

Situación de la fe y de su transmisión ante la instauración del catecumenado

*LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA**

I. SITUACIÓN DE LA FE CRISTIANA EN LA ESPAÑA ACTUAL

Existen hoy muchos estudios sociológicos sobre la religiosidad de los españoles. Aunque comenzaré esta reflexión con algunos datos de esos estudios, debemos recibir sus cifras con una prudente reserva.

Esa reserva es necesaria frente a cualquier estudio sociológico, aunque mida cosas aparentemente tan sencillas como la intención de voto –Sorokin criticó con toda razón la fascinación que suele provocar en el profano esa «sociología de porcentajes con dos decimales» hoy al uso¹–, pero se acrecienta cuando pretendemos medir nada menos que la fe.

Sería necesario empezar discutiendo sobre qué indicador debemos utilizar para medir la fe de la población objeto de estudio. La misma Escritura podría avalar criterios muy diversos: Santiago (1, 27) sostiene que la religiosidad auténtica consiste en la atención a los marginados; Juan propone como criterio la confesión explícita de fe en Jesucristo (1 Jn 5, 1); en cambio, Jesús enseñó que, más importante que decir «¡Señor, Señor!», es hacer la voluntad del Padre (Mt 7, 21); en el Juicio Final las preguntas versarán sobre el amor al prójimo (Mt 25, 31-46); etc.

* Profesor de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas.

¹ Cf. Sorokin, Pitirim A., *Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines*, Madrid, Aguilar, 2.ª ed., 1964.

Los sociólogos siempre han dado prioridad a la práctica cultural. «La práctica –dice Le Bras– no es más que un signo, pero es el más visible, el más mensurable y constatable, el más fácil de percibir»². De eso no cabe duda. Pero quizás no sea ni mucho menos el más elocuente. Si la fe es adhesión personal a Cristo y experiencia personal de Dios, casi me atrevería a decir que cuanto mayor sea la precisión con que un indicador sociológico pretenda acercarse a ella, más periférico será lo que capte a los ojos del teólogo.

Pues bien, procurando no olvidar todas estas reservas sobre la inadecuación del instrumental sociológico, empezaremos viendo cómo se autoposicionan los españoles en cuestiones religiosas:

Los estudios sociológicos realizados en España a lo largo de los últimos 30 años ponen de manifiesto una constante disminución de los creyentes y, más todavía, de la práctica cultural:

	1970 ^a	1976 ^b	1979 ^b	1983 ^b	1989 ^c	1993 ^d	1999 ^e
Muy buen católico	11	14	9	6	3	5	9
Católico practicante	53	42	28	25	24	25	20
Cat. poco practicante	23	26	25	22	26	22	28
Católico no practicante	9	10	23	25	19	32	24
Indiferente	3	6	11	15	21	8	10
Agnóstico	*	*	*	*	*	4	2
Ateo	–	1	3	5	5	3	6
Otra religión	–	–	1	1	1	1	1

* No se propuso esta categoría.

² Le Bras, Gabriel, *Études de sociologie religieuse*, Presses Universitaires de France, París, t. 2, 1956, p. 612.

FUENTES: ^a Informe FOESSA 1970, p. 443; ^b Banco de datos de DATA (cit. en ANDRÉS ORIZO, Francisco, *España, entre la apatía y el cambio social*, Mapfre, Madrid, 1984, p. 177); ^c GONZÁLEZ BLASCO, Pedro, y GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Fundación Santa María, Madrid, 1992, p. 26; ^d Informe FOESSA 1994, p. 755; ^e ELZO, Javier, y ANDRÉS ORIZO, Francisco, (dirs.), *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999*, Fundación Santa María, Madrid, 2000, p. 189.

Como vemos, en los treinta años transcurridos entre el primer y el último sondeo los católicos practicantes bajaron desde el 64 hasta el 29 por ciento, y los no creyentes e indiferentes aumentaron desde el 3 hasta el 18 por ciento.

