción y efectos que lo hicieron, se debe a varias condiciones que supieron cumplir admirablemente. Las enuncio sucintamente.

La *primera* se refiere al *engarce experiencial* de cuanto comunicaban. Todo partía y se refería a lo vivido con Jesús de Nazaret. Hay que volver constantemente a la experiencia: a *palpar* la fundante y recuperar su meollo más que insistir en las formas; a la experiencia presente de cómo se vive la fe, de si sus formulaciones transmiten lo fundamental y conducen a una praxis adecuada, no a un mero adoctrinamiento.

En *segundo* lugar, los contenidos de la fe se fueron organizando con una profunda *ensambladura antropológica*: descubrían el sentido de los dinamismos humanos, a la par que estos últimos esclarecían y contribuían a la razonabilidad de la fe. Dios ha querido *limitarse* y, pese a tratar de revelársenos constantemente, sólo lo consigue en la medida en que el hombre lo descubre, acepta y comprende; por lo que, cuanto más ahondamos en la condición humana, tanto mejores serán las disposiciones para «caer en la cuenta» de quién nos habla en ella y qué nos dice.

La *tercera* condición: una *praxis coherente* que servía para verificar el valor y sentido del mensaje. La fe, por ejemplo, no puede desentenderse de la conflictiva recomposición de la identidad humana que vivimos actualmente, por lo que tiene que repensarse ella misma conforme a esa nueva identidad que está naciendo; por otro lado, la praxis cristiana tiene que tomarse seriamente en cuenta como ámbito tanto para verificar la manera histórica de expresar y comprender el mensaje cristiano como para revisar y reformular sus contenidos.

En suma, la única relación que Dios mantiene con los hombres es una relación de amor. Con razón sostiene A. Torres Queiruga que cualquier repensar pasa por “la convicción radical de que cuanto viene de Dios sólo es interpretable legítimamente cuando cobra un sentido positivo y liberador para nosotros. De suerte que toda interpretación que haga aparecer la historia de Dios con la humanidad como amenaza, carga o agravamiento de su destino es, por eso mismo, falsa”¹⁵.

3.2. Paciencia educativa

La impaciencia de que hablaba, justo fruto del sentir vivamente el amor salvador de Dios y del cómo la fe transforma la existencia, nos reclama espontáneamente un ritmo de «encuentro directo», de «presentación explícita e íntegra», de «catequesis directa de la fe» sin perder tiempo en otras cosas –que quizás entretienen, pero sin duda mitigan el impacto inmediato que buscamos–. Casi *divina impaciencia*, que diría J.M. Pemán en su época; sin embargo, el nuestro no parece un tiempo que pueda gestionarse con la impaciencia y, tanto menos, si faltan los análisis pertinentes, cabría catalogarla de divina.

La situación actual, máxime en lo que toca a la praxis cristiana con los jóvenes, demanda que la impaciencia de la fe y del amor se conjuguen con la paciencia pedagógica y sus correspondientes procesos educativos.

15 A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, Sal Terrae, Santander 2000, 37.

El Dios que crea para salvar y nos ama gratuita e incondicionalmente es, en el fondo, la mayor «pro-vocación» que contiene la realidad: iniciativa previa y llamada universal capaz de animar las respuestas más generosas y atrevidas. El Dios que nos regala todo, don de la fe incluido, y que nos sostiene siempre, asimismo estimula y *provoca* la respuesta de la fe con la *tensión* y el arrojamiento con los que cada uno esté dispuesto a darla. Anunciar el Evangelio, entonces, no consistirá tanto en solicitar la fe, cuanto en presentar y hacer creíble la asombrosa fe que Dios tiene en todos los seres humanos.

La paciencia educativa nos enseña que confesar a Dios, inicialmente, más que cuestión de descubrimiento y afirmación de la divinidad, está en relación directa con la respuesta a la realidad humana primordial. Aunque *don*, la fe se manifiesta en tal respuesta y, en especial, Dios asume todo «sí» a dicha realidad humana cual si fuera un «sí» a Él mismo, pese a que el ser humano pueda ignorar a quién está entregando su «sí» o considerar incluso que Dios nada tiene que ver con ello. Y es que el Dios de Jesús de Nazaret “no crea para ser servido, sino en todo caso, y si queremos hablar así, para servirnos Él a nosotros”¹⁶, o sea, le interesa mucho más que los seres humanos saquen adelante su proyecto que el simple reconocimiento del autor del plan.

Es por eso que, cabalmente, *lo humano auténtico* representa el *criterio común* de cualquier acción, eclesial y pastoral incluidas. Criterio que, desde nuestra perspectiva cristiana y de cara a los jóvenes, ha de poderse leer cual «criterio ético» -para señalar la línea de comportamiento que rechaza de raíz cuanto pueda contradecir la humanidad- y, a la par, cual «criterio místico» -por integrar, dentro de la autenticidad, la apertura a la trascendencia-¹⁷. Es la humanización, sin duda, el «terreno común» para redefinir la unión entre fe y vida, cultura y evangelio, y designa inmejorablemente el objetivo específico de una praxis cristiana consciente de la situación de los jóvenes: la ruta de la humanización para desarrollarse de tal manera que se favorezca e implique en ello la experiencia de la fe.

Por fortuna, nadie discute a estas alturas que la praxis cristiana con los jóvenes se especifica en procesos de educación a la fe. La pastoral juvenil, pues, *entrelaza educación y fe*, hasta fundirlas en procesos de «*mutua implicación*», es decir: madurar como personas y crecer como cristianos se implican recíprocamente, por lo que el hecho educativo contiene la posibilidad de la experiencia cristiana, al igual que ésta comporta la maduración que persigue la educación.

Por más que queramos escabullirnos por la puerta falsa, los jóvenes más que un problema para la fe y las comunidades cristianas son un *desafío* y una *oportunidad*: las nuevas generaciones constituyen una ocasión inmejorable para repensar la experiencia cristiana original, para correlacionarla creativamente con la existencia humana y, en fin, para reconstruir la «práctica religiosa».

En consecuencia, junto a la competencia educativa, la pastoral pasa por ir más allá de las aplicaciones deductivas o de los rastreos inductivos; con otras palabras: reclama una «mentalidad hermenéutica» o interpretativa en grado, por un lado, de descifrar la experiencia humana y, por otro, de ir repensando la experiencia cristiana.¹⁸

JOSÉ LUIS MORAL

16 A. Torres Queiruga, *Un Dios para hoy*, Cuadernos «Aquí y ahora» (33), Sal Terrae, Santander 1977, 17.

17 Tomo la formulación de C. Geffré (*Creder e interpretare*, o.c., p. 123), quien usa tal criterio en relación con el pluralismo religioso.

18 He analizado monográficamente en otro lugar cuanto toca a todos estos aspectos de la praxis cristiana con los jóvenes: cfr. J. L. Moral, *¿Jóvenes sin fe? Manual de primeros auxilios para reconstruir con los jóvenes la fe y la religión*, Ppc, Madrid 2007.