
Capítulo V

Reconstruir la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo

Nos adentramos en el gozne de la reflexión de este libro. ¿Cómo despertar el gigante dormido? Más acá del debate sobre si recuperar la identidad católica o hacer reformas en la Iglesia, está la prioridad de reconstruir la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo. Hay que volver a Dios, al Dios de la revelación bíblica. Esa es la fuente de la que beber. No al margen del mundo, sino en el mundo que vivimos, inhabitado por Dios, provocado por Dios. En esta tarea histórica de reconstrucción se la juega, en primer lugar, la posibilidad de un cristianismo rejuvenecido y vigoroso, presente en la vida pública.

1. LA PRETENSIÓN RELIGIOSA DEL CAPITALISMO GLOBAL Y POSMODERNO

El Concilio Vaticano II, la renovación cristiana y la reflexión teológica han intentado superar con un resultado aceptable, aunque de manera tardía, el divorcio entre fe y modernidad que se había producido en los siglos XVIII y XIX. El problema es que esta reconciliación ha durado poco, muy poco. En el tránsito del milenio se han acelerado los cambios de tal manera que asistimos a un nuevo y quizá más profundo divorcio entre la fe y la cultura emergente. De modo que, paradójicamente, hoy buena parte del cristianismo comienza a representar una de las reservas de la cultura de la modernidad, al menos en lo que ésta tuvo de pretensión de grandes relatos para la salvación de la humanidad y la historia de ésta.

La experiencia del mundo, nuestros esquemas de interpretación de la misma así como los modos de respuesta que se consideran socialmente válidos están experimentando un notable cambio que está desplazando nuestra experiencia y nuestro lenguaje para aprehender a Dios, significarle y comunicarle. ¿Cómo caracterizar estos cambios en las postrimerías del siglo XX? Como un cruce de dos vectores, el de la posmodernidad, que emerge a nuestras conciencias en los años 80, y la globalización económica, que lo hace en los 90.

La posmodernidad representa una crítica a una cultura moderna basada en una razón utilitaria y posesiva, proyectiva y universalista, y objetivista que ha pretendido dominar el conjunto de las dimensiones de la vida económica, política y cultural. Frente a ella se ha ido extendiendo una visión de la vida más estética y frutiva, más plural, donde el sentido de la vida ha estallado en multitud de sentidos o fragmentos de vida con sentido y, en último término, más subjetiva y centrada en el individuo, para el que lo que prima es su experiencia. En cuanto a Dios la posmodernidad se sitúa en un nihilismo positivo. Pretende aceptar la muerte de Dios, pero positivamente, sin nostalgia. El sentido de la vida queda remitido a ella misma, quedando así el mundo como reencantado en una suerte de politeísmo pagano, como dice José María Mardones²⁰⁹.

El otro vector es la globalización. Un proceso facilitado por los avances tecnológicos en la información y la comunicación, pero motivado sin duda por un propósito de ganancia y poder que requería la necesidad de ampliación de los mercados de las grandes corporaciones multinacionales. «Se trata de un proceso por el que las economías nacionales se integran progresivamente en la economía internacional». Es el marco de referencia de nuestra época, la principal característica del poscapitalismo²¹⁰. Los efectos de la globalización son múltiples. El aumento de la desigualdad entre países ricos y países pobres. El desplazamiento del poder de los estados a las corporaciones internacionales y de los espacios democráticos a los mercados financieros. En el plano cultural por un lado asistimos a la estandarización y homogeneización del estilo norteamericano y occidental de vida, que se ha apoderado de la diversidad y del multiculturalismo, «convirtiéndose en el mantra del capital mundial»²¹¹. Por otro, la mayor proximidad entre culturas en un proceso de mestizaje y mezcla de identidades, culturas, religiones y lenguas... eso sí, bajo el parámetro cultural occidental. También las reacciones defensivas a este proceso uniformizador que se hacen fuertes en las identidades locales, nacionales y religiosas.

La globalización está aconteciendo en el marco de la posmodernidad. En el cruce entre globalización y cultura posmoderna el capitalismo está experimentando un proceso de transformación. El

²⁰⁹ José María MARDONES: *El desafío de la posmodernidad al cristianismo*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Santander, 1988.

²¹⁰ Joaquín ESTEFANÍA: *La Nueva Economía. La globalización*, Editorial Debate, Madrid, 1996.

²¹¹ Naomi KLEIN: *No logo*, Piados, Barcelona, 2001, p. 150.

primer capitalismo se basó en la producción de bienes. Este pasó a un nuevo estadio cuando se fundamentó en el consumo. Pues bien ahora el nuevo capitalismo es de ficción²¹². Vende no sólo bienes sino realidad. Vende en tanto construye una realidad ficticia que es capaz de satisfacer las necesidades y colmar los deseos de felicidad de la gente. Un símbolo de este capitalismo de ficción es la nueva cultura del entretenimiento. Es el sector económico más pujante, dónde se han creado los grandes magnates. Otro es el poder simbólico de las marcas. Comprar de una marca o de otra es asociarse a una determinada concepción de la vida. La marca proporciona identidad personal. La marca otorga felicidad. La marca da cariño. Reconoce a la persona en su individualidad y singularidad. Transforma el mundo y lo hace más ecológico, entrañable o solidario. La marca da apariencia de multiculturalidad, diversidad y respeto a la identidad para, en el fondo, vender lo mismo a todo el mundo.

La realidad producida por este nuevo capitalismo se caracteriza por la negación de la realidad real. No hay dolor, no hay sufrimiento, no hay muerte, no hay culpa. No hay siquiera suciedad. Tampoco hay historia, sólo presente que se hace futurible o que revive el pasado como un sueño limpio, transparente, plácido. Así el mundo queda expurgado de historia, de sentido trágico y de destino. El ser humano queda vagando en el acontecer del tiempo, instalado en su eternidad y mecido como en un sueño, en el fondo, a merced del poder del dinero y de su propaganda. Inconsciente de la pirámide de sacrificios sobre la que está recostado.

El nuevo capitalismo global y posmoderno tiene pretensión religiosa. Y es que quizá por primera vez se presenta sin decirlo, pero sin complejos y desenfadadamente como sustituto de la religión. En el capitalismo de producción era demasiado evidente la explotación como para erigirse en depositario de la promesa de salvación. En el capitalismo de consumo llegó a prometer un bienestar que se quedaba en material. Todavía a la religión le quedaba la espiritualidad. Hoy el capitalismo se erige en productor y proveedor de la espiritualidad de nuestro tiempo. Él ofrece ilusiones, Él crea el sentido, Él crea el estilo del mundo, Él provee los medios para la salvación.