Es indudable, por tanto, que la increencia aparece como un *fenómeno ascendente*. Y no solo por el número creciente de los que se declaran no creyentes, sino también porque afecta sobre todo a los sectores más dinámicos de la sociedad. En Europa Occidental los obreros industriales son mucho menos religiosos que los campesinos. Los varones creen bastante menos en Dios que las mujeres (aunque la diferencia no parece depender tanto del sexo como de las condiciones de vida porque las actitudes religiosas de las mujeres que trabajan fuera de casa tienden a aproximarse a las de los varones). El nivel de instrucción tampoco parece favorecer la adhesión religiosa porque la media de años de estudio es significativamente superior entre los ateos y entre los que carecen de religión. Por último, los jóvenes (que por imperativos de la vida son un colectivo en ascenso) resultan ser mucho menos religiosos que los ancianos³.

Por lo que a los jóvenes se refiere, he aquí cómo ha ido disminuyendo su religiosidad, según los Informes elaborados cada cinco años por encargo de la Fundación Santa María⁴:

³ Cfr. Stoetzel, Jean, *¿Qué pensamos los europeos?*, Mapfre, Madrid, 1983, pp. 98-102.

⁴ VV. AA, *Jóvenes españoles 99*, Fundación Santa María, Madrid, 1999, p. 313.

EVOLUCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD JUVENIL (1960-1999)							
	1960	1970	1975	1984	1989	1994	1999
Cat. practicantes							
y no muy practicantes	91	62	45	45	45	45	35
Católicos no practicantes	8	18	23	29	29	32	32
Ateos, agnósticos e indiferentes	—	20	29	25	24	22	26

Vemos, pues, que es entre los jóvenes donde encontramos los mayores porcentajes de increencia. Cabría suponer que es un problema de la edad y esperar que cuando crezcan se vuelvan otra vez más religiosos. Pero es más verosímil la hipótesis de que estamos ante un cambio social y nunca llegarán a los índices de religiosidad de las generaciones anteriores. Aunque no disponemos de datos referentes al pasado, todo hace pensar que los adultos de hoy no fueron en su juventud tan irreligiosos como los jóvenes actuales.

Otro elemento susceptible de ser cuantificado con relativa facilidad por las encuestas sociológicas son las creencias. Sabemos, desde luego, que no debemos confundir la fe con las creencias; pero ya hemos dicho que la fe, en cuanto experiencia personal de Dios que lleva a fundamentar la vida sobre Él, nunca podrá ser objeto de medición empírica. En consecuencia, por eso de que «a falta de pan, buenas son tortas», veamos cómo andamos de creencias.

Podríamos suponer que quienes se declaran católicos, bien sea «practicantes» o «no practicantes», aceptarán las doctrinas enseñadas por la Iglesia. Pero, a juzgar por las respuestas que dan a los cuestionarios, no es así:

Creencias religiosas de los españoles						
	Dios muerte	Vida tras	Infierno	Cielo	Pecado	Reencarnación
Muy buen católico						
/ cat. practicante	99	66	53	72	79	21
Católico no muy practicante	93	37	26	46	46	13
Católico no practicante	85	28	14	27	26	14
Indiferente / agnóstico	33	20	4	7	9	17
Ateo / no creyente	14	8	3	3	4	13
TOTAL	81	40	27	42	44	17

FUENTE: ELZO, Javier, y ANDRÉS ORIZO, Francisco, (dirs.), *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999*, Fundación Santa María, Madrid, 2000, pp. 202 y 204.

Encuestas como esta han servido, por ejemplo, para que los pastores nos enteremos de que un elevado porcentaje de los feligreses que llenan los templos no creen, o al menos así lo aseguran, en una vida después de la muerte. E incluso –más curioso todavía– que quienes más creen en la reencarnación de las almas son los católicos practicantes. El desconcierto aumenta cuando vemos que hay quienes, declarándose católicos, no creen en Dios; y quienes, declarándose ateos, creen en Él.

