

GABINO URÍBARRI, S.J. *

TRES CRISTIANISMOS INSUFICIENTES: EMOCIONAL, ÉTICO Y DE AUTORREALIZACIÓN

**Una reflexión sobre la actual inculturación
del cristianismo en Occidente**

«Es ist klar, daß eine solche Privatisierung des Glaubens, wie sie der Liberalismus vornahm, alle Teile der Dogmatik in Mitleidenschaft ziehen mußte. Da wurde Gott nach Möglichkeit seines Transzendenten Charakters entkleidet, damit er in die private religiöse Beziehung eingehen konnte. Da wurde der Gottmensch ein liberaler Burgeois, der zwar keine Wunder tat, aber dafür Humanität predigte, dessen Blut zwar kein Geheimnis war, der aber für seine Überzeugung gestorben war, der zwar nicht von den Toten auferstanden war, der aber in der Erinnerung der ihm Nahestehenden fortlebte, der zwar nicht das Ende der Welt und seine Widerkunft verkündigt hatte, der uns aber die Schönheit der Lilien auf dem Felde sehen gelehrt hatte. Da wurde auch der Heilige Geist nicht mehr als die dritte Person der Trinität verehrt, sondern nur noch psychologisch auf die sogenannten religiöse Erlebnisse der eigenen Seele bezogen»¹.

* Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas. Profesor de Escatología e Historia de la Teología.

¹ E. PETERSON, *Politik und Theologie*, texto inédito ca. 1933/34.

1. SENTIDO Y PROPÓSITO

1.1. TESIS PRINCIPAL

La tesis que defenderé en este escrito es muy simple: desde una observación de nuestra realidad eclesial, de nuestros esfuerzos pastorales y de los modos de vivencia de la fe más extendidos en las comunidades eclesiales, me da la impresión de que *circulan con carta de ciudadanía entre nosotros tres versiones del cristianismo que, por poner un acento unilateral en un aspecto, terminan por desvirtuar la fe cristiana*. Cada una de ellas configura un cierto tipo de cristianismo, que denomino, respectivamente, emocional, ético y de autorrealización. Se trata de tres aspectos con entidad propia, según los cuales estamos intentando en los últimos lustros proponer y vivir la fe cristiana de manera accesible y comprensible a nuestros conciudadanos. Los tres unidos, pues no son excluyentes, comprenden un gran intento de inculturación de la fe cristiana, estructurada desde claves tomadas de la mentalidad moderna, tal y como ésta ha arraigado en la segunda mitad del siglo xx en los países occidentales. A la hora de establecer un primer diagnóstico y una propuesta de tratamiento me voy a referir a cada uno de estos aspectos de modo separado, si bien no resultará difícil al lector enhebrar las interrelaciones, que conforman la fisonomía de una forma de vivir la fe cristiana en los países occidentales. En estas páginas, que suponen un primer intento de aproximación a esta compleja problemática, describiré sucintamente algunos de su rasgos principales de estos estilos de fe cristiana. Junto a ello, indicaré el principal aspecto de la propia fe cristiana con el que deberían completarse cada uno, para proporcionar una versión más ajustada y completa de la misma fe y, a la postre, más liberadora y humanizante. En conjunto, me limito a presentar una serie de pinceladas básicas, tanto de la descripción del tipo de cristianismo, como de los elementos teológicos con los que habrína de enriquecerse. Para terminar ofreceré algunas reflexiones conclusivas.

Estas reflexiones se inscriben de un modo muy general dentro del horizonte que Juan Pablo II viene marcando de modo reiterado en vistas a una nueva evangelización². Todo lo que ha rodeado la celebración

² Cf., p. ej., *Redemptoris Missio*, 33. El documento de la CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos, y guía de la comunidad, ante el tercer milenio cristiano* [19 de marzo de 1999], titula su primer

del jubileo del año 2000 ha supuesto, sin duda, un gran impulso en este sentido³. Dentro de este ámbito, ocupa su lugar una reflexión sobre los modelos pastorales, si es que de verdad queremos buscar un «nuevo ardor, nuevos métodos y una nueva expresión para el anuncio y el testimonio del evangelio»⁴. En nuestro contexto occidental y español, nos encontramos además con que en muchos ambientes se viene reconociendo la necesidad de un cierto cambio de paradigma, especialmente en la pastoral juvenil, tan difícil hoy por tantos motivos⁵. Pero antes de todo ello, será conveniente situar el horizonte y el sentido de estas reflexiones, sin duda algo osadas.

1.2. SIGUIENDO A RAHNER

En el fondo, no intento sino seguir, muy modestamente, la estela del gran teólogo Karl Rahner. Sus años de actividad pastoral en Viena, cuando hubo de interrumpir su labor más estrictamente académica durante la II Guerra Mundial —el gobierno de Adolf Hitler cerró el teologado de los jesuitas en Innsbruck, donde el joven Rahner enseñaba—, le proporcionaron una serie de preocupaciones teológicas y pastorales, cuya maduración dogmática posterior produjo alguno de sus mejores escritos y de los más influyentes. Por citar algún caso, a Rahner le preocupó constatar cómo, en la fe habitual de los cristianos de a pie, la Trinidad de hecho no desempeñaba ningún papel: no se entendía ni vivía como un misterio salvífico; sino como algo que se aprendía en el catecismo, pero que luego resultaba poco o nada relevante para la vida ordinaria de fe⁶. A partir de ahí, trató de proponer una solución teológica que paliara esta situación. De igual manera, en un famoso artículo, que marca el punto de inflexión en la historia de la cristología católica en el siglo xx, en que se pregunta sobre la imagen de Cristo que asimila el cristiano medio, formula estas reflexiones:

capítulo «Al servicio de la nueva evangelización». Ahí se pueden encontrar muchas referencias.

³ Cf. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, 42, 45; *Novo millennio ineunte*, 15, 40.

⁴ JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, 18.

⁵ La transmisión de la fe quizá sea hoy el problema más grave de nuestra iglesia. Pueden verse las valiosas reflexiones de J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, Sal Terrae, 2002.

⁶ K. RAHNER, «Advertencias sobre el tratado dogmático “De Trinitate”», en: *Escritos de Teología IV*, Madrid, Taurus, 1964, 105-136. Sobre la importancia de este escrito se puede ver, entre otros muchos: VARIOS, *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1987.

«Habría que preguntarse con más rigor y sistemáticamente qué idea se forman propiamente de Cristo el cristiano y el no cristiano medios, sea para “creer” en ella, sea para rechazarla como no digna de fe.

(...) Habría que preguntarse después cuáles son las formulaciones dogmáticas, sea en las declaraciones oficiales, sea en la catequesis y predicación ordinarias... que, al ser mal comprendidas, han dado y siguen dando motivo a tales cripto-herejías pre-intelectuales de la cristología»⁷.

En continuidad con esta orientación pastoral de la teología dogmática de Rahner, pretendo mirar a nuestra realidad eclesial, cincuenta años después, y formular algunos barruntos dogmáticos con intención pastoral. Es decir, propongo una serie de reflexiones teológicas atentas a la realidad pastoral, a la que pretendo servir, criticándola e iluminándola desde la reflexión sobre el misterio de Cristo en su conjunto.

1.3. LAS «VOCES MUDAS» Y LA INCULTURACIÓN

Me voy a referir a versiones «insuficientes» del cristianismo, porque la debilidad que encuentro en estas formas de cristianismo radica, fundamentalmente, en un pacto demasiado ingenuo con los dioses de nuestra cultura. Aunque en los siguientes apartados me detendré con mayor premura sobre estos dioses, ahora simplemente los enumero. El cristianismo emocional se vertebra sobre la máxima de lo que me hace sentir bien es bueno; el cristianismo ético asume que la grandeza de la persona humana se mide exclusivamente por su altura ética⁸; y, por fin, el cristianismo de la autorrealización parte de que el fin de la vida radica en lograr los fines y los objetivos que el propio sujeto se autodicta.

La Iglesia antigua realizó, ciertamente, una inculturación de la fe: asumió elementos de la filosofía y de la cultura griega. Sin embargo, la inculturación de la fe supuso también una fuerte ruptura con elementos centrales de dicha cultura⁹. Por poner solamente un caso, el más escan-

⁷ K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en: *Escritos de teología I*, Madrid, Taurus, 1961, pp. 167-221, aquí 221. El título original era: *Chalkedon – Ende oder Anfang?* [Calcedonia – ¿final o principio?], y se publicó en la obra colectiva con motivo del 1500 aniversario del Concilio de Calcedonia: H. BACHT, S.J. - A. GRILLMEIER, S.J. (Hgs.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Würzburg, Echter, 1951-1954, III, 3-49.

⁸ En este sentido, parece casi más consecuente J. A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama, 2001.

⁹ Dentro de la inmensa bibliografía sobre el tema, puede verse: F. RICKEN, *Nikaia als Krisis der altkirchlichen Platonismus*: ThPh 44 (1969) 321-35; W. PANNENBERG,

daloso, la encarnación, tal y como la concibe la fe cristiana, hubo de romper los moldes de lo pensable en el esquema griego: que Dios y hombre se pudieran dar a la vez y en plenitud en la misma persona, sin que lo humano se transmutara en algo superior ni lo divino se rebajara a una suerte de ser intermedio: Jesucristo no es ni un semidios ni un semihombre, sino Dios verdadero y hombre verdadero. Lo mismo cabría decir respecto de la formulación de la fe trinitaria. La Iglesia afirmó el papel mediador del Hijo y del Espíritu, en consonancia suficientemente armónica con la filosofía del platonismo medio (siglos II-III), primero, y del neoplatonismo después (siglo IV), pero —y aquí se distancia de la filosofía de la época— sin considerarlos dioses inferiores o intermedios o secundarios, sino compartiendo radical y totalmente la misma divinidad y el mismo ser del Padre. Así, pues, el proceso de inculturación, cuando resulta logrado, comprende una doble perspectiva: la asimilación de la cultura en la que el cristianismo se dice y se vive, junto con la crítica y la transformación de dicha cultura, mediante la fuerza del Evangelio.