En este proceso, todo posible lenguaje sobre el Dios de la Biblia —no sólo un lenguaje moderno sobre Dios— está condenado a ser a-contemporáneo a esta visión de la realidad emergente. Ahora

²¹² Vicente VERDÚ: *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Anagrama, Barcelona, 2003.

bien, quizá esa a-contemporaneidad no sea sino el gran valor de la religión cristiana para despertar a nuestra cultura y a nuestra propia manera de vivir el cristianismo del letargo y la somnolencia a la que le somete esta nueva idolatría del capitalismo global y posmoderno.

2. VOLVER AL DIOS DEL EVANGELIO

Aunque pudiera parecer una perogrullada el cristianismo necesita volver a Dios. El llamado por Martín Buber «eclipse de Dios» no es sólo un hecho cultural, sino también un hecho interior a la vida cristiana y eclesial. Es harto frecuente que determinadas mediaciones rituales, instituciones y codificaciones conductuales hayan sustituido la centralidad del comportamiento religioso humano, a saber, su experiencia en relación al misterio de Dios. Y de ahí se haya acabado en un silencio sobre Él que a menudo en el mundo católico occidental sólo es roto por la proclamación litúrgica de la Palabra de Dios.

Se impone retomar con radicalidad la búsqueda de la experiencia y el significado del Dios de Jesús. Es indispensable el camino personal, «el cristiano del futuro será místico o no será» (K. Rahner). Pero en la soledad sólo sobreviven los profetas. Pero también es imprescindible la búsqueda común, compartida, en definitiva, eclesial. Una búsqueda que se vuelva a plantear el significado básico de la fe en Dios, en cuanto acto de creer y en cuanto al contenido del creer, y cómo estos afectan con radicalidad a la integridad de la persona.

Además hemos de tener claro que esta tarea no es posible al margen del mundo que vivimos. Como dice Javier Vitoria es «ingenuo pensar que es posible articular un lenguaje sobre Dios sin hablar de la sociedad en la que vivimos»²¹³. A menudo hay vueltas a Dios que, enfrascadas en una clave eclesiológica, prescinden del mundo. Y como dice Johann Baptist Metz, «el Dios del mensaje eclesial o es un tema de la humanidad o no es tema en absoluto»²¹⁴.

Esta vuelta a Dios necesariamente habrá de ser vuelta al Evangelio. Hay muchas vueltas a Dios, demasiados revivals que nos

²¹³ Javier VITORIA: *La experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Editorial Frontera, Vitoria-Gasteiz, 2003, p. 12. De él tomo el título del apartado.

²¹⁴ Johann Baptist METZ: «Contra el mito de la eternidad del tiempo», en Johann Baptist METZ, Joseph RATZINGER, Jürgen MOLTSMANN y Eveline GOODMAN-THAU: *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001, p. 37.

presentan sospechosamente experiencias religiosas demasiado domesticadas en razón de los intereses humanos. El test de verificación será pues la «vita evangelica», el evangelio vivido. Todos los grandes latidos de vitalidad del cristianismo en sus veinte siglos de historia han venido marcados por la centralidad y la radicalidad de la vuelta al Evangelio: en Jesús se nos revela por excelencia el ser Dios de Dios, el Amor. Lo que habla de Dios es la vida de Jesús. Y en él vemos que sólo tomando en serio el dolor de la humanidad, el sufrimiento del inocente, sólo desde la compasión con el pobre, el desvalido, la viuda, el enfermo..., es posible la vuelta verdadera a Dios.

Esta vuelta no podrá ser como lo fue en el pasado, cuando el Dios bíblico era una realidad poseída, cuando Dios era un dato cultural. No, la vuelta a Dios no puede serlo sino en las condiciones de lo que es, un Misterio que nos abarca y que nos es inaccesible. Es mucho menos lo que sabemos y lo que podemos alcanzar a saber de Dios que la esperanza que sentimos. Esto nos convierte a los propios cristianos en buscadores de Dios. Y a la vez nos abre a reconocer la realidad de Dios más superior a nosotros que nosotros mismos, en otras tradiciones religiosas y no religiosas. La Iglesia no posee a Dios. Es Dios quien la posee como posee el mundo. Con J.B. Metz hemos de reconocer que el ámbito de la Iglesia «es demasiado estrecho y pequeño para albergar toda la anchura y profundidad del Dios que anuncia».

La vuelta a Dios requerirá libertad de Espíritu y creatividad. Las formas históricas que la experiencia de Dios ha acumulado pueden representar una ayuda pero también un pesado lastre. La globalización nos están desvelando un lenguaje sobre Dios demasiado chico y parcial, el del hombre occidental. Es preciso en medio de todo este intento de reconstrucción un proceso de deconstrucción de los moldes y revestimientos culturales de nuestra experiencia de Dios.

Tampoco la vuelta a Dios tendrá éxito si sigue acomodada en el lenguaje especulativo y discursivo. Se necesitan nuevos lenguajes de Dios más vinculados a la experiencia. Lenguajes narrativos, históricos, poéticos, imaginativos —a fin de cuenta como los de las tradiciones bíblicas— que evoquen la necesidad de Dios, que convoquen al reconocimiento de Dios y que provoquen el éxodo hacia Dios.

La vuelta a Dios, en último término, tampoco podrá ser ajena a los significados históricos que la han manchado y desgarrado. Decía Martín Buber, de la palabra Dios:

«La palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna otra está tan manchada y tan desgarrada. Las generaciones humanas han cargado el peso de su vida angustiada sobre esta palabra y la han dejado por los suelos; yace en el polvo y sostiene el peso de todas ellas. Las generaciones humanas con sus disensiones religiosas han dilacerado esa palabra; han matado y se han dejado matar por ella; esa palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre... Los hombres dibujan un monigote y escriben debajo la palabra "Dios"; se asesinan unos a otros y dicen hacerlo en nombre de Dios... Debemos respetar a aquellos que evitan ese nombre, porque es un modo de rebelarse contra la injusticia y la corrupción, que suelen escudarse en la autoridad de Dios»²¹⁵.

3. MANTENER LA PROVOCACIÓN DEL DISCURSO BÍBLICO SOBRE DIOS

Por otro lado la vuelta a Dios no puede sino ser en términos de provocación²¹⁶. Dios es un dato contracultural. Y no podemos acomodarlo para sentirnos cómodamente instalados en nuestra cultura. Hay puntos de partida en la cultura emergente, pero en la nueva etapa histórica que nos toca vivir hemos de saber aceptar el precio de la incomodidad que la provocación del discurso sobre Dios tiene.

Decíamos más arriba que en la realidad producida en la cultura de este nuevo capitalismo no hay dolor, ni sufrimiento, ni muerte, ni culpa; que tampoco hay historia, sólo presente que se hace futuro o que revive el pasado como un sueño limpio, transparente, plácido, quedando así el mundo sin destino, ni sentido; sin bien, ni mal.