Vemos, pues, que la importancia de los dogmas aparece notablemente relativizada en la sociedad actual. Ayer quien negaba algún dogma era consciente de estar rompiendo la comunión eclesial, lo cual, además, solía implicar cierta marginación social. La increencia, como ha dicho Campbell, era una forma de «delincuencia intelectual»⁵. Por eso no debe

⁵ Campbell, Colin, *Hacia una sociología de la irreligión*, Tecnos, Madrid, 1977, p. 12.

extrañarnos que, en 1898, cuando preguntaron por sus creencias a Ferdinand Brunetière, un famoso crítico literario francés, contestara: «¿Lo que yo creo? ¡Id a preguntarlo a Roma!». Respuesta, por otra parte, casi idéntica a la que enseñaba el catecismo de Astete: «Eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder»⁶. Hoy, en cambio, las creencias de los católicos no necesariamente coinciden con las proclamadas desde la Sede de Pedro. Se ve que pasaron ya los tiempos en que los dogmas se veían como algo indiscutible y, de hecho, indiscutido. Hoy responden más bien al significado etimológico de la palabra: Son tan solo «opiniones» y, por lo que se ve, es posible tener «opiniones» distintas sin sentirse por eso fuera de la Iglesia.

No debe extrañarnos que la increencia ambiental afecte a los propios cristianos; incluso a los sacerdotes, religiosos y religiosas. Hace más de medio siglo, decía el Cardenal Suhard en una famosa pastoral: «Ha sido escrito: “El Creador está ausente de las ciudades, de los campos, de las leyes, de las artes, de las costumbres... Está ausente aun de la vida religiosa, en el sentido de que aquellos que quieren todavía ser sus amigos más íntimos no tienen necesidad de su presencia” (Leon Bloy). Puede sorprender esta última afirmación. Y, sin embargo, ¿es preciso extrañarse de que este ateísmo universal afecte hasta a los cristianos mismos?»⁷. «Naturalismo, pragmatismo, subjetivismo, laicismo, etc. (...) Los sistemas que llevan estos nombres se han extendido por nuestro Occidente. En él han depositado sus gérmenes. Y estos gérmenes han crecido, entre los incrédulos, al aire libre, y de una manera oculta, pero no por eso menos real, entre los cristianos»⁸.

Creo que no hace falta aportar más datos. Los que acabamos de recordar, unidos a la experiencia personal de cada uno de nosotros, bastan para estar

⁶ Astete, Gaspar, *Catecismo de la doctrina cristiana*, Hernando, Madrid, 1953, pp. 16-17.

⁷ Suhard, Emmanuel, *El sentido de Dios (Dios, Iglesia, Sacerdocio. Tres pastorales)*, Rialp, Madrid, 1953, p. 146.

⁸ Ibídem, pp. 160-161.

convencidos de que el gran desafío pastoral de nuestros días es la transmisión de la fe. El cristianismo podría desaparecer si una generación de creyentes no fuera capaz de transmitir la fe a la siguiente.

II. EL FUTURO DE LA RELIGIÓN EN UNA SOCIEDAD SECULARIZADA

Un elemento que, sin duda, ha dificultado notablemente la transmisión de la fe es la secularización creciente de las sociedades modernas.

La teoría convencional de la secularización, aquella que se elaboró allá por los años sesenta, afirmaba algo que era y sigue siendo verdad: La secularización es la creciente *autonomía de la sociedad respecto de la religión*. Ya no recurrimos a la religión para legitimar la autoridad de los reyes, ni para explicar los fenómenos de la naturaleza, ni recurrimos a ella para conseguir buenas cosechas, ni es ella la que fundamenta el derecho, etc. Cada uno de esos ámbitos ha adquirido autonomía respecto a la religión y responde a leyes propias. Esto es tanto como decir que la sociedad ha llegado a ser mayor de edad.

Aquellas teorías de la secularización elaboradas en los años sesenta del pasado siglo añadían que esa autonomía creciente de la sociedad respecto de la religión tenía como consecuencia un paulatino e *inevitable declive de la religión* en las sociedades modernas que desembocaría por fin en su completa extinción. Ya no es solo que la religión no hace falta para resolver asuntos públicos, sino que no hace falta para nada.

No podemos negar que los datos sociológicos recordados anteriormente parecen avalar ese pronóstico. Sin embargo, en los años noventa casi todos los autores han revisado estos planteamientos.

Se mantiene como núcleo válido en todas las teorías de la secularización lo primero que vimos: la autonomía de los diferentes subsistemas

sociales (política, economía, ciencia, etc.) respecto de la religión; cosa, por otra parte, que acepta el Vaticano II en el número 36 de la *Gaudium et spes*. No debemos oponernos, por tanto, a que las sociedades se hagan mayores de edad.