En el intento de implantación de la fe cristiana, que late detrás de toda estrategia y afán pastoral, lógicamente se quiere responder a las demandas culturales de la sociedad. Esto no solamente es legítimo, sino necesario para un verdadero arraigo de la fe. Sin embargo, se ha de discernir si son exclusivamente las «voces de la cultura», incluso a veces las «voces mudas»¹⁰ de la cultura, de las que no somos del todo conscientes

«Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatische Problem in der frühchristlichen Theologie», en: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 296-346 (trad.: «La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana», en: Íd., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 1976, 93-149); C. STEAD, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs in der frühchristlichen Theologie: W. Pannenberg's These neu bedacht*: ThR 51 (1986) 349-371; A. GRILLMEIER, «Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas», en: Íd., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg, Herder, 1975, 423-488; «“Christus licet vobis invitis deus”. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft», en: Íd., *Fragmente zur Christologie*, Freiburg, Herder, 1997, 81-111.

¹⁰ Tomo la expresión de A. TORNOS, *Voces de la cultura entre los ejercitantes de hoy*: Manresa 275 (abril-junio 1998) 129-147. Sobre la inculturación, puede verse: A. TORNOS, *El servicio a la fe en la cultura de hoy*, Madrid, Paulinas, 1987; *Actitudes de los creyentes y evangelización de la cultura*, Madrid, UPCo, 1992; *Principios directivos para la evangelización de las culturas*: MCom 54 (1996) 27-51; «Seguimiento de Cristo e inculturación», en: J. M. GARCÍA-LOMAS - J. R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, Madrid, PPC-UPCo, 1997, 331-356; y especialmente su última obra: *Inculturación. Teología y método* (BTC 1), Bilbao-Madrid, Desclée-UPCo, 2001.

o que son contrarias al espíritu profundo del Evangelio, quienes presiden, organizan y determinan el proceso de estructuración del sentido de la fe y de sus contenidos primordiales, enajenándolos de su raíz originaria. En el fondo, estimo que en los tres casos que presento nos hallamos ante tres voces muy fuertemente arraigadas en nuestra cultura, que han esculpido un cristianismo a su medida: el bienestar emocional, la dignidad ética, la autodefinición de las finalidades últimas desde el sujeto. Sin embargo, como veremos, la Palabra de Dios, como palabra de la cruz, esgrime su doble filo y no se deja subyugar por los dioses de este mundo, ya sean el bienestar emocional, la altura ética de la persona humana o el sujeto como el principio supremo que autodefine sus propios fines, sin recibirse de nadie.

1.4. TIPOLOGÍAS Y ANTÍDOTO

Prefiero hablar de versiones «insuficientes» del cristianismo a etiquetarlas con una palabra tan fuerte como la típica de la Iglesia antigua: «herejía»¹¹. Estamos más bien ante deformaciones del cristianismo implantadas y propagadas; incluso a veces fuertemente alentadas por los mismos agentes pastorales, desde luego con la mejor intención. Ya se sabe que las herejías, y en escala menor las deformaciones o simplificaciones, son más perniciosas cuanto más desapercibidas pasan. Así, pues, aunque yo no ose referirme a herejías *sensu stricto*, como sí que estimo que son deformaciones por simplificación, será oportuno descubrirlas e identificarlas. Como les gustaba a los mismos Padres, intentaré proporcionar el antídoto o medicina capaz contrarrestarlas¹².

Como el lector ya ha intuido, me muevo en el terreno de las tipologías. Es decir, he identificado tres elementos básicos, que hoy en día están mostrando capacidad de moldear una forma propia de cristianismo. Esto no significa que siempre se den en estado puro ni, por supuesto, que no se encuentren múltiples interferencias, interrelaciones y fusiones entre uno y otro, o incluso sutiles alianzas entre los tres. Ofrezco una descripción ideal y sucinta de cada uno de ellos, que responde a elementos suficientemente implantados en nuestra Iglesia.

¹¹ E. BISER, *Prognóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Barcelona, Herder, 1994 ha tenido el coraje de hablar de una «herejía emocional» viva y actuante en nuestra Iglesia.

¹² Es muy conocido el caso de Epifanio de Salamina (315-403), con su *Panarion* [= caja de medicinas] (PG 41), más conocido hoy como un elenco bastante completo de herejías antiguas, que como un pertrecho profundo y eficaz contra ellas.

2. CRISTIANISMO EMOCIONAL

2.1. DESCRIPCIÓN

Una de las múltiples crisis que se propaga en nuestro tiempo es la de la lectura del libro religioso, con su consecuente repercusión sobre la edición. Las editoriales especializadas en el libro religioso miran con mucho cuidado qué publican. En este panorama llama la atención el deslizamiento que se va dando en bastantes de ellas hacia la «demanda» del mercado, coincida o no con una supuesta confesionalidad de las editoriales. Bastantes editoriales han abierto colecciones y series de libros de «autoayuda», de una psicología accesible, de consumo, divulgativa, para masas, que promete la felicidad y la solución a los problemas ordinarios de la vida. Así, se encuentran libros para ser feliz, relacionarse bien con la pareja o con otras personas, alcanzar el éxito, aceptarse uno mismo, conocerse mejor, tratar bien el propio cuerpo, y un largo etcétera. Una visita reposada a cualquier librería religiosa suplirá con creces este breve elenco y desbordará con mucho las posibilidades de la imaginación del mejor lector.

¿Por qué se ha situado la literatura de autoayuda psicológica en el ámbito de la religión? ¿Por qué en las casas de oración y de ejercicios espirituales se ofrecen cursos de relajación, sesiones de masajes, fines de semana con ejercicios concentrados de técnicas psicológicas, la relación con el propio cuerpo y elementos similares? Uno de los dioses más potentes de nuestra sociedad y cultura, al que servimos fielmente, es el bienestar emocional. Una persona feliz y madura se siente emocionalmente bien, está contenta consigo misma, da cauce a sus sentimientos, los analiza, los encauza, los deja aflorar, los expresa, los sigue, convive pacíficamente con ellos. El bienestar emocional parece, para los países desarrollados, el componente fundamental del pan nuestro cotidiano del que alimentarse. Bajo el presupuesto de que el cristianismo nos promete la plenitud personal —cosa que es cierta—, hemos extraído la conclusión de que nos ha de llevar hacia el bienestar emocional. Consecuentemente, hay toda una línea pastoral y de presentación de la fe que presenta el cristianismo como un aliado al servicio del bienestar emocional.

Uno de los casos más flagrantes en los que esto ha ocurrido, y que merecería una atención mucho más pormenorizada, es la práctica del discernimiento de espíritus o discernimiento espiritual. El discerni-

miento de espíritus arranca, en la tradición cristiana, de la sabiduría acumulada por los Padres del desierto¹³ y por grandes teólogos de la vida espiritual¹⁴. Pide un olfato muy fino, un gran desprendimiento del propio yo, una gran ascesis y fuertes dosis de abnegación para no dejarse embelesar por los engaños bajo apariencia de bien¹⁵. En la dinámica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio¹⁶, no se debe pasar a materias de elección sin haberse situado pacíficamente en la indiferencia: en el deseo de servir a Dios Nuestro Señor como fin primero y principal al que todo lo demás se subordina [cf. EE 169]: pobreza o riqueza, honor o deshonor, vida larga o corta, salud o enfermedad [cf. EE 23]. Por tanto, el bienestar emocional no se puede considerar como un fin. Más bien habrá de persuadirse uno de la conveniencia de «salir del propio amor, querer e interés» [EE 189].

Resumiendo, la práctica del discernimiento habría de poner en guardia contra el contentamiento fácil y poco abnegado. Sin embargo, son muchos los que han simplificado tremendamente esta sabiduría espiritual. Lo que circula en el discurso eclesial de muchas comunidades es que aquello que produce paz, gozo y alegría procede, sin duda, del buen espíritu. Sin embargo, San Ignacio insiste en que hay que caer en la cuenta de la situación espiritual del sujeto [EE 314-315; 335]. Pues el buen espíritu puede «punzar y remorder» [EE 314]; es decir, desasosegar e inquietar, disturbar el bienestar emocional. Y el bienestar emocional puede provenir así del buen espíritu como del mal espíritu [EE 331]. Por tanto, en sí mismo no basta para identificar la llamada de Dios ni su presencia. Es decir, según las reglas de San Ignacio, el bienestar emocional, como criatura, habría de ser objeto de indiferencia, no de búsqueda por sí mismo. A pesar de ello, muchas decisiones espirituales se toman desde el engaño, precisamente por haber «endiosado» el bie-

¹³ La *Vida de Antonio* atribuida por la tradición a Atanasio representa uno de los casos más paradigmáticos. Hay una traducción reciente: Madrid, Ciudad Nueva, 1995.

¹⁴ Cf., p. ej., ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* (Madrid, Ciudad Nueva, 21994); GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares* (Salamanca, Sígueme, 1993).

¹⁵ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, n.º 332. En adelante emplearé la abreviatura EE.