Pues bien, el Dios del que nos habla la tradición bíblica está precisamente basado en la memoria del sufrimiento del pueblo esclavo en Egipto, en el testimonio de un Dios amor que interrumpe la historia como liberador y salvador y en la esperanza mesiánica en la irrupción definitiva de Dios para llevar a buen término la obra iniciada. De ello es prenda y garantía Jesús de Nazaret, hijo de Dios, crucificado, muerto y sepultado que resucitó al tercer día de los infiernos, que ha de venir al final de la historia para juzgar a vivos y muertos.

²¹⁵ Martín BUBER: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart, 1961, p. 43. Citado por Walter KASPER: *El Dios de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca, 1986, p. 14.

²¹⁶ Tomo el título inspirándome en el título del libro antes citado *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001.

La experiencia humana a la luz de Dios es historia, es una historia en la que se libra una dura lucha entre la dominación y la liberación del ser humano, una lucha plagada de víctimas inocentes, cargada de esperanza y de sufrimiento, una historia de libertad y responsabilidad en la que cada cual toma partido, una historia con un final, una historia interrumpida por la acción de Dios que viene a juzgar a vivos y muertos, a restablecer justicia.

Así el Dios que la revelación nos da a conocer significa: mirada compasiva al sufrimiento del inocente, esperanza mesiánica de justicia universal y, mientras tanto, llamada a estar del lado de Dios y del lado del hombre.

Mirada compasiva al sufrimiento del inocente. En el inicio de la revelación Dios le dice a Moisés «he visto la opresión de mi pueblo en Egipto» (Ex. 3,7). La experiencia del Dios de la tradición judeocristiana nos hace centrar la mirada en el sufrimiento del inocente. Así no podemos sino ver y juzgar la cultura occidental de hoy como una cultura ensimismada, encantada por el progreso y adormecida en la ilusión del individuo autorrealizado. ¿Qué otra cosa pensar cuando el gasto anual en perfumes de Europa y EE.UU. es equivalente a la suma necesaria para solucionar la salud y la nutrición de todo el planeta? ¿O cuando el gasto de helados, en Europa, supera el presupuesto requerido para cubrir las necesidades de agua y saneamiento en la Tierra? Es lo que atestiguan año tras año los Informes sobre Desarrollo Humano de las Naciones Unidas. Vivimos satisfechamente instalados en una idolatría, en el culto a un progreso sentado sobre la muerte y el mal vivir de millones de seres humanos, construido sobre el dominio y la guerra, basado en la destrucción irreversible de especies naturales y recursos de la tierra. Aunque los costes del progreso se redujeran a una única víctima, éste es intolerable para Dios. Cada persona es un Absoluto pues la fe en Dios concibe a cada persona como hecha a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1,26).

Esperanza mesiánica de justicia universal. La resurrección de los muertos es la expresión de un ansia de justicia universal que será realizada por Dios. Si la justicia que podemos esperar es la humana sabemos que ésta es radicalmente injusta, por cuanto se detiene ante la muerte. Es profundamente asimétrica, pues lo es, en caso de que lo sea, para los que viven, mientras vivan, nunca para los que vivieron en generaciones pasadas. Propiamente es una justicia de los vencedores. Es una justicia francamente débil. Ya no cabe esperar la justicia para las víctimas inocentes, las que ya se extinguieron o las que murieron violentamente.

Promesa mesiánica. Implica la confianza en una irrupción más allá de la lógica o de la continuidad de la historia. La justicia con los derrotados y las víctimas de la historia, en efecto, no es posible imaginarla como mera prolongación del presente. Sólo es posible imaginarla como milagro, esto es, en condiciones de suspensión de las leyes de la historia. Hasta el punto de que la propia historia pasada pueda quedar trastocada. El poder del Mesías es tal que «tampoco deja tranquilo el pasado»²¹⁷.

Llamada a estar del lado de Dios y del lado del hombre. La Biblia nos muestra básicamente una historia de relación de Dios con el ser humano. Esta relación reconoce la libertad del hombre, varón y mujer. Es una relación que apela permanentemente al amor a Dios y a la responsabilidad para con el otro. «Amarás a Dios con todo el corazón con toda el alma, con todas tus fuerzas» (Dt 6, 4) y «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18) no son una disyuntiva sino la misma elección. Allí donde hay amor allí esta Dios, pues es Amor (1 Jn 4,8.16), el amor viene de Dios, es fruto del Espíritu. El centro de la bienaventuranza humana descansa en Dios, el camino de plenitud es el amor a los otros. Desde los inicios cuando Dios pregunta a Caín «¿dónde está tu hermano?» hasta el juicio final en que Jesús dice «cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo» (Mt. 25, 40). Frente a la tendencia individualista o egonómica de nuestra cultura el Dios de la Biblia educa en la orientación hacia los otros, en la proximidad. Lo que nos constituye como personas, lo que nos hace ser perfectos, lo que nos convierte en sujeto moral, tal como dice M. Reyes Mate²¹⁸ recordando la parábola del Buen Samaritano, «es hacernos cargo de los otros», de las víctimas.

²¹⁷ AA.VV.: *La provocación del ...*, o.c., p. 43

²¹⁸ «Lo que a Jesús le interesa es definir en qué consiste ser bueno, como nos constituimos en sujetos morales, o, lo que es lo mismo, cómo nos constituimos en prójimos. Y cuenta la parábola de un pobre hombre, asaltado por unos bandoleros. Por allí pasa un intelectual y un clérigo, ensimismados en lo suyo; también un dudoso ciudadano de Samaria que le atiende. ¿Quién es el prójimo?, pregunta Jesús. Estoy seguro que si, ante una situación parecida (pongamos una catástrofe bélica), alguien nos pregunta quién es el prójimo, todos diríamos que las víctimas. Pero el prójimo, es decir, el sujeto moral, no es la víctima sino el que se hace cargo de la víctima (toda la perversión del cristianismo radica en esa terrible confusión: haber llegado a pensar que el prójimo es el caído y no el samaritano). La justicia como responsabilidad por el otro tiene su origen en la teología del Buen Samaritano». Manuel Reyes MATE: «Políticas y tradiciones públicas: socialismo y religión». Documento digital. Conferencia impartida en Seminario organizado por Cristianos en el PSOE: «La laicidad en las nuevas condiciones del pluralismo», Escuela Jaime Vera, Madrid, 22 de setiembre de 2001.

4. LA INHABITACIÓN DE DIOS EN EL MUNDO

Dios es otro, absolutamente Otro, totalmente otro al mundo y a la historia. Pero Dios no se limita a trascender a ellos sino que, al tiempo que los crea, entra en ellos y se hace inmanente a ellos. La fe trinitaria nos dice de Dios que es creador de cielo y tierra, que la resurrección de Cristo es el inicio de la nueva creación y que por el Espíritu que es Señor y dador de vida, Dios inhabita la creación entera y cada una de sus criaturas: «en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). La creación gime en un proceso hasta que al final de los tiempos Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 28).