En cambio, la tesis del inevitable declive de la religión en las sociedades modernas hasta su completa extinción está siendo sometida a una importante revisión. En primer lugar, hay por lo menos una sociedad moderna, absolutamente moderna, donde la religión no solo no ha entrado en declive sino que está viviendo más bien una época de esplendor. Me refiero a Estados Unidos. Entre 1970 y 1985, por ejemplo, se incorporaron a la Iglesia Católica, una media de 861.989 conversos anuales. Y no estoy hablando del crecimiento vegetativo –que fue de otras 685.648 personas anuales durante ese período–, sino de las conversiones⁹. Me temo que los escándalos de pederastia que últimamente ha protagonizado el clero de ese país habrán asestado un duro golpe a la credibilidad de la Iglesia Católica, pero eso afecta a la institución, no a la religiosidad misma. Nadie puede negar que en Estados Unidos, una sociedad moderna y secularizada, la religión vive momentos de auténtico esplendor. Como es lógico, basta una sola excepción para falsificar –en el sentido popperiano de la palabra– la tesis de que, a medida que una sociedad se moderniza, va desapareciendo *necesariamente* la religión.

Por otra parte, en Europa, donde es verdad que las Iglesias vienen padeciendo desde hace varias décadas un importante descenso numérico, ocurre que –para sorpresa de todo el mundo– el vacío dejado por el cristianismo han empezado a llenarlo formas primitivas y regresivas de lo religioso. Están apareciendo cultos neodruidas, se habla de la resurrección de los templarios, se practica todo tipo de ciencias ocultas (cábala, alquimia, quiromancia, cartomancia...), etc. Además, proliferan las llamadas «religiones sin Dios»;

⁹ González-Anleo, Juan, «El mapa del catolicismo y del cristianismo dentro de medio siglo. Consecuencias» (VV.AA, *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexión sobre el cristianismo que viene*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2001, p. 125).

es decir, se envuelve con fervores religiosos un conjunto de realidades que en sí mismas nada tienen de divinas. Teológicamente ese fenómeno se ha llamado siempre idolatría, pero yo prefiero utilizar esa otra expresión más sociológica que hoy se ha popularizado tanto: «religiones sin Dios». Hay pequeñas trascendencias, como algunos futbolistas o ídolos de la canción (supongo que ninguno de nosotros hemos presenciado delante del sagraio unas escenas de fervor semejantes a las que vemos por la televisión cuando llega un cantante de rock al aeropuerto y le rodean quinceañeras que se desmayan y entran en éxtasis). Hay también trascendencias medianas, como por ejemplo algunos nacionalismos fanáticos o ciertas revoluciones sociales...

En resumen, que en nuestros días ha empezado a resquebrajarse la tesis de un próximo final de la religión. Pueden muy bien permanecer las religiones de siempre, como ocurre en EEUU; y si llegaran a desaparecer algún día, muchos sociólogos no creyentes piensan hoy que sería una mala noticia, porque en su lugar surgirían esas formas degradadas de lo religioso que son mucho más peligrosas.

Todo esto parece confirmar la tesis de que una de las invariantes de la condición humana es su constitutiva apertura a la trascendencia. En ello coinciden desde un Concilio Ecuménico¹⁰ hasta un ateo como Cioran (Ernesto Sábato recuerda en sus Memorias unas palabras que le dijo Cioran: «Todo se puede sofocar en el hombre, salvo la necesidad del Absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos, así como también a la desaparición de la religión sobre la tierra»¹¹). Por eso, cuando se niega a Dios aparecen esas formas degradadas de lo religioso.

Ha cambiado, ciertamente, el clima social en que debe ser anunciado el Evangelio, pero no porque estemos en una época irremediablemente

¹⁰ Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 19 a, 21 c, 24 a, 41 a.