¹⁶ Es sabido que San Ignacio, en su reglas de discernimiento de espíritus, recoge la gran tradición patrística y medieval. Cf., p. ej., V. CODINA, *Claves para una hermenéutica de los ejercicios*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 1995; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1991, 585-752.

nestar emocional. Para muchas personas el criterio último vendría a ser si encuentran paz. Entienden que la paz, el sosiego y la tranquilidad sería señal inequívoca de que procede de Dios.

Como se ve, este tipo de cristianismo genera un autocentramiento enorme en la propia subjetividad. Las comunidades cristianas tienden, entonces, a convertirse en nichos intimistas. La liturgia¹⁷, por ejemplo, en lugar de expresar la alabanza pública a Dios por Jesucristo en el Espíritu, se convierte en una reunión intimista, reducida al grupo de amigos, sin capacidad de iniciar a otros en la fe, sin capacidad de manifestación pública de la fe, más centrada en el compartir de los que asisten, que en la celebración objetiva de lo que sucede en la liturgia: la presencia de Señor derramando su vida para que el mundo viva. En estas comunidades en la liturgia no se tiende a venerar al Señor, que se nos da en el sacrificio eucarístico; los silencios prolongados sobran. La palabra lo inunda todo. En el compartir hay que explicar, predominantemente, cómo se siente cada uno, qué le pasa. En este tipo de comunidades se tiende a educar en una forma de celebración de la fe que hace difícil poder realmente celebrar la eucaristía y orar fuera del grupo pequeño de pertenencia y complicidad, generando así una cierta dificultad para la vivencia de la comunión eclesial, que se manifiesta precisamente en la convicción de participar y vivir la misma eucaristía del Señor, ya se celebre en una comunidad determinada o en otra. En la Iglesia antigua la comunión eucarística expresaba vivamente la misma comunión eclesial, la comunión en la misma vida que brota de la eucaristía para engendrar la Iglesia, el cuerpo de Cristo en el mundo.

Resulta difícil para este tipo de cristianos asimilar elementos de la doctrina cristiana que no repercutan de modo directo y claro en sus sentimientos, en su sentir. Por ejemplo, el sacramento de la penitencia tendrá sentido en tanto en cuanto me ayude a *sentir* el perdón de Dios¹⁸; o una eucaristía valdrá si me *siento* bien, acogido, formando parte de una comunidad. El elemento objetivo de los sacramentos, en cuanto presencia y mediación de la gracia, se subordina a su contribución al bienestar emocional.

Podríamos seguir con la imagen de Iglesia, con el modo de hacer oración, con el enfoque de la pastoral que surge de este modelo de cristia-

¹⁷ J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid, Cristiandad, 2001.

¹⁸ Sobre la penitencia puede verse la excelente obra de F. MILLÁN, *La penitencia hoy. Claves para una renovación* (BTC 5), Bilbao-Madrid, UPCo-Desclée, 2001.

nismo, pero me parece que con estas pinceladas bastan. No cabe duda de que en nuestra sociedad masificada necesitamos un ámbito de relaciones personales cercanas y que la comunidad cristiana está llamada a que ésta sea una de sus dimensiones. También es cierto que el sentimiento, lo afectivo, es un componente fundamental de toda persona humana. La fe cristiana, arraigada en la encarnación, no la puede ni dejar de lado ni ignorar. Dios nos alcanza también en nuestro sentir, en nuestra subjetividad, en nuestra intimidad, en nuestra emocionalidad. Lo afectivo constituye un campo fundamental en la vida espiritual, en la relación con Dios y con los demás, en la maduración creyente de la persona. El problema radica en la simplificación: en la reducción de la fe a los sentimientos de la fe¹⁹; en la reducción de la religión a sentimiento; en el peor de los casos a sentimentalismo. Fue F. Schleiermacher (1768-1834) quien creyó encontrar en el sentimiento religioso el elemento nuclear de la religión. No deja de reflejar así el giro antropológico de la filosofía moderna al desplazar el objeto de atención por parte de la religión de Dios a la subjetividad humana.

Como se puede comprobar, se ha asimilado uno de los dogmas de la modernidad: el criterio de verdad es el sujeto. Un sujeto que no se puede dejar construir desde fuera. Un sujeto para el que la abnegación²⁰ y la renuncia a uno mismo maneja un código cultural indescifrable. Un sujeto, finalmente, que no puede asimilar la sabiduría de la cruz.

2.2. LA OBJETIVIDAD SACRAMENTAL Y ESCATOLÓGICA COMO ELEMENTOS INHERENTES DEL CRISTIANISMO

Uno de los elementos clave de la fe cristiana, cuya ausencia la desnaturaliza y que cuya presencia en el cristianismo emocional es muy débil y está subordinada, es objetividad de lo que fe afirma y a la que el sujeto creyente se incorpora. La fe cristiana incluye esencialmente una serie de afirmaciones fuertes sobre la verdad del mundo, de la historia,

¹⁹ En todo este campo, me resulta iluminador y atinado M. I. Rupnik. Entre sus obras pueden verse: *Le abrazó y le besó*, Madrid, PPC, 1997; *En el fuego de la zarza ardiente. Iniciación a la vida espiritual*, Madrid, PPC, 1998; *De la experiencia a la sabiduría. Profecía de la vida religiosa*, Madrid, PPC, 1999; *Decir el hombre. Icono del Creador, revelación del amor*, Madrid, PPC, 2000.

²⁰ Abre caminos para recuperar el sentido cristiano de la abnegación el número monográfico de la revista *Manresa* 73 (octubre-diciembre 2001), titulado: *Las cuerdas del arpa (redescubrir la abnegación)*, con colaboraciones de J. GARCÍA DE CASTRO, P. CEBOLLADA, J. C. COUPEAU, R. MARYKS, R. ZAS-FRIZ y J. MELLONI.

de la salvación, de Jesucristo. Ahí se afina la fuerza de su mensaje, capaz de reconfigurar la subjetividad del creyente: en la objetividad y verdad de la persona de Cristo, de su salvación y de la presencia objetiva de la misma a través de la Iglesia y los sacramentos. Este elemento de verdad objetiva de la fe toma el cariz de una fuerte presencia sacramental de la realidad y la salvación escatológica, como consecuencia del conjunto del misterio de Cristo. Frente al centramiento en el sujeto y en la subjetividad, la escatología cristiana comporta un fuerte realismo escatológico²¹. La fe cristiana toma en cuenta a todo el sujeto humano completo, por tanto, también su emocionalidad y subjetividad. Lo emocional es sujeto de redención y de recreación en Cristo. Sin embargo, la fe cristiana no se asienta exclusivamente ni principalmente en los estados emotivos del sujeto; su verdad no depende únicamente de su capacidad de transformación emocional. La verdad de la fe cristiana contiene un fuerte componente escatológico; es una verdad escatológica, en conexión con una ontología escatológica, que se despliega a partir de la encarnación y de la pascua.

1. Para empezar, desde la fe cristiana creemos que la verdad más profunda del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (cf. GS 22), y que, por tanto, la verdad objetiva del sentido de la vida que aparece en el misterio de Cristo refleja la verdad última de la vida humana²². He aquí una primera objetividad: la conformación con Cristo es

²¹ En lo que sigue, me inspiro libremente en la obra de E. Peterson. No resulta casualidad que Peterson considerara un error garrafal el intento dogmático de Schleiermacher. Para Peterson, si eliminamos el dogma con su pretensión de verdad, su objetividad y su carácter vinculante y normativo, nos quedamos con lo siguiente: *a*) verdades de razón; es decir, con la filosofía (hoy en día en cierta crisis en cuanto a su capacidad de conocer la verdad); *b*) el sentimiento (lo que ahora denomino el «cristianismo emocional»), y *c*) la acción y la ética (tema que abordaré más adelante). Cf. «Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog», en: Íd., *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1; Hg. v. B. NICHTWEISS), Würzburg, Echter, 1994, 175-194, aquí 189. Hay una traducción española de las obras principales de Peterson: *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966.

Sobre Peterson, a modo de primera introducción, puede verse mi trabajo: «Erik Peterson: Teología y Escatología», en: E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, 9-46 (bibl.). Para más detalles: B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1994 (1992); B. NICHTWEISS (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Münster, Lit-Verlag, 2001.

²² Puede verse, L. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma, UPCo-PUG, 1983; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988.

el camino bueno y verdadero. Pues, también desde la fe cristiana pensamos que toda persona humana, independientemente de la asimilación subjetiva que pueda realizar actualmente de este dato, ha sido creada en Cristo, a imagen del Hijo de Dios, siendo ésta su realidad teológica más radical. Y por eso su logro último no se asienta sino sobre la conformación de la propia vida con lo que es su origen y su destino: alcanzar a reproducir la imagen del Hijo en nosotros, gracias a la filiación que nos es dada en el Espíritu, y recibimos en el bautismo. Se nos presenta, por tanto, un cauce de corte objetivo en el que aparece la vida verdadera, un cauce fuera de la propia subjetividad. La propia subjetividad se logra, entonces, en cuanto que sale de sí misma para apropiarse los sentimientos de Cristo (Filp 2,5) y configurarse con ellos.

2. Lo que los cristianos creemos se asienta en la roca firme de la pascua, de la muerte y la resurrección de Cristo. Y la verdad acontecida en la muerte y la resurrección del Señor Jesús, como centro de la historia y pilar que sostiene todo el cosmos, aunque ya es actual, se revelará en su plenitud y en toda su potencia en la venida en poder del Hijo del Hombre. De ahí que el elemento escatológico esté grabado en la misma esencia de la fe cristiana. Pues hasta que llegue esa manifestación plena estamos en el momento de la confianza y la espera, pero no de la visión (cf. 1Cor 13,12).