Nuestra cultura vive adormecida respecto a tantas cosas, tan ensimismada que ha perdido capacidad de asombro ante el hecho más indiscutible de nuestro ser referidos a Alguien que es infinitamente más que nosotros mismos: es el milagro del ser o dicho de otra manera, el milagro de la vida. Si en algo los hombres y las mujeres somos instrumentos es en la creación de la vida. En el nacimiento de un bebé, por planificado que sea, por propio que lo sintamos, por meses de cuidado embarazo, por noches en vela y esfuerzo en su crianza, un niño no es producto de nosotros mismos. Ni aunque sea con fecundación «in vitro», ni aunque hayamos elegido el sexo o el color del pelo, habremos sido creadores de la vida, de la motricidad, del pensamiento, del afecto, de la capacidad de amar o de odiar, o de libertad. Lo más que los humanos sabemos producir es un ordenador. Y esto con una acumulación milenaria de conocimiento, ciencia y tecnología, una impresionante concentración de capital, y el esfuerzo conjuntado de miles de genios. No somos ni creadores ni dueños de la vida. La vida nos tiene. La vida verdaderamente es un don, nacido de una dinámica que nos sobrepasa totalmente. Como dice Jürgen Moltmann, las criaturas son creadas con el aflujo permanente del Espíritu divino, existen en el Espíritu y son renovadas mediante el Espíritu. El Espíritu es derramado sobre todo cuanto es y el Espíritu lo conserva, lo vivifica y lo renueva. En definitiva «todo cuanto es y existe, vive del permanente aflujo de las energías y posibilidades del Espíritu cósmico»²¹⁹.

«Allí donde hay verdadera vida, actúa el espíritu de Dios»²²⁰, nos dirá Walter Kasper. Y es que la perspectiva del Espíritu nos abre a descubrir a Dios en la vida, en su origen y en su meta, en su

²¹⁹ Jürgen MOLTANN: *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 23.

²²⁰ Walter KASPER: *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 235.

corporeidad, allá donde bulle y palpita la nueva vida y también donde la vida se extingue, es estrangulada, destruida o asesinada. Nos ayuda a vivir la esperanza de la resurrección de la carne y de la vida eterna.

No sólo la Iglesia es lugar de presencia del Espíritu, sino que lo es la totalidad del mundo en su secularidad. No sólo la vida humana es sacramento de Dios, sino también la vida animal y la vegetal. No sólo la vida, sino también la materia inerte. No sólo la historia, sino también la naturaleza. No sólo el alma, sino también el cuerpo. No sólo la vida en cuanto compromiso, sino la vida en sí. No sólo la militancia sindical, sino también el trabajo en sí, de construir un barco o embalar sacos de arena. No sólo el educar cristianamente a los hijos, sino el hecho de cuidarlos. No sólo la salud, sino también la enfermedad. No sólo el compromiso en cuanto específicamente evangelizador, sino todo compromiso humanizador. Toda, toda la realidad adquiere consistencia en Dios.

Vivimos ya en la Gracia de la presencia de Dios. Vivimos en el misterio de la presencia de Dios. Como dice el salmo 139 «Señor tú me sondeas y me conoces, todas mis sendas te son familiares, ¿adónde iré lejos de tu aliento, adónde escaparé de tu mirada? Si escalo el cielo, allí estás tú; si me acuesto en el abismo, allí te encuentro; si vuelo hasta el margen de la aurora, si emigro hasta el confín del mar, allí me alcanzara tu izquierda, me agarrará tu derecha. Tú has creado mis entrañas, me has tejido en el seno materno». El ser humano, hombre y mujer, es, como no, capaz de Dios, porque Él, por su inhabitación, como dice Juan M. Uriarte «nos sale desde dentro». «Si Dios fuera sólo trascendente resultaría lejano. Si Dios estuviera sólo históricamente presente sería un modelo exterior amable y querido, pero no nos movería desde dentro a seguirle. Porque Dios es también inmanente, ‘nos sale desde dentro’ entregarnos al Padre, seguir al hijo, servir a los hermanos, cuidar del mundo»²²¹.

La fe trinitaria en el Dios Creador dice «creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna», declarando su poder ante la muerte, no liberando el alma del cuerpo, sino por la asunción de la corporeidad en la vida eterna cara a cara con Dios. Como dice J. Moltmann, a pesar de la escisión que buena parte de la historia del cristianismo ha realizado entre el alma y el cuerpo, la «corporeidad es el final de todas las obras de Dios». En Jesús la «Palabra se hizo

²²¹ Juan M. URIARTE: *Manantial de vida alternativa*, Obispado de Zamora, Zamora, 1998, p. 50.

carne y acampó entre nosotros» (Jn. 1,14). Y es que por la encarnación, Dios hace suya la carne pecadora, enferma y mortal del hombre, y la sana en su comunión. «El eterno Logos de Dios se hace cuerpo humano, niño en la cuna, salvador de los enfermos, cuerpo humano maltratado en el Gólgota».

Esta fe ilumina la experiencia del cuerpo en nuestra sociedad. Es precisamente uno de los ámbitos en los que nuestra sociedad manifiesta la insatisfacción de la respuesta nihilista de la muerte de Dios. Hoy tanto o más que nunca la identidad de la persona reside en su corporalidad: yo soy cuerpo, los otros son cuerpo²²². Sin él es imposible la relación con el mundo, con los otros, es inimaginable el trabajo o el placer. Pero es algo extraño. Como dice José Antonio Zamora, «el cuerpo pone límites a la soberanía del yo»²²³. El cuerpo pone límites al sueño del yo autotranscendido y eterno. El cuerpo está sujeto a un espacio y a un tiempo. El cuerpo contradice los propios deseos. El cuerpo se fatiga, el cuerpo enferma, el cuerpo duele, el cuerpo envejece, en el final el cuerpo muere. Sin embargo, esto no existe, nos negamos a que exista. Bien por el olvido rápido de una muerte que a fin de cuentas es algo que sucede individualmente y a otro. O bien por falsos ensayos de superación de elixires y bálsamos, spas, cuidados de salud y belleza, fármacos reconstituyentes, operaciones de cirugía, looks y modas de eterna juventud, pasarelas y cuerpos de ensueño. Aspiramos en último término a un cuerpo irreal, descorporeizado, idealizado, espiritualizado. El ideal de la salud ha sustituido al de la vida eterna haciendo de la enfermedad una crisis, un sinsentido y en último término una razón para desear la muerte.

5. EL PRIMADO DE LA EXPERIENCIA

El lugar en el que parece que es posible reconstruir un lenguaje con sentido de Dios para nuestro mundo es precisamente la experiencia. De modo particular el «primado de la experiencia» es un dato de la cultura posmoderna²²⁴.