¹¹ Sábato, Ernesto, *Antes del fin*, Seix Barral, Barcelona, 5.ª ed., 1999, p. 136.

irreligiosa sino porque estamos en una situación de competencia. En concurrencia con otras ofertas religiosas y pseudo-religiosas, el cristianismo necesita ofrecer a los potenciales «clientes» la mejor oferta de salvación. Por otra parte, esta situación no es tan nueva como podríamos pensar: se dio en Europa durante los cuatro primeros siglos y se dio más tarde en los territorios de misión, resultando en ambos casos bastante bien la empresa evangelizadora.

Así, pues, aun cuando en Europa sigamos padeciendo todavía ese declive de lo religioso, no estamos en absoluto ante un destino fatal. Comprender así las cosas es fundamental para recuperar la autoestima y la confianza en nosotros mismos; lo cual, a su vez, es necesario para transmitir eficazmente la fe. E. R. Dodds, en aquel conocido librito titulado *Paganos y cristianos en una época de angustia*, muestra convincentemente que una de las causas de la sorprendente expansión del cristianismo en el siglo primero de nuestra era consistió en que, mientras los paganos habían perdido la seguridad en sí mismos, los cristianos derrochaban confianza. Era una religión que merecía la pena vivir, porque también merecía la pena dar la vida por ella; y de hecho muchos la daban¹².

Algo parecido ocurre hoy en Estados Unidos. En un estudio sobre la religión en ese país publicado por Will Herberg hace casi cincuenta años, cuando comenzaba esa revitalización de lo religioso a la que antes aludíamos, decía que los sacerdotes o los pastores norteamericanos derrochaban seguridad en sí mismos, porque sabían que la gente estaba deseosa de oír hablar de Dios. De hecho, era raro encontrar una revista que no tuviera algún artículo de tema religioso; en todas las universidades había, si no tanto como una Facultad de Ciencias Religiosas —que en muchas existía—, al menos una cátedra de religión que solía gozar del aprecio de todos¹³.

¹² Dodds, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 173.

¹³ Herberg, Will, *Católicos, protestantes y judíos*, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1964, pp. 76-79.

Por desgracia, la situación en Europa es prácticamente la contraria. Os cuento una anécdota que en su momento me pareció exagerada y ahora ya no tanto. Hace como 25 años o así, la Editorial Dopesa publicó una colección de libritos titulada «Los marginados» que se vendía en los quioscos de periódicos. Cada librito estaba dedicado a un colectivo marginado. Como siempre he tenido sensibilidad por esos temas, fui comprándolos. Una semana el librito trataba de los locos; otra, de las solteronas –así se titulaba–; otra, de las prostitutas; otra, de yo qué sé qué... y, de repente, una semana el librito trataba... ¡de los curas! Quizás hace 25 años era todavía un poco exagerado incluir a los sacerdotes y religiosos/as entre los colectivos que nuestra sociedad margina. Hoy, en cambio, resulta a todas luces evidente, y esto no puede dejar de ser un factor disuasor para el surgimiento de nuevas vocaciones y una causa de pérdida de autoestima en quienes ya estamos dentro. Además, ambos elementos se realimentan: si perdemos seguridad y autoestima, difícilmente podemos contagiar a otros; y si no se producen nuevas incorporaciones, ¿cómo no va a sufrir nuestra autoestima?

Así pues, es hora ya de olvidar la tesis del inevitable e imparable declive de la religión; y no porque queramos esconder la cabeza debajo del ala, como las avestruces, sino porque los sociólogos han descubierto que es falsa. Si nosotros siguiéramos creyéndonosla podría convertirse en lo que Robert K. Merton llama «una profecía que se cumple a sí misma»¹⁴, es decir, una profecía que estaba equivocada en el momento en que se enunció pero, precisamente porque todos la tomaron en serio, acabó siendo verdadera. El ejemplo más claro que se me ocurre es el rumor sobre la quiebra de un banco. Imaginemos un banco que está perfectamente saneado; si empieza a correr el rumor de que está en quiebra y todos los clientes se precipitan en retirar sus ahorros a la vez, el banco acabará quebrando de verdad. Pues como digo, la tesis del inevitable declive de la religión podría ser otra

¹⁴ Cfr. Merton, Robert K., *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 2.ª ed., 1980, pp. 505-520 («La profecía que se cumple a sí misma»).

«profecía que se cumple a sí misma». Los sociólogos reconocen hoy que carece de fundamento, pero si nos la creemos provocará tal inseguridad en nosotros que podría acabar convirtiéndose en verdadera.