Sin embargo, en los sacramentos ya participamos de esta nueva realidad, de la vida del nuevo mundo, del nuevo eón²³. En los sacramentos nos incorporamos a Cristo y a su realidad. Si Él pertenece al nuevo eón, al pertenecerle a Él, pertenecemos a su eón. En el bautismo nos incorporamos a Cristo, de tal suerte que se da en nosotros un cambio radical, pasamos a estar dominados por la herencia adamítica a participar de la filiación del Hijo de Dios. Por eso, se puede decir que somos constituidos creatura nueva (2Cor 5,17; Gál 6,15), que no perecerá nunca. Porque lo que se incorpora a la muerte de Cristo, permanece para siempre unido a Cristo en la transformación gloriosa de la resurrección. La apariencia de este mundo, herido y en trance de glorificación, pasa; sin embargo el mundo crístico al que pertenecemos por la fe y el bautismo, por la incorporación al Señor Jesús y al campo de su señorío, no perecerá jamás: ningún poder lo puede destruir o eliminar. Los sacramentos poseen, pues, un cierto «realismo escatológico»: por la gracia nos incor-

²³ Véase G. URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*: MCom 58 (2000) 333-357; *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson*: Est.Ecl. 78 (2003) 29-105.

poramos a la realidad escatológica del Cuerpo glorificado de Cristo. En la eucaristía, por ejemplo, la transformación cristificante, por la gracia y la fuerza del Espíritu, va más allá de la transubstanciación de los dones, creando y recreando la Iglesia como el Cuerpo del Señor, como el verdadero sacramento de su presencia entre nosotros²⁴. Así, pues, una reducción de lo sacramental, y con ello de todo lo que los sacramentos expresan, a la emocionalidad subjetiva que puedan evocar, cercena fuertemente partes significativas de los mejores contenidos dogmáticos de nuestra fe. Lo cual, evidentemente, no obsta para que las celebraciones litúrgicas y sacramentales hayan de contar con toda la persona humana y todas sus dimensiones; y, consecuentemente, habrán de tener presente también la dimensión emocional y su impacto pastoral. Pero de ahí a medir la verdad y bondad de todo lo sacramental desde el bienestar emocional hay una gran diferencia.

Siguiendo con el realismo escatológico, desde la pascua el cosmos en cuanto tal ya ha sido alterado. Puesto que los poderes de este mundo han sido desenmascarados. El príncipe de este mundo ha sido precipitado (Jn 12,31) y vencido (Ap 20,2.10). En realidad, su poder es meramente aparente. Queda, ciertamente, la resistencia en prueba, pero la victoria ya está asegurada para todos los seguidores fieles del Cordero que han recibido su marca (cf. Ap 7,2s; 9,4; 14,1; 22,4). El Señor de la historia se ha impuesto sobre todos los tronos, las dominaciones y las potestades (Ef 1,21; 3,10; Col 2,15). Ya reina en los cielos, ha sido glorificado por el Padre. Y la creación entera anhela participar de esa gloria (cf. Rm 8,22); la única gloria consistente y verdadera. Por eso, el cosmos entero ha sufrido una transmutación ontológica y ha recibido un fundamento en el que apoyarse, de signo contrario al que aconteció con el pecado de Adán (cf. Gen 3,16-19). La roca que desecharon los arquitectos es la roca de la salvación (cf. Mt 21,42 y par.; Ps 118,22-23), y el fundamento de la nueva realidad.

3. Se podía proseguir con muchas más citas y paráfrasis, abundando en el realismo escatológico, en la metafísica escatológica, en la objetividad salvífica que envuelve la fe y la vida cristiana. Con estas pinceladas queda mostrado que el cristianismo que se concentra y casi reduce esencialmente a los estados emocionales de la conciencia subjetiva de los creyentes no capta nada de esta metafísica escatológica, de la objetividad sacramental de la gracia y de la salvación. No entra, por así decirlo, en el

²⁴ Puede verse el excelente libro de M. GESTEIRA, *La Iglesia, misterio de comunión*, Madrid, Cristiandad, 1983 (sucesivas ediciones en Sígueme).

fundamento de la nueva vida en Cristo, puesto que reduce la verdad escatológica de esta vida a su captación y apariencia en la subjetividad emocional. Paradójicamente, este centramiento en la captación emocional de la fe no puede sino reducir su potencialidad emocional. Al recortar el horizonte de la verdad objetiva y sacramental, al prescindir del realismo y la objetividad escatológica se pierde el suelo firme desde el que modificar la autoconciencia del sujeto, para generarle verdadera parresía²⁵: confianza, intrepidez, arrojo, y aplomo inquebrantable en Dios, ligado estrechamente a la capacidad de presentación pública de la fe. Baste este ejemplo: «sino que a pesar de haber padecido y recibido ultrajes en Filipos, como sabéis, fiándonos en nuestro Dios tuvimos valor (*eparresiasámetha*) para exponeros el Evangelio de Dios en medio de duro combate» (1 Ts 2,2). Como se puede apreciar, Pablo dista de centrar su vida de fe y su propia fe en el bienestar emocional. Al contrario, está dispuesto a las tribulaciones y a los duros trabajos por el evangelio (cf., p. ej., 1Tim 4,10; 2Tim 1,8), gloriándose de ello²⁶. Y, sin embargo, por la fe y la confianza que la fe le otorga es capaz de dar testimonio y evangelizar en medio de los trabajos y los sufrimientos²⁷.

El realismo escatológico genera confianza y parresía, capacidad para una predicación valiente y confiada de la fe; genera, además, una gran confianza en la relación con Dios, pues parte del aplomo que da saber que Cristo nos ha precedido y abierto un cauce para la relación familiar con Dios, entregando su sangre (cf. Hbr 4,14ss; 10,19; 3,6). El cristianismo emocional, por el contrario, genera una vivencia privada e intimista de la fe, alejada del testimonio público, reducida a los ámbitos de pertenencia cálida o a su vivencia interior, subjetiva, pero sin la inquietud por sembrar socialmente gérmenes culturales de transformación social según la verdad del evangelio. Además, el cristianismo emo-

²⁵ Cf. E. PETERSON, «Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία», en: *Zur Theorie des Christentums. I.* (FS R. SEEGER), Hg. v. W. KOEPP, Leipzig 1929, 283-97; H. SCHLIER, «παρρησία/παρρησίαζομαι», en: ThWNT V (1966) 869-884; H. CHR. HAHN, «Confianza, valentía», en: L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 1980, 295-7; H. BALZ, «παρρησία», en: H. BALZ - G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, Sígueme, Salamanca 1998, c. 802-811. Sobre el particular, más extensamente en mi escrito: *La fe cristiana en Occidente: entre la emoción y la «parresía»*: RF 246, nov. 2002, 207-18.

²⁶ Puede verse el comentario de tipo pastoral de C. M. MARTINI, *El camino de Tímoteo*, Madrid, PPC, 1997.

²⁷ Más ampliamente en mi escrito: «El peso de las cadenas del evangelio», en mi libro *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada* (BTC 6), Bilbao-Madrid, Desclée-UPCo, 2001, 157-171.

cional tiende a vivir pendiente de la confirmación en el sentimiento de la verdad de Dios y su salvación. Si se deja de sentir afectivamente el consuelo, la verdad de Dios entra en crisis. El cristianismo emocional tiende a creer en Dios en tanto en cuanto es capaz de sentirlo, de aprehenderlo subjetivamente.

Los mártires son los mejores testigos de esta parresía y de la objetividad escatológica de la fe cristiana. Ellos saben y conocen la vida verdadera; ellos se unen de manera suprema a la pascua del Señor Jesús; ellos manifiestan la verdad de la fe cristiana, con una fuerza excelsa, que invade todo su ser y lo transforma en testimonio vivo. Los mártires están lejos de todo ombliguismo sentimentaloides, intimista. Los mártires, los mejores testigos de nuestra fe, no la reducen, ni mucho menos, al ámbito emocional, ni miden su verdad por el grado y la calidad del bienestar emocional que proporciona. Los mártires se saben arraigados y cimentados en el amor de Dios (Ef 3,17), manifestado a través de la Pascua del Señor Jesús, su Dueño y Señor, que les sigue sosteniendo hoy en la fuerza de su Espíritu para ser sus testigos ante cualesquiera poderes de este mundo, ante toda criatura y en cualquier situación. Los mártires viven desde la confianza de que ese Dios les acompaña aquí y ahora, que tiene poder más allá de la muerte, y que les llevará a la gloria verdadera junto con el Señor Jesús. Por tanto, para los mártires, se da ahora una fuerte comunión con Dios y una vinculación estrechísima con el Señor Jesús, desde la que ahora testimonian con gozo la verdad de la vida y la salvación en la fuerza del Espíritu. Están persuadidos de que esta comunión y vinculación atraviesa los umbrales de la muerte y que en ella nos jugamos la vida. Por eso, para los mártires no es concebible ningún tipo de divorcio entre la proclamación pública de la fe y su vivencia personal y subjetiva; no pueden contentar a sus perseguidores ofreciéndoles un gesto externo de negación de la fe, separado de sus convicciones íntimas²⁸, como sería en la Iglesia antigua sacrificar en honor del genio del César, para luego continuar con su vida como nada hubiera ocurrido. Todos los elementos en liza: la verdad de la fe que se vive y se siente, su confesión pública y su verdad real y objetiva se afirman de un golpe.

²⁸ Algo de esto se atisba en la novela de S. ENDO, *Silencio*, Madrid, PPC, 1995.