El término experiencia tiene muchas acepciones. La experiencia es vía de conocimiento. Un conocimiento especialmente valioso

²²² Cfr. María José LUCERGA: «El cuerpo en la sociedad mediática», en *Iglesia Viva* 216 (2003), pp. 9-24.

²²³ José Antonio ZAMORA: «Políticas del cuerpo», en *Iglesia Viva* 216 (2003), p. 25.

²²⁴ José María MARDONES: *El desafío de la posmodernidad...*, o.c., p. 25.

basado en la realidad, en la práctica y en la historia. La experiencia es también lo vivido como único e irreplicable, como ruptura con la rutina, la mediocridad y la cotidianidad. La experiencia no sólo es vía de acceso a la realidad sino que la misma experiencia otorga realidad, consistencia y en último término evidencia a las cosas. Así existe aquello que es emocional y afectivamente sentido, en una concepción más subjetivista, y existe aquello que es empíricamente evidente, en una concepción más objetivista.

Entre todos estos significados, la experiencia en términos de posmodernidad vivida, implica y presupone un modo de acceso a la realidad y de creación de la misma marcado más por lo estético, lo subjetivo, lo contemplativo y lo frutivo. Un modo que se define frente a otros de carácter más discursivo, objetivo, explicativo y posesivo. En este sentido la experiencia implica un acceso a la realidad trascendente al ser humano marcada más por el abandono existencial a su Ser que por la apropiación intelectual de su Ser. El desencantamiento posmoderno de la razón lleva, como bien expresa José María Mardones, a dejar «de pensar para aprehender y apropiarnos como mercaderes de la Realidad y la Vida» y a dejarnos «coger por su fascinante profundidad y Misterio». Nos abandonamos al Misterio o como quizá gustaría decir a G. Vattimo, al «manantial del ser». En este sentido la posmodernidad abre una puerta, no exenta de ambigüedades, al significado de Dios. Es lo que constatan los analistas del cambio cultural en las sociedades europeas. En efecto, los analistas del cambio cultural dicen que en medio de una tendencia cultural que manifiesta poca atracción hacia la religión organizada, se aprecia una alta sensibilidad por los valores espirituales, por las cuestiones relacionadas con el sentido de la vida²²⁵.

Sin embargo, al hombre y a la mujer de hoy a pesar de las aperturas de la posmodernidad, no le es fácil ni abrirse a la experiencia del Misterio ni en segundo lugar a la interpretación cristiana de Él.

²²⁵ «[existe] una difusión de orientaciones seculares y postmaterialistas que dan menos importancia a las normas religiosas y culturales tradicionales, especialmente si estas normas coartan la autoexpresión individual. No obstante, no aceptamos la tesis de que los valores materiales modernos están reemplazando el modo espiritual tradicional de ver la vida... sospechamos que la transición a la sociedad postindustrial puede conllevar un énfasis renovado sobre los valores espirituales... La sociedad postindustrial no será una vuelta a la sociedad agraria y no parece muy probable que simplemente se retorne a la religión tradicional. Pero lo que sí parece probable es una preocupación renovada por los valores espirituales. No obstante, si esto está ocurriendo se halla aún en su fase inicial». Ronald INGLEHART: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS, Madrid, 1991, pp. 196 y 197-198.

Tampoco a quien es cristiano. Y es que la cultura del capitalismo de ficción está interesada en anestesiar y adormecer las posibilidades de una experiencia que, en definitiva, no puede sino llevar en último término a la irritación y a la acción de expulsión de los mercaderes del Templo como Jesús (Mt. 21, 12-17). El nihilismo positivo es francamente más interesante, manejable y, en último término, más rentable. Nuestra cultura favorece miradas estándar, dispersas, superficiales, posesivas, egocéntricas, dominantes, en definitiva, cortas.

Se impone la necesidad de que nos detengamos a tomar nuevamente conciencia sobre la estructura básica de la experiencia humana del Misterio de Dios.

En primer lugar, se trata del reconocimiento de una Presencia. Dios es una presencia que, por un lado, es originante en el centro de la persona y, que por otro, es una presencia constitutiva en el fondo de la realidad toda. Esto hace que antes de que el hombre haya pensado su experiencia como experiencia de Dios ya está inhabitado por ella. El Espíritu es precisamente «la inhabitación de Dios» en la realidad personal y cósmica, que hemos planteado anteriormente.

El reconocimiento de esta presencia sólo es posible a partir de cierta actitud existencial: la de quien toma su vida con responsabilidad y hondura, sin dejarse llevar por la corriente, lejos de las modas. Quien vive fuera de sí, volcado en sus posesiones, disperso en sus quehaceres, distraído en el divertimento, obsesionado por la competitividad, difícilmente puede reconocer a Dios presente en la vida, en la historia, en el mundo. «Para que el encuentro con la Presencia originante sea posible, la persona debe pasar, pues, de la dispersión a la concentración, de la superficialidad a la profundidad, de la multiplicidad a la unificación»²²⁶. Recogimiento, soledad y silencio, desasimiento y renuncia, son actitudes decisivas para poder reconocer en medio de nuestro mundo y en el fondo de nuestras personas la inhabitación de Dios. Una mirada dominadora, una mirada superficial, una mirada anónima... jamás podrán reconocerlo. Es preciso para reconocer la presencia de Dios rehabilitarnos para una nueva mirada creyente de la realidad, la que da el *conocimiento interno* de las cosas, como dijera S. Ignacio²²⁷, la que desemboca en una especie de connaturalidad del alma con Dios.

²²⁶ Juan MARTÍN VELASCO: *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1995, p. 32.

²²⁷ S. IGNACIO: *Ejercicios espirituales* 2, 63, 65, 104.

Mas el mero reconocimiento no es la fe. La experiencia de Dios conlleva, además del reconocimiento, la confianza absoluta en Dios, la entrega a Él, la obediencia. Supone un radical descentramiento de nosotros mismos para abandonarnos a Él. Ello implica un reconocimiento de la propia limitación, de la propia contingencia, de la propia finitud, del propio pecado. ¿En qué consiste esto? Dice así Juan Martín Velasco:

«Yo no soy todo; no puedo todo; no soy la medida de todas las cosas; no soy dueño del ser, no soy su pastor. Estoy a su luz. Soy sin disponer del acto por el que yo soy. Soy una relación que se relaciona consigo misma, pero no soy puesto por mí mismo. Pero superando la doble tentación de desesperar o pretender realizarme por mí mismo, acepto ser desde la realidad que me da de ser, que me hace ser»²²⁸.