3. CRISTIANISMO ÉTICO

3.1. DESCRIPCIÓN

No me quiero detener en exceso en este estilo de cristianismo por dos razones. En primer lugar porque su denuncia se viene haciendo más firme y consistente en diversos medios teológicos y pastorales²⁹. En segundo lugar, porque su idiosincracia está bastante clara. A pesar de ello, su fuerte calado durante bastantes años, constituyendo lo que alguno ha llamado un *cristianismo de tareas* (X. Quinzá), obliga todavía hoy a pararse y hacer algunas consideraciones.

Todos los años, llegado un punto del programa, hago la misma pregunta en clase: «¿es reducible el cristianismo a ética?» Y todos los años los alumnos dan la misma respuesta: «no». Sin embargo, la presentación pastoral del mismo que hacemos, con mucha frecuencia, lo deja reducido a ética. ¿Qué decimos que es ser cristiano? Amar al prójimo, especialmente al más necesitado. ¿Y nada más? Rara vez añadimos con énfasis en nuestros estilos pastorales algo más. Nuestra insistencia machacona y nuestra vehemencia en este punto ha dejado totalmente en la penumbra otros aspectos de la fe cristiana. De tal manera que, en nuestra presentación pastoral y la vivencia subsiguiente del cristianismo que se genera, lo que no incumbe directamente a la dimensión ética de la fe queda tan arrinconado, que pertenece de hecho al género de lo anecdótico, lo irrelevante o, por lo menos, secundario.

La simplificación ética del cristianismo parte de raíces profundas y lejanas. Los teólogos más imbuidos de la Modernidad y la Ilustración fueron realizando un vaciado de las afirmaciones ontológicas de la cristología, en las que se formulaba la divinidad de Cristo³⁰, hacia su conte-

²⁹ Por poner un caso significativo: «Pero con frecuencia la religión cristiana corre el peligro de... quedar reducida a una ética social al servicio del hombre» (JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, 46).

³⁰ Insisto adrede en la divinidad y no en la conjunción de humanidad y divinidad, aspecto que también sería posible considerar. La cristología que se consagra en Calcedonia recalca que Cristo es una única persona: la persona divina del Logos encarnado. La definición del calcedonense equilibra elementos antioquenos y alejandrinos, pero trabajando sobre un molde alejandrino. Cf. B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación* (Historia de los dogmas I), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, 309-326; A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1997, 755-847; S. ZAÑARTU, *Historia del dogma de la encarnación desde el siglo IV al VII*,

nido ético³¹. En este movimiento profundo se dan la mano varios elementos. Por un lado, la dificultad que siente la filosofía moderna para las afirmaciones metafísicas objetivas, que lleguen a definir y describir la realidad en sí; el ser ontológico y divino de Cristo en este caso. En segundo lugar, el centramiento en el sujeto. De ahí el interés por la subjetividad de Cristo, su obrar moral (o su experiencia religiosa, que hoy singularizamos en torno a la expresión *Abbà*). En tercer lugar, la gran beneficiada del descalabro inicial de la metafísica será la ética, en cuanto lugar de la dignidad de la persona humana y su grandeza, y objeto mayor del filosofar, convertido en filosofía práctica. La combinación de estos tres factores, aplicados a la cristología, nos conduce a una consideración de Cristo como modelo ético para nuestro comportamiento. La cristología queda reducida a ética. Si esto es así, el cristianismo, lógicamente, pasa a ser una ética. De esa cristología no puede surgir otra cosa. En la cristología kantiana, por ejemplo, Cristo se considerará ante todo como un modelo ético supremo de comportamiento moral para el hombre.

Ya A. Schweitzer, a principios del siglo xx, entendió que lo único que nos quedaba de Jesús era conformar nuestra voluntad con la suya: seguir su ejemplo ético³². Schweitzer asimila esta corriente de pensamiento a través de la teología liberal, de finales del siglo xix y comienzos del siglo xx. Los alumnos más agudos, una vez que estamos metidos en estas cuestiones, preguntan cómo consideraba Schweitzer la resurrección de Jesús. Es una buena pregunta, pues en su teología (en la llamada «escatología consecuente») la resurrección no ocupa ningún lugar. El maestro Jesús de Nazaret da ejemplo y estimula, pero no puede dar vida. Y esto, tristemente, es lo que sucede con el cristianismo ético: pone cargas, lógicas y necesarias para la transformación de la sociedad y la erradicación de la injusticia; pero no da vida. Es un cristianismo demasiado prometeico, demasiado encerrado en este mundo, sus posibilidades, sus leyes y sus causas. Pero su dinámica misma no le deja contar con la sorpresa del Dios que actúa donde y como quiere. Las ciencias sociales y la planificación terminan por tener una palabra más autorizada que la teología y la espiritualidad; las planificaciones pierden los poros

Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1994, 15-36; P.-Th. CAMELOT, *Efeso y Calcedonia* (Historia de los concilios ecuménicos 2), Vitoria, Eset, 1971, 83-192.

³¹ Puede verse el recorrido que ofrece P. HÜNERMANN, *Cristología*, Barcelona, Herder, 1997.

³² Puede verse la presentación de A. TORNOS, *Escatología I*, Madrid, UPCo, 1989, 87-89 (bibl.).

para la acción de Dios, en un mundo compacto y cerrado a la sorpresa de Dios, como en la versión más dura de la Modernidad y la Ilustración.

Uno de los ejemplos más palmarios de la reducción ética de la fe cristiana es el manejo que en muchos ambientes hacemos de la famosa parábola del juicico final (Mt 25,31-46) o de la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37). Para empezar, resulta sospechosa la simplificación del conjunto del mensaje del evangelio a unos pocos textos, que no se ponen en resonancia con el conjunto del NT. Creo que es Wittgenstein quien dice en algún momento, que hay filosofías que se alimentan de una dieta unilateral de ejemplos. En cuanto se varía la dieta, esas filosofías quedan inermes. En cualquier caso, nunca será buena una presentación de la fe cristiana excesivamente centrada en unos pocos textos del NT; más todavía si no es capaz de combinar las grandes tradiciones que se nos han transmitido: la sinóptica, la paulina y la juánica, por lo menos. De la cristología antigua se ha podido decir, no precisamente como alabanza, que se limitó a tratar de dar cuenta de Jn 1,14: «el Verbo se hizo carne»³³. ¿No estamos ante un mal semejante, aunque ahora con otro pasaje?

Pero además, el texto insiste en que el juicio es oculto y está dirigido a las naciones³⁴. Si está dirigido a las naciones, nos dice cuál es el camino de la salvación para aquellos que no creen expresamente en el Señor Jesús. De ahí el trastueque enorme de considerar un texto, sobre las naciones, como el centro de la fe de los cristianos. Pues lo que distingue a los unos de los otros es radicalmente el conocimiento explícito y la confesión gozosa del señorío de Jesús y sus implicaciones. Evidentemente tal confesión no es meramente verbal o interior; al contrario, vertebrata todo el ser y el actuar de la persona creyente. Así, pues, no parece que nuestro uso pastoral de este pasaje sea acertado. En segundo lugar, lo que en el texto aparece como oculto —todos preguntan «¿cuándo te visitamos, te dimos de comer...?»— nosotros lo hacemos diáfano. Ciertamente que el texto aporta una información valiosa como exhortación a la vigilancia y al discernimiento; pero no parece que de ahí sea legítimo ponernos nosotros en el puesto del juez de las naciones.

Finalmente, la predicación que se hace de este texto no deja la impresión de que el cristianismo sea una buena noticia de salvación, sino un mordiente permanente para nuestra conciencia. De un lado, a los

³³ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Aportaciones, lagunas y tareas del modelo cristológico occidental*: Sal Terrae 83/3 (marzo 1995) 163-171, aquí 163.

³⁴ Sigo en parte a A. GONZÁLEZ, *Mateo 25 y la esperanza de los pobres*: Senderos 69 (2001) 427-472.

pobres no les queda más que esperar que alguien se apiade de ellos, convirtiéndolos en sujetos pasivos de la misericordia ajena. Del otro lado, a los ricos se les reprocha su riqueza y bienestar. Sin embargo, parece que Jesús predicó la buena noticia de la llegada en poder del reinado de Dios para todos los que quisieran aceptarlo. No insistió en la pasividad de los pobres, para que reciban todo de los ricos; sino en que son los predilectos de Dios y los primeros del Reino. De aquí se sigue una dignidad y una alegría por ser amado, lejos de toda pasividad resignada y vergonzante. El encuentro con Jesús y su salvación provocaba un cambio de conducta entre los adinerados que se arriesgaron a abrirle su casa y su corazón, como Zaqueo, una vez que se había descubierto una vida en la que la compulsión a la posesión había perdido todo sentido. El joven rico, por ejemplo, no llegó a captarlo; al contrario que los Zebedeos, que dejaron las redes, y tantos otros de los discípulos, de antaño y hogaño. No parece que desde la instalación en la compulsión por las posesiones y las riquezas se pueda dar el paso a dejarlo todo por el Reino de los cielos y los pobres. Antes habrá que descubrir ese tesoro, por el que merece la pena venderlo todo, pues se accede a una vida mejor.

En definitiva, en algunos ambientes llevamos algunas décadas convirtiendo el cristianismo en una ética generosa de la solidaridad. Ser cristiano sería, en esta versión, amar a los pobres y los menesterosos. Y nada más. Ciertamente Mt 25,31-46 y textos de un tenor parecido ponen sobre el tapete elementos importantes de nuestra fe. No cabe duda de que el pobre ocupa un puesto privilegiado en la praxis de Jesús de Nazaret y, consiguientemente, en la vida cristiana. Desde siempre y en toda época ha predicado la Iglesia el amor al prójimo y, especialmente, a los pobres como constitutivo esencial de la fe cristiana y como verificación inexcusable del amor a Dios. Todo esto es verdad, mucha verdad. No obstante, la fe cristiana no se reduce a un programa de acción a favor de los necesitados. La Iglesia no es simplemente una ONG internacional. La vida cristiana no se agota en el voluntariado social³⁵. La fe cristiana contiene una ética, pero no se reduce a ética.

3.2. CRISTIANISMO MÍSTICO

Igual que el cristianismo ético ya está siendo desenmascarado, lo mismo pasa con su antídoto: hay un rumor en la Iglesia y en la pastoral

³⁵ Cf. P. CODURAS, *Voluntarios: discípulos y ciudadanos* (Cuadernos Cristianisme i Justícia 68), Barcelona, Cristianisme i Justícia, 1995.

que pide atender a la mística, a la experiencia de Dios, el trato y la familiaridad con él ³⁶.

Para empezar, dado que el cristianismo contiene una ética, resulta fundamental ubicar bien el componente ético de nuestra fe, de tal manera que ocupe su lugar, sin invadir todo el espacio o monopolizar colonialmente el conjunto de la fe cristiana. En este sentido, en la fe cristiana el «imperativo», lo ético, va detrás del «indicativo» y espoleado por él, la salvación acaecida en Cristo ³⁷. Lo podemos expresar con una imagen plástica: el imperativo cabalga sobre el indicativo. Alterar el orden distorsiona radicalmente la fe cristiana. En circunstancias de Cristianidad quizá se podía dar el «indicativo» por supuesto. Pienso que hoy resulta pernicioso. Hemos de partir de la Buena Noticia (= evangelio) de la salvación. Y luego extraer las consecuencias sobre el tipo de conducta moral congruente con el ingreso en el estatuto de la vida salvada, la coherencia con el nuevo ser en Cristo, con la vida de seguimiento propia del discípulo, con la llegada y la irrupción del reinado de Dios en nuestras vidas y en la historia ³⁸.

El cristianismo ético corre el peligro de perder la relación con Dios, la experiencia directa, única y personal de Dios; la familiaridad con Dios. Y este aspecto resulta esencial en la experiencia religiosa. Ciertamente el encuentro con Dios comporta una serie de consecuencias para la vida ética, de igual modo que la calidad ética de las personas favorece o dificulta el conocimiento de Dios (cf. Rom 1,18-32); pero lo religioso contiene una idiosincrasia y singularidad propia que no es reductible a lo ético.

Para la fe cristiana el pobre y la pobreza no es solamente una categoría ética, sino también teológica. Ante el pobre y la pobreza la fe cristiana reacciona con la misericordia, con la acogida y con la lucha contra la pobreza, especialmente si ha sido generada por la injusticia y la opresión. Esto es inherente a la fe. Pero la fe cristiana también es ca-

³⁶ Yo mismo me he pronunciado en este sentido en *La Parca Expresión de nuestra Mística y las Vocaciones: Promotio Justitiae* 54 (febrero 1994) 5-8; *La mistagogía y el futuro de la fe cristiana. Una tesis: RF 239* (febrero 1999) 141-150. Sobre la mística, cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999.

³⁷ He presentado este asunto desde otra perspectiva en: *La alegre pobreza de María. Una meditación navideña: Sal Terrae* 88,11 (diciembre 2000) 915-925.

³⁸ Sobre vida moral y seguimiento de Cristo, cf. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, «El seguimiento de Cristo, clave de la “Veritatis splendor”», y M. VIDAL, «El seguimiento de Jesús en la teología moral católica», ambos en: J. M. GARCÍA-LOMAS - J. R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, Madrid, PPC-UPCo, 1997, 131-149 y 151-179 respectivamente.

paz de amar la pobreza, como aparece, por ejemplo, en el voto que hacen los religiosos y religiosas. Porque el pobre y la pobreza poseen una dimensión teologal. Cuando el pobre nos habla de Dios y de su presencia, de su amor y compasión, de su modo de presencia en el mundo, se está desbordando el ámbito de la ética y la moral, para entrar en el terreno de lo teologal: de quién y cómo es Dios, de cómo actúa, de su presencia silente, humilde y callada en el mundo. El pobre nos revela las preferencias de Dios, el modo adecuado de relación con Dios —desde la indigencia y la humildad—, el modo cómo Dios dirige y construye la historia. Y todo esto supera el ámbito del compromiso ético por la transformación social, sin que le ponga la más mínima sordina.

Sin una relación con Dios nos encontramos fuera del ámbito explícito de la fe cristiana, que nos anuncia la bondad de Dios manifestada en Jesucristo que se nos comunica y en la que nos integramos por el Espíritu. De ahí que sin relación con Dios explícita, tal y como se da por ejemplo en la oración y en la liturgia, cercenamos el ámbito de la fe. Además, el encuentro con Dios, con el Padre de toda misericordia y bondad, posee efectos sanantes y potenciadores de la persona. Saberse amado, querido, perdonado, aceptado y creado vertebrado interiormente a la persona. Esto no obsta para que en la relación con Dios también tenga su lugar la interpelación, la llamada y la exigencia, la responsabilidad por los hermanos saqueados por los salteadores y tendidos en los márgenes, que ciertamente también se dan.

El cristiano no se entiende tampoco sin una relación directa y personal con Jesucristo, el Hijo querido y predilecto, el primogénito de toda la creación y de entre los muertos. Pues Él ha dado su vida en la cruz por cada uno de nosotros y por nuestra salvación. Él es el camino, la verdad y la vida. Él es el quicio de todas las bendiciones. La vida cristiana se articula como seguimiento del Señor (especialmente en los sinópticos) o como conformación con Cristo (en los textos paulinos)³⁹; lo cual ciertamente incluye la dimensión ética. Pero implica, además, una relación de agradecimiento a Cristo Jesús, de reverencia al Señor, de reconocimiento de su señorío y de acogida alegre y entusiasta de su salvación.

³⁹ Cf. los siguientes trabajos en J. M. GARCÍA-LOMAS - J. R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*: S. VIDAL, «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», 13-31; M. GESTEIRA, «La llamada y el seguimiento de Jesucristo», 33-72; S. ARZUBIALDE, «Configuración (Rom 8,29) y vida en Cristo. El tránsito gradual del «seguimiento» a la configuración con Cristo en su misterio pascual», 73-129.

Naturalmente, el Espíritu Santo también resulta fundamental para la vida cristiana, pues vivimos en el tiempo de su actuación, de su don y bajo su guía. Es el Espíritu consolador quien nos injerta en Cristo, en su conocimiento y en su vida. Es el Espíritu el que nos concede el *sensus Christi*, para reproducir la vida del Señor Jesús en nuestra historia. Es el Espíritu quien nos inhabita y capacita para ser testigos y evangelizadores.

Desde aquí podemos mirar hacia los sacramentos. Su calidad no se puede valorar solamente en cuanto instrumentos de transformación social. El sentido de la celebración no se reduce exclusivamente a compartir lo que vamos realizando en la construcción de la historia y del reino de Dios; o a tomar nuevas fuerzas para lanzarnos hacia la dura tarea de la transformación social, reanimados por el encuentro con los demás hermanos y espoleados por la Palabra. En los sacramentos se abre una dimensión importante de acogida del don de Dios, de la gracia, y de alabanza comunitaria y gozosa a su santo Nombre, sin que se haya de perder todo el acicate de envío hacia la misión de cambio, transformación y lucha contra la pobreza y la injusticia.

Finalmente, uno de los elementos que tiende a perderse en el cristianismo ético es la gratuidad, algo tan cercano lingüísticamente a una palabra tan central para la fe cristiana como es la *gracia*. Vivir agradecido y agradeciendo supone un motor formidable, pues las energías que genera la respuesta al don son magníficas. Además, estas energías se contaminan menos de prometeísmo y más de humildad y de alegría. El compromiso del agradecido parte de la desmesura entre el don recibido y la respuesta al mismo. Y se ve siempre graciosamente en falta; necesitado de mostrar un gesto de gratitud, como si quisiera devolver algo, como signo de lo complacido que se encuentra uno con lo que ha recibido; pero con el consuelo enorme de vivir extrayendo de un pozo siempre mayor, más profundo y mejor.

4. CRISTIANISMO DE LA AUTORREALIZACIÓN

4.1. DESCRIPCIÓN

La Modernidad ha puesto al sujeto en el centro y lo ha declarado el criterio de verdad y de bondad. Desde este transfondo podemos explorar algunos de los rasgos del cristianismo de la autorrealización.

En nuestra sociedad y en nuestra pastoral funcionan dos «voces mudas» que contribuyen fuertemente a configurar este estilo de cris-

tianismo. Por una parte, pensamos que el logro de la persona humana radica en su autorrealización. Ser persona auténtica es autorrealizarse: alcanzar los objetivos, sueños y planes que la mejor parte de cada persona se traza, en continuidad con lo más íntimo y elevado de sí misma. Fracasarse en la autorrealización vendría a significar frustrarse radicalmente como persona. Por otro lado, en nuestra cultura de los derechos humanos funciona algo así como un «derecho humano a ser felices». Flota en la sociedad y la cultura el convencimiento de que el sentido de la vida humana es alcanzar la felicidad, que para cada uno será diferente. En este contexto, bastantes comunidades y agentes pastorales presentan, de un modo u otro, la vida cristiana precisamente como un medio para lograr estos dos objetivos. En el cristianismo se encontraría la autorrealización personal y, consecuentemente, la felicidad. Así, la fe cristiana sería una buena noticia en nuestros países occidentales.