Aquí está el quid que distingue la actitud religiosa ante la vida de la que no lo es: la confianza en Dios, el abandono a Él. «*Cristo es TODO y el resto NADA*» decía Guillermo Rovirosa. Este descentramiento, esta expropiación como la forma de ser más humana que cabe. Aquí está la conversión principal que implica la actitud religiosa, de una vida ego-orientada a una vida teo-orientada.

6. EL SEGUIMIENTO Y EL AMOR, ACCESO A LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS

Hasta aquí esto es más o menos común a todas las religiones. ¿Cuál es la especificidad de la experiencia cristiana de Dios? Como ya hemos citado, Juan Martín Velasco ha escrito un libro precisamente con este título, del que hemos tomado ideas valiosas.

Dios es una Presencia que no es sólo constituyente del fondo de la realidad ni sólo originante desde el centro de la persona sino y precisamente por eso, es también salvadora. En este sentido, no sólo basta el recogimiento, la mirada profunda sino también la conciencia de necesidad de liberación, de salvación, de plenitud. Preámbulo existencial de la experiencia cristiana de Dios es la expectativa de salvación.

La experiencia pascual es el paradigma del reconocimiento de esa presencia para el cristianismo. «Se alegraron los discípulos al

²²⁸ Juan MARTÍN VELASCO: *La experiencia ...*, o.c., p. 40.

ver al Señor» (Jn 20,20). La experiencia pascual es el modo de encuentro y de reconocimiento cristiano de la presencia de Dios. Que el Señor viviera, representaba recuperar la esperanza de liberación anhelada, cuya realización estaba tan íntimamente unida a la persona de Jesús.

Esta experiencia pascual es también el principio del seguimiento. La confianza y la entrega absoluta, respuesta de la persona religiosa, se concreta para el cristianismo en el seguimiento. La experiencia cristiana de Dios es el seguimiento, que nace del reconocimiento del señorío de Jesús y de su dimensión liberadora, el *Iesus Kyrios!*. «Pedro ¿me amas?... sí Señor... entonces sígueme» (Jn 21). «Ser cristiano es seguir a Cristo por amor». Y este seguimiento «implica la decisión de someter todo otro seguimiento sobre la tierra al seguimiento de Dios hecho carne»²²⁹. El mismo seguimiento es camino de conocimiento y reconocimiento de Dios. Para acoger al Dios de Jesucristo es necesario seguir a Jesús, vivir su experiencia, practicar su vida, dejarnos animar por su Espíritu. Sólo quien vive como Jesús acoge al Dios de la vida. Sólo quien ama como él se abre al Dios del amor. Sólo quien vive la fraternidad y se acerca a los débiles, obedece al Padre de los pobres. Sólo quien cura, libera y salva como Jesús reconoce al Dios salvador y liberador de los hombres.

La experiencia cristiana de Dios es también de la impotencia de Dios. No es una evidencia. La experiencia en última instancia frustra las expectativas de hacerse con el misterio de Dios, aunque ya sea fuera desde la razón pretenciosa. Los creyentes de toda la historia han vivido y han creído desde la noche oscura, desde la no experiencia, desde la experiencia de la ausencia o desde la experiencia de la impotencia de Dios. El mismo Hijo de Dios, Jesús, en la cruz grita «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc. 15,34). Dios no ahorró ni el sufrimiento, ni el escarnio moral, ni la muerte a su Hijo amado. Ningún intento de hablar de la experiencia cristiana de Dios puede ahorrarse el enfrentamiento de cada persona a solas con la noche oscura del alma.

La sola experiencia no existe. Desde el filósofo Kant sabemos que no experimentamos la realidad en sí, sino que la aprehendemos necesariamente conforme a unas categorías. Toda experiencia desde el momento en que se nos hace presente es una experiencia interpretada. El humano es un animal simbólico, con capacidad para interpretar la realidad, para captar sus sentidos y para dotarla de sentido. Son múltiples las experiencias que a la persona pue-

²²⁹ Segundo GALILEA: *El seguimiento de Cristo*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1991, pp. 8 y 9.

den hacer vivir o presentir a Dios. Sin embargo, en todas ellas es posible en último término tanto la visibilidad como la invisibilidad de Dios. Aquí reside la importancia de la Escritura y de todo lenguaje teológico. Aportan a la persona hoy una visión creyente de la historia, un lenguaje, una tradición hermenéutica a la que incorporar y desde la que vivir y recrear una experiencia y una interpretación cristiana de Dios hoy en nuestro mundo. En ella hay una clave central: «el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn. 4, 8). Tenía razón Simone Weil cuando decía que «sólo está preparada el alma para recibir la visita del Señor cuando lleva dentro de sí, en un grado elevado, las formas indirectas de amor»²³⁰, que tienen la virtud de un sacramento. Éstas son: el amor al prójimo, la belleza del mundo, las ceremonias religiosas y la amistad.

El conjunto del cristianismo laico padece un serio déficit de experiencia cristiana de Dios. Sin afrontar con radicalidad este reto no hay esperanza para que el gigante dormido despierte. Es aquí donde en primer lugar hay situar el papel de la comunidad cristiana y de los dinamismos evangelizadores. En verdad necesitamos de una Iglesia más mistagógica y de unos líderes cristianos más mistagogos. Lo dice muy certeramente Javier Vitoria: «La experiencia cristiana de Dios en el siglo XXI está reclamando una Iglesia más diestra en el oficio de la mistagogía que en el de administrar la Verdad, más experta en el lenguaje de la imaginación religiosa que invita a cruzar fronteras e ir más allá de nuestros deseos que en el viejo oficio de resolver problemas morales, más ducha en suscitar maestros y maestras espirituales que administradores y gestores del “tinglado pastoral”. Una Iglesia capaz en suma de iniciar en el Misterio para que, como Jacob, los hombres y las mujeres de este tiempo puedan exclamar de nuevo: “¡Está Dios en este lugar y no lo sabía!” (Gn 28, 16)²³¹».

Esta experiencia reclama hoy la personalización de la fe, es decir, con palabras de Juan Martín Velasco «significa, en primer lugar, realizar personalmente la experiencia cristiana con su pluralidad de dimensiones que abarcan la totalidad de la persona: razón, sentimiento, decisión, opción libre, acción en el mundo, relación interpersonal, con su asombrosa pluralidad de niveles, que comportan un largo itinerario y el paso por etapas sucesivas, y con su inagotable riqueza de aspectos: teologal, ético, cúltilo, práctico y

²³⁰ Simone WEIL: *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 87 y ss.

²³¹ Javier VITORIA: *La experiencia cristiana de Dios....*, o.c., p. 84

hasta político». Personalizar la fe significa «haber escuchado la invitación a la fe, haberse enfrentado con la llamada a la conversión, haberse encontrado con la presencia del Señor en la propia vida, haber sido agraciado personalmente con el descubrimiento del tesoro del Reino y haber respondido personalmente con la voz propia e insustituible de la aceptación, la acogida, la conversión, la sumisión, el gozo, la disponibilidad, el reconocimiento»²³².