Sin embargo, se ha de notar que en esta concepción de la vida el centro lo ocupa el propio sujeto: es quien define los objetivos y juzga sobre su logro. En esta concepción de la vida uno no «se recibe» de otra instancia superior, soberana y libre, como es Dios, el Señor. Los fines se formulan desde el propio sujeto; no los formula el Criador y Señor de todas las cosas, que es quien últimamente las dota de sentido y finalidad. Desde el punto de vista de la autorrealización, las posibilidades de autojustificaciones y de engaños bajo apariencia de bien en la dinámica del discernimiento alumbrada bajo esta concepción de la vida cristiana son enormes. La prueba final de todo verdadero discernimiento cristiano es el amor a la cruz del Señor, cruz redentora y santa. Por eso, San Ignacio apunta a que la elección o, al menos, la confirmación de la elección se puede alargar hasta la tercera semana del mes de ejercicios espirituales, dedicada a los misterios de la pasión. Y la cruz precisamente crucifica los planes del sujeto. Sin embargo, en el cristianismo de la autorrealización no hay lugar para la cruz; es decir, para la frustración de los propios planes; como tampoco hay lugar para la abnegación ni para la renuncia a uno mismo. Evidentemente, desde estas claves resulta difícil situar la obediencia propia de la vida consagrada, que no se entiende, entre otras cosas, sin una asimilación positiva de lo que significa del camino de la cruz y de la renuncia a uno mismo⁴⁰.

⁴⁰ Más ampliamente en mi libro *Portar las marcas de Jesús* [nota 27], 401-10 y 415-6.

La fe cristiana promete la plenitud de la vida y el logro verdadero de la persona humana. Pero no lo cifra como una autorrealización, pues para el cristiano la vida humana se logra en la identificación con Cristo; y no en que Cristo se identifique con nuestros planes previos e independientes de Él y de su misión; con nuestros fines autónomamente dictados con independencia del plan redentor de Dios, y con nuestros deseos elaborados desde nuestro yo en lugar de haber sido inspirados por el servicio a la dinámica del reino de Dios. Por tanto, el cristiano se deja radical y nuclearmente dictar los objetivos más profundos de su vida por otra persona, que toma el señorío y las riendas de su propia vida, precisamente porque es el Señor a quien se sirve con todo el ser, con todo el corazón, con toda el alma y con toda la vida. Justamente en este descentramiento del propio yo es donde se encuentra la verdadera plenitud de la vida y la abundancia de la gracia y la alegría, pues la promesa que recorre la buena noticia que nos ha traído el Señor Jesús es que cuando la vida se pierde y se da, es entonces cuando se gana; y que cuando se atesora, se retiene y se pretende conservar a ultranza, entonces se pierde y se malogra.

4.2. CRISTIANISMO DE ALTERIDAD VOCACIONAL

Frente al cristianismo de la autorrealización, habríamos de recuperar un cristianismo que voy a llamar de la alteridad vocacional, es decir, en el que la llamada y la vocación ocupen un lugar central a la hora de configurar el modo de entender la vida y su plenitud. Según la fe cristiana, la vida se entiende radicalmente como vocación, esto es: como respuesta a la llamada del Señor⁴¹. Así, pues, pertenece a la vida cristiana el reconocimiento gozoso, aunque a veces pase por trances costosos, del señorío de Dios. Y esto significa al menos dos elementos:

1. En primer lugar, que Dios es quien dispone de la vida en todos los sentidos, empezando por el dato primordial de que Dios es su autor. Y esto significa, además, desde el punto de vista bíblico que Dios no solamente está en el inicio de la vida como su principio originante (*arché*), sino también que ha creado a la persona humana, a cada uno, con una finalidad (*telos*), con un sentido, con una tarea y una misión que se expresa a través de la vocación, de la llamada. La creación de Dios es vocacional, puesto que incluye la tarea de oragnizar el cosmos y la histo-

⁴¹ Puede verse una fundamentación más amplia en mi trabajo: *La vida cristiana como vocacion*: MCom 59 (2001) 525-45.

ria para que sea reflejo de la gloria de Dios a través del ejercicio de la fraternidad humana y del reconocimiento del Creador y Señor en la organización de la sociedad (alianza, huérfanos y viudas). Por tanto, el reconocimiento de Dios como Señor de la vida y creador de las personas humanas, de todas ellas, implica que uno no se dicta a sí mismo los propios fines, poniéndose uno mismo en el centro, como hace la Modernidad, buscando así la dignidad del sujeto. El cristianismo de alteridad vocacional, por el contrario, pone a Dios en el centro. Es el Señor quien define la verdad y la bondad, y no el propio individuo para sí mismo. Por tanto, uno no se deja solamente regalar el propio ser en cuanto creatura (protología), sino también la finalidad y el objetivo de la vida (la finalidad escatológica)⁴².

Si se entiende así la vida, el mismo camino de la cruz y la abnegación contienen, ciertamente, su elemento de sufrimiento y de negación de uno mismo. Pero no se quedan en la pura negación, sino que se convierten en caminos de una afirmación más honda y más fuerte, como se puede apreciar en la misma vida del Señor Jesús. Jesús no busca afanosamente la cruz por sí misma, ni el sufrimiento. El conjunto de su vida es radicalmente un sí al plan de Dios, a la misión del Padre del anuncio y la instauración en obras y palabras del reino de Dios. La cruz y el sufrimiento subvierten por el rechazo a la pretensión de Jesús; últimamente por la resistencia del pecado a la gracia. Jesús, sin embargo, por su fidelidad al encargo del Padre encara de frente la subida a Jerusalén, a pesar de que le iba a acarrear la muerte.

Así, lo que pueda haber en nuestro caminar particular como cristianos de abnegación, de sufrimiento y de cruz se transforma, de un lado, en un modo de reconocimiento del señorío de Dios, a quien se quiere servir. Y la prueba de que Dios es lo primero y lo definitivo pasará, tarde o temprano, por el camino de la cruz, como le ocurrió a Jesús y a tantas personas a lo largo de la historia. De otro lado, todos estos aspectos, que inicialmente parecen comportar una dimensión radicalmente frustrante, se convierten en medios para un fin mayor y mejor. Pues tanto la cruz, cuando venga, como la abnegación, en aquello que sea conveniente, están al servicio de un fin mayor radicalmente positivo: la configuración con Cristo, el seguimiento del Señor, la respuesta a la llamada de Dios. El plan de Dios culmina en la vida verdadera, en la comunión más auténtica con Dios y entre los humanos; una comunión que se da por el camino del éxodo y de la alteridad.

⁴² Cf. A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar, III*, Salamanca, Sígueme, 2001.

2. En segundo lugar, el cristianismo de alteridad vocacional implica una relación personal e intrasferible con Dios. Y lo que vemos en la historia de la salvación, incluyendo la vida del Señor Jesús en su ministerio público, es que Dios actúa a través de la elección. De ahí que la respuesta particular de cada uno, según su propia llamada, tenga un peso importantísimo en el logro de la propia persona y en el servicio al Señor. El cristianismo de alteridad vocacional no achata a todos los cristianos uniformemente a llevar el mismo estilo y tenor de vida, sino que abre los ojos para percibir la diversidad de carismas (dones) y de ministerios (servicios) en la comunidad, lejos de un igualitarismo sofocante y chato⁴³. Desde esta perspectiva, la relación con Dios y la respuesta a su llamada vertebra la vida cristiana, que se configura como un ejercicio de fidelidad, de discernimiento y de respuesta, para ir actualizando, gracias a la unción del Espíritu, lo que más agrada al Señor, lo que sea para su mayor servicio y bien de los prójimos. Y entonces la vida cristiana adquiere una enorme sustancia interna en cada individuo, un jugo particular, y una gran intensidad que conduce cada vez más a la unión con el Señor, como instrumentos privilegiados de su amor.

5. CONCLUSIÓN

Para terminar, voy a recapitular sintéticamente y de modo breve los resultados de mi exposición, volviendo la mirada sobre la pregunta inicial que nos hacíamos acerca de la inculturación de la fe en los países occidentales. Además, a estas alturas nos es posible una reflexión ulterior sobre los tres tipos de cristianismo que he presentado, desde la perspectiva de la salvación y desde la preocupación vocacional.

5.1. UNA MIRADA RETROSPECTIVA DESDE LA INCULTURACIÓN

He presentado algunos rasgos de tres tipos ideales de cristianismo que tratan de recoger con fidelidad suficientes aspectos que hoy tienen vigencia y presencia en los medios pastorales y eclesiales. En estos tres tipos de cristianismo, emocional, ético y de autorrealización, se han recogido elementos a los que la fe cristiana tiene que estar atenta en su presentación en los países occidentales. Tanto el bienestar emocional,

⁴³ Más ampliamente sobre este aspecto en mi artículo *Religiosos y laicos en una Iglesia comunión*: Confer 41 (enero-marzo 2002) 113-151.

como la altura ética y la realización de la persona son valores que nuestra sociedad y cultura occidental considera de algún modo unidos a lo que es bueno, acabado y congruente con lo mejor del ser humano. La presentación pastoral de la fe cristiana que hagamos lo ha de tener en cuenta. Incluso puede jugar la baza de tratar de mostrar cómo alojados en el corazón de la fe, el bienestar emocional que se alcanza (la consolación espiritual) supera con mucho las expectativas previas; la altura ética se desliga del prometeísmo que nos aboca a tareas axfisiantes y, sin embargo, adquiere una intensidad y una calidad mayor, como prueba la perseverancia generalmente mayor de las personas creyentes en las causas nobles y altruistas; y, finalmente, la persona se logra con creces desde el descentramiento y recibándose de otro, de un modo más profundo y humanizante que desde el centramiento en el propio yo. Todo esto implica ubicar bien estos aspectos y, desde luego, no otorgarles el monopolio, para no desvirtuar la misma fe y para no terminar por servir a algunos de los ídolos de nuestra cultura sin sanarlos de raíz, habiéndoles pasado por el tamiz del contacto profundo con el evangelio y con el Señor Jesús. Una fe demasiado plegada a los ídolos de la cultura o exclusivamente al servicio de sus voces mudas corre el peligro de perder el mordiente interpelador y la capacidad evangelizadora, como desgraciadamente a veces nos ocurre hoy en día.

Así, resumiendo:

- a) El cristianismo no niega la realidad emocional y emotiva de la persona. Sin integrar esa esfera no se pasa a entrar en la órbita de la fe. Pero la fe cristiana no se reduce a intimismo ni subjetivismo ni emotivismo, sino que se asienta en la verdad y objetividad del kerigma: la verdad de los sucesos de la pascua y el nuevo ser escatológico-sacramental, iglesia incluida, que surge de ahí.
- b) Ciertamente el cristianismo incluye una ética y muy exigente. Pero alimentada desde la vida de fe, de encuentro con Dios y desde la acción de gracias. El indicativo precede al imperativo.
- c) El cristianismo incluye una promesa de plenitud y realización personal, pero desde el descentramiento, no poniendo el yo en el centro. La realización más excelsa de la persona radica en la respuesta al plan de Dios, a su oferta salvífica, que llega a su cumbre en la vida de Cristo Jesús. Igual que la vida de Jesús fue obediencia a la voluntad del Padre (Jn 4,34), lo mismo ocurre con la vida cristiana: es, radicalmente, obediencia (cf. Rom 1,5; 2Cor 9,13) a Dios.

5.2. DESDE LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ, ¿DÓNDE ESTÁ LA SALVACIÓN?

Si nos fijamos en los tres tipos insuficientes de cristianismo que he presentado, los tres tienen en común que son enemigos de la cruz de Cristo. En ninguno de ellos se recibe la salvación de la cruz de Cristo, de la muerte del Señor Jesús por nosotros y por nuestra salvación.

1. La dinámica profunda del cristianismo emocional viene a situar la salvación en el bienestar emocional del sujeto. Ahora bien, el bienestar emocional repugna con la cruz de Cristo y, sobre todo, con la llamada a compartir la cruz del Señor, a cargar con ella y seguirle (cf., p. ej., Mt 10,38; 16,24 y par.). Para el cristianismo emocional la cruz resulta fuera de lugar e inasimilable; en el fondo sobra. No se puede entender que la vida verdadera pase por compartir la cruz de Cristo y completar en nuestra carne los sufrimientos de Cristo (Col 1,24). Desde la clave del bienestar emocional se puede entender el cristianismo como seguimiento, de un modo general, presuponiendo que el seguimiento conduce al bienestar emocional. Pero no se entiende que el seguimiento implique de modo indisoluble una comunidad de sufrimiento y de destino con el Señor. Se quiere entrar en la gloria, pero sin acompañar al Señor en la pena⁴⁴.
2. En el cristianismo ético no se reconoce el elemento de pasividad que comporta recibir gratuitamente la salvación. De alguna manera, se busca la propia salvación a través de la propia acción ética y altruista, situándose así en la línea de lo prometeico. Es necesario demostrar mucho a Dios, a los demás y a uno mismo en esta versión de la fe cristiana. Se sitúa en una compulsión por dar la talla. La cruz solamente tiene sentido en cuanto negación altruista de los propios gustos, por el bien de los demás. La misma cruz de Jesús se lee como manifestación de la injusticia y condensación de las aberraciones a las que la injusticia puede llegar. Pero no se termina de captar que en la cruz nosotros somos justificados y que en ella se manifiesta la justicia de Dios (cf., p. ej., Rom 3,21-26). En este caso, la salvación que venga de Dios por la cruz de Cristo, como don, o se ignora o se entiende como una revelación sangrante de lo que ocurre en la historia y se ha de contrarrestar con la militancia. De alguna manera, nos encontramos ante una ver-

⁴⁴ Cf. EE (nota 15) 95.

sión claramente ilustrada de la fe cristiana, en la que la ética ocupa todo el campo de la religión.

3. En el cristianismo de la autorrealización el éxito propio se convierte en la salvación. Para esta modulación de la fe, no puede haber presencia de Dios en el dolor, en el sufrimiento ni en la frustración; por tanto, expulsa la cruz de la fe y la vida cristiana. Si el sujeto es el centro y quien dicta los planes, los fines y los objetivos, Dios no podría intervenir pidiendo el trastoque de los propios planes, gustos y metas; sino que su función sería más bien la de un fuerte aliado para ayudar a conseguir esos objetivos tan magníficos que uno mismo ha excogitado. En este cristianismo Dios no puede actuar como un verdadero Señor y pedir la vida entera, sino simplemente ser un buen siervo al servicio de otro señor: el propio yo.

5.3. DESDE LA PREOCUPACIÓN VOCACIONAL

Si ahora miramos esta realidad desde la preocupación vocacional⁴⁵, parece que cae de su propio peso con suficiente claridad que ninguno de estos tres cristianismos posee resortes que alimenten lo vocacional de la fe cristiana, en general, ni las vocaciones particulares, en concreto. Lo hemos visto con claridad suficiente respecto al cristianismo de la autorrealización: Dios no puede disponer de la vida. Pero tampoco en los otros dos.

1. Para el cristianismo ético la vida cristiana se juega en la respuesta ética, especialmente a favor de los pobres. Ahora bien, para empezar, el compromiso por los pobres no es monopolio exclusivo de ninguna particular vocación cristiana, sino un componente integral de la vida de seguimiento. Por tanto, al cristianismo ético le resulta bastante difícil diferencias entre las diferentes vocaciones que se dan en el seno de la Iglesia y apreciar su valor distintivo; no posee suficiente capacidad para diferenciar las vocaciones cristianas específicas.

Pero además, es de sobra sabido que las vocaciones, particularmente las de especial consagración (sacerdocio y vida consagrada), implican una relación especialmente íntima y amorosa con el Señor, con el Amado. Y el cristianismo ético no alimenta este tipo de relación personal, sostenida por la oración frecuente y por la práctica sacramental asidua.

⁴⁵ JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 46, subraya la importancia de este aspecto y su preocupación sobre el mismo.

Da más importancia al servicio y la atención directa a los necesitados. Sin este modo intenso y personal de relación con Dios no estamos alimentando la posibilidad de la seducción amorosa, intrínseca a las llamadas y las respuestas vocacionales.

De otro lado, tampoco incluye el cristianismo ético una imagen de Dios en la que tenga sentido consagrarse a Dios. Lo que el cristianismo ético pide es el compromiso histórico, particularmente con los pobres. La consagración a Dios a lo más se puede entender funcionalmente, como una liberación para una mayor disponibilidad en el servicio a los pobres. Sin embargo, se dan tantos casos de verdadero compromiso sin especial consagración, que la realidad desmiente parte de la ganancia que se pudiera dar en la consagración exclusiva por servir a los pobres. Las vocaciones de consagración contienen un fuerte componente teologal, de expresión del señorío de Dios y de confesión monoteísta para la que el cristianismo ético no predispone. Inevitablemente tiende a una definición más funcional tanto de la vida religiosa como del sacerdocio, sin captar los elementos propios de su objetividad sacramental (en el ministerio ordenado) o cuasi-sacramental en la vida consagrada⁴⁶.

Finalmente, desde esta versión de la fe cristiana no se puede asimilar el sentido de las vocaciones contemplativas, puesto que ellas no se articulan desde el aspecto de servicio funcional y ético a los pobres. Como esta versión de la fe cristiana ha quedado ciega para percibir otros elementos de la fe cristiana, no puede comprender la vida religiosa sino es al servicio del trabajo por la justicia y el servicio de los pobres, pero no le cabe en sus líneas teológicas una vida religiosa como entrega en exclusiva a la adoración y la alabanza de Dios, como es el elemento predominante de la vida contemplativa.

2. En el cristianismo emocional, como ya he dicho, ponemos a Dios a nuestro servicio, en lugar de ponernos nosotros al servicio de Dios. Las posibilidades de suscitar vocaciones desde ahí son muy limitadas, porque la vocación expresa precisamente que Dios está por delante y por encima, que es lo primero y lo único. En el seguimiento vocacional, por el contrario, el bienestar emocional no organiza la vida. La vocación pone a uno, como a Abrahán, Moisés, María y a tantos otros, en la vía de la renuncia y la solidaridad con los sufrimientos de Cristo. Baste con mirar a Pedro o a Pablo.

⁴⁶ Sobre lo último remito a mi libro: *Portar las marcas de Jesús* (nota 27), esp. 259-60.

Si como sospecho, estos tres estilos de cristianismo están bastante arraigados en los ambientes y comunidades eclesiales, mientras que sigamos con estas formas y tonalidades de la vida cristiana seguiremos, al menos en la perspectiva en los grandes números, en la sequía vocacional que vive hoy nuestra Iglesia occidental. Lo peor de todo, sin embargo, no es la penuria y la gravedad de la sequía vocacional, sino habernos alejado de la vida buena y verdadera. Pues el Señor ha venido para que tengamos vida y vida abundante (Jn 10,10).