Este proceso demanda una búsqueda pedagógica por parte de la comunidad cristiana. «La experiencia es apertura, vado, oportunidad, materia, para esa experiencia de Dios que invita a la fe»²³³, pero ¿cómo acompañar de la experiencia a la fe? ¿cómo propiciar que la experiencia se abra a la fe? Javier Oñate en el libro *De la experiencia a la fe. Una propuesta pedagógica* reflexiona sobre esta cuestión con acierto. Uno de los problemas para este objetivo no es tanto la pobreza de la experiencia humana cuanto la superficialidad con la que se vive: «la premura y frivolidad con que se despachan las relaciones, los acontecimientos, la búsqueda interior, de forma que no se les permite que nos conduzcan a su fundamento»²³⁴. Evoca algunas experiencias que hoy son un potencial punto de partida.

7. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CRISTIANA HOY

Comenzábamos este capítulo sobre la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo hablando de la globalización y de la tendencia a la homogeneización como dato de nuestra época. Pues bien, vamos a concluirlo con otra característica cuya dirección es paradójicamente la contraria: la fuerte tendencia hacia la autonomización del individuo, hacia la individuación, hacia la identidad y, consiguientemente, hacia la diferenciación. Esta tendencia está obligando a las organizaciones económicas y políticas a centrarse en el individuo. El individuo no es pieza, objeto o súbdito, sino ciudadano con sus demandas, con su responsabilidad y con su autonomía.

La experiencia religiosa se sitúa en el marco de las necesidades humanas que se refieren al sentido de la vida. Ni en todos los tiempos ni en todos los lugares esta cuestión se plantea de la misma

²³² Juan MARTÍN VELASCO: *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid, 1993, pp. 275-276.

²³³ Javier OÑATE LANDA: *De la experiencia a la fe. Una propuesta pedagógica*, Instituto de Teología y Pastoral, Donostia-San Sebastián, 2003, p. 288

²³⁴ Javier OÑATE LANDA: *De la experiencia a la fe...*, o.c., p. 107.

manera. Ha habido tiempos y hay hoy lugares en los que esta cuestión va pareja a la supervivencia. La contingencia humana, en forma de catástrofe natural, enfermedades epidémicas, recursos estrechamente dependientes de las variaciones climáticas, que llevan a la sequía, a la hambruna... En estas circunstancias la misma vida es un milagro, al albur de fuerzas externas. Dios es esperanza de vida. Hay otras circunstancias en las que la vida está limitada y truncada por formas históricas de dominación del hombre sobre el hombre: explotación laboral, opresión política, exclusión social... Ahí Dios es esperanza de libertad y liberación.

En Occidente y, particularmente, para las amplias clases medias de la cultura de la satisfacción, la cuestión del sentido se está transmutando. Probablemente ésta se encuentre hoy en la esfera de la cuestión de la identidad personal. El para qué vivir se plantea en términos de quién soy y cómo vivir, por qué convivir y cómo convivir. Y esta cuestión ha adquirido especial relevancia. Veamos el por qué.

Primero. El gran filósofo Emanuel Kant decía que hay tres preguntas que se hace el hombre: «¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo esperar?». Nunca como hoy se han multiplicado hasta tal punto las posibilidades de saber, de hacer y de esperar, ni nunca como hoy éstas han estado tan accesibles al individuo; sin duda, abrumadoramente más en los países ricos, pero esta accesibilidad también es al menos percibida en los países pobres, como imágenes, por la TV. Esto se debe a múltiples factores como la transformación de los sistemas educativos, el cambio de los valores familiares, la extensión de los derechos personales, la multiplicación de las oportunidades culturales, la revolución tecnológica: internet, televisión..., la riqueza de posibilidades de la vida asociativa, la libertad de elección en las relaciones afectivas, etc. Esta situación estimula indefinidamente en el individuo el deseo de ser, pero a la vez dificulta la adquisición de una identidad personal como algo acabado.

Segundo. La crisis de los roles sociales tradicionales. Tanto en el trabajo, como en la familia, la escuela, la política o la religión los roles eran públicos, fijos y claros, se transmitían de generación en generación. Hoy, por el contrario, se privatizan, transmutan y difuminan. El cambio, y acelerado, se ha convertido en ley. El rol antes servía como soporte para la adquisición de una identidad personal.

Tercero. La economía globalizada tiene graves repercusiones personales. Los requerimientos de la flexibilidad, competitividad y

movilidad a las personas conducen a la construcción de identidades en precario.

Cuarto. La tendencia de la globalización hacia la homogeneización cultural que destruye instituciones políticas, culturas nacionales, comunidades étnicas y tradiciones religiosas que antes, en cuanto identidades colectivas, servían como punto de referencia para la identidad personal. Éstas están retornando como reacción con fuerza.

Quinto. La fragmentación de ámbitos. Las personas vivimos en ámbitos que se rigen por diferentes valores, normas e instituciones. Nuestra identidad es compleja pues en cada uno de los ámbitos desplegamos parte de la identidad personal.

Sexto. Los propios lugares clásicos para construir y expresar la personalidad han cambiado. Antes la familia, la escuela y la religión. Hoy, los pares, los media, el consumo, el vestir, el deporte ... No hay ámbito que escape a esta potencialidad.

Sétimo. La nueva forma de comprender la identidad. Antes se concebía bajo la idea de la exclusión territorial. La forma de delimitarla era la distinción de lo propio frente a lo extraño. Hoy las identidades desbordan las fronteras nacionales, incluso las fronteras religiosas.

En esta sociedad la persona es un «individuo-en-proceso»²³⁵, en permanente estado de construcción. Esto genera en algunos y en algunas épocas excitación. Pero a los más y, con el tiempo, incertidumbre, desasosiego y también callada angustia. Esta dificultad divide al individuo, lo fatiga e incluso lo rompe. Repercute en sus propios vínculos y relaciones, también cambiantes. Las respuestas son propias de un yo débil: el refugio en la vida privada y la cultura del entretenimiento, la huída hacia la experiencia límite, también el retorno a la comunidad bien identificada.

La persona concreta tiene ante sí el desafío de una identidad personal a la altura conforme a la dignidad humana. En este mundo global, plural y fragmentado el reto que emerge es cómo asegurar su unidad en ámbitos diversos y cómo mantener continuidad a lo largo de la historia personal. En definitiva, hoy es tarea de cada individuo cómo construir su propia identidad.

Así la pregunta por la experiencia cristiana de Dios es en qué medida ésta puede hacerse significativa a las personas y en qué medida puede ser útil a la persona para orientar el proceso de construcción de la propia identidad personal. En último término,

²³⁵ Alberto MELUCCI: *Vivencia y convivencia*, Trotta, Madrid, 2001, p. 44

en qué medida puede servir para vivir una vida con sentido y coherencia interior.

El caso es que uno de los problemas del cristianismo actual es su falta de identidad propia. Hay una negociación de la identidad a la baja, un tanto vergonzante. Por otro lado, quizá como reacción asistimos a la emergencia de formas un tanto neotradicionalistas y beligerantes de afirmar la identidad cristiana.

Es tarea del cristianismo repensar las características de una identidad cristiana capaz de ser evangélicamente identificada, universalmente relevante y personalmente significativa. Quisiera describir algunos de los rasgos de la identidad cristiana que en mi opinión debe orientar la apuesta de la comunidad cristiana hoy.

Una identidad cristiana arraigada en una experiencia de Dios personalmente vivida, recreada de la mano de la escritura y la tradición, en comunidad, fuente de una espiritualidad recia y fecunda que vive el mundo y la vida como ya sí pero todavía no del Espíritu del Amor que lo será todo en todo.

Una identidad cristiana en discernimiento, preparada para hacerse y recrearse en tiempos de perplejidad, vigilante ante falsas seguridades idolátricas, que sabe sostener la búsqueda; una identidad que se ofrece, que se confiesa con naturalidad, que sale al encuentro de las personas.

Una identidad cristiana centrada en la primacía del amor, en el gozo de ese Amor primero, el Amor de Dios, que es derramado en la cruz de Jesús y que nos descubre a la persona como centro de todo, y el amor solidario como camino de realización humana. En la familia, el trabajo, la economía, la convivencia social, la iglesia...

Una identidad cristiana vivida como religión doméstica, que reconstruye la subjetividad evangélica de la sociedad desde las relaciones primarias y cotidianas, de familia, de compañerismo y de amistad, sabiendo ser alma del mundo, por el testimonio de un tenor de conducta admirable y por confesión de todos sorprendente.

Una identidad cristiana que vive la dimensión pública de la fe sin separaciones ni yuxtaposiciones que hace identidad personal del interés por lo público, la mirada despierta a la realidad, el hacerse cargo del bien común y la opción preferente por los desfavorecidos, una ciudadanía cristiana que participa en mediaciones seculares varias frente al ciudadano del individualismo posesivo.

Una identidad cristiana que desde la confesión del único Dios Padre vive un universalismo que afirma los derechos para toda persona humana, sea cual fuere su clase, edad, nación, sexo, raza,

lengua, ideas o religión. Frente a ideas de excluyente ciudadanía territorial otorgada por el dni de país rico.

Una identidad cristiana como signo e instrumento del Dios de la paz y la reconciliación planetaria, incluyente y cosmopolita, de identidades compartidas, compasiva hacia los ciudadanos menos iguales, partidaria del diálogo, la no violencia, la cooperación y la paz. Frente a identidades asesinas y choques de civilizaciones.

Una identidad cristiana consciente, libre y exigente día a día, con sus gobiernos y políticos, con sus empresas, con el sistema educativo, con los medios de comunicación, con la cultura, con las instituciones sociales. Frente a una ciudadanía adormecida por la propaganda y la tele-realidad.

Una identidad cristiana, que se sabe miembro de una tradición cristiana con dos mil años de historia, partícipe de una comunidad y de una historia de gracia y utopía divinas, que hace memoria de los santos y de las víctimas de la humanidad. Frente a una identidad ciudadana del egoísmo satisfecho e ilustrado, que se cree libre de responsabilidades y que la historia comienza y acaba con uno mismo.

* * *

La reconstrucción de la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo es un proceso dinámico que no puede darse sino en el contexto de un doble movimiento permanente, hacia fuera, como expresión de la fe en la vida cotidiana y hacia adentro como cuidado de la vida interior de fe²³⁶. ¿Anunciamos la fe que tenemos? o ¿Tenemos la fe que anunciamos?

Tenemos la fe que anunciamos. Hemos de pretender una expresión natural del lenguaje y la experiencia religiosa en la sociedad, en la plaza pública. Ha de normalizarse esta expresión de fe, sin represión, ni exterior, ni interior. Y eso ¿en qué consiste? He aquí algunos ejemplos indicativos: la oración antes de comer, signos religiosos ambientadores en nuestras casas y en los lugares de trabajo, la visita a una iglesia para orar unos minutos; asimismo, en la vida cotidiana: testimonio creyente en ámbitos políticos, de medios de comunicación, culturales, dichos conocidos como: ¡Dios mío!, ¡confía en Dios!; ante situaciones que se dan en la vida: referencia expresa al evangelio ante determinadas decisiones que contrastan

²³⁶ Cfr. Carlos GARCÍA DE ANDOIN: *El anuncio explícito de Jesucristo*, Ediciones HOAC, Madrid, 1997.

con lo que hace la mayoría, hablar de mi grupo o de mi parroquia o de actividades que hago con ellos en el ambiente de trabajo, de amigos, de familia..., manifestar una objeción radical a un planteamiento en el grupo de militancia, en la familia o en el ambiente de trabajo por razones de fe, por ejemplo, aborto o no trabajar horas extraordinarias; la oración y espacios de recogimiento en vacaciones; manifestarte cristiano y ser polo de contraste en las discusiones sobre ciertos temas en distintos círculos de relaciones: en el trabajo, en el centro escolar... celebrar la Pascua de Resurrección bien no yendo de vacaciones o, en su caso, en el lugar de vacaciones, pero con centralidad...

Anunciamos la fe que tenemos. Cuidar la vida interior de fe. Ésta es una condición de reconstrucción como movimiento hacia dentro. Sólo se puede comunicar aquella fe que se posee. Sólo quien vive la Salvación del Señor, puede desear esa vida a los demás. El cristianismo mayoritario ha vivido más desde la moral y desde la teología que desde la espiritualidad. No en vano somos hijos de una cultura moderna que ha primado la acción y la razón. Ahora bien, de esta manera, el organismo vivo de la fe se va vaciando, se queda agostado, sin agua. Un organismo sin una experiencia religiosa cuidada se acartona. La cultura plural y secular exige hoy al creyente no vivir la fe de oídas sino creer porque él mismo, en primera persona, ha visto y oído. Es preciso cuidar el encuentro con el Señor en el silencio, en el lenguaje de los sentimientos, del consuelo y de la gratitud, en la escucha y en la sinceridad de la adoración y de la desnudez. Hay que crear espacios de vida interior. Un cristiano ha de reservar un rato reposado de oración diaria. Es aconsejable uno o dos retiros de oración a lo largo del curso. Es conveniente cada dos o tres años, una semana o cinco días de ejercicios espirituales. En esta oración es muy importante el encuentro con la tradición de la que somos hijos. El evangelio, los salmos ..., el conjunto de la Biblia, han de sernos familiar.