En opinión de José Casanova, cuanto más se resistan las religiones a aceptar la secularización en el primer sentido que tiene ese término, es decir, cuanto más se resistan a aceptar la legítima autonomía de la sociedad y más intenten mantenerla bajo su control, más probable será que aparezca el segundo significado de la secularización, es decir, el declive de lo religioso¹⁵. Con otras palabras, el abandono de las creencias religiosas no es un destino ineludible en las sociedades modernas, sino el síntoma de una mala adecuación de una determinada religión a las condiciones sociales y culturales contemporáneas.

Existe, de hecho, un dato esperanzador: la existencia de un número ya significativo de adultos en proceso catecumenal (más de diez mil en Francia durante los últimos años, que han producido unos dos mil bautismos anuales de adultos¹⁶) muestra que, también en las actuales circunstancias, resulta posible transmitir la fe. Seguramente muchos de los que estamos aquí podríamos aducir experiencias personales. Yo, por ejemplo, he bautizado recientemente, después del correspondiente proceso catecumenal, a dos mujeres jóvenes: Digna (dominicana) y Susana (filóloga china e hija de un general de la aviación comunista).

III. LA TRANSMISIÓN DE LA FE

La gran dificultad que todos experimentamos para vivir cristianamente radica en que no conseguimos arraigar verdaderamente la fe cristiana en la

¹⁵ Casanova, José, «Dimensiones públicas de la religión en las modernas sociedades occidentales», *Iglesia Viva* 178-179 (1995) p. 401.

¹⁶ Martín Velasco, Juan, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Sal Terrae, Santander, 2001, p. 70.

tierra de nuestra cultura secularizada. Como dice Juan Martín Velasco, «el cristianismo no puede comunicarse «de estraperlo», incluido en el lote de una herencia social o cultural»¹⁷.

Para bien y para mal, si tiene lugar la transmisión de la fe será a través de cauces propios, distintos de los que intervienen en el proceso de socialización. La catequesis será uno de ellos. Aunque teóricamente la catequesis se dirige a quienes ya tienen fe, con frecuencia necesitará convertirse en un instrumento de transmisión de la fe.

Ha llegado el momento de profundizar como teólogos en ese concepto de la «transmisión de la fe» que hasta ahora hemos venido empleando en sentido sociológico.

Lo primero que debemos decir es que, si la fe es un don de Dios, en sentido estricto, no puede ser objeto de transmisión; o, al menos, no puede ser objeto de transmisión humana.

Pero la afirmación de que la fe es un don de Dios suscita graves problemas si no añadimos inmediatamente que se trata de *un don ofrecido a todo hombre*. ¿Por qué, entonces, unos creen y otros no? Sencillamente, porque unos están despiertos cuando Dios llama a su puerta y otros están dormidos. Lo expresó con la máxima sencillez, y a la vez con la máxima profundidad, el siguiente diálogo entre un discípulo y su maestro que nos dejó Toni de Mello:

- «—¿Hay algo que yo pueda hacer para llegar a la iluminación?
- Tan poco como lo que puedes hacer para que amanezca por las mañanas.
- Entonces, ¿para qué valen los ejercicios espirituales que tú mismo recomiendas?

¹⁷ Martín Velasco, Juan, *La transmisión de la fe...*, p. 74.

- Para estar seguro de que no estarás dormido cuando el sol comience a salir»¹⁸.

A la luz de estas palabras entendemos que lo que llamamos impropriamente «transmisión de la fe» consiste en ayudar a una persona a prestar atención, a tomar conciencia y a abrirse a una presencia de Dios que hasta ese momento había permanecido ignorada en su interior.

Juan Martín Velasco lo dice así: «La transmisión de la fe –ahora percibimos con claridad la inadecuación y la ambigüedad de la expresión– no consiste en la donación a otro de una gracia o una fe que le fueran ajenas y que él podría reducirse a recibir como algo aportado por el agente de la transmisión. De la misma manera que las más nobles comprensiones de la pedagogía la entienden como un proceso por el que el educador hace que aflore en el educando lo mejor de sí mismo (...), transmitir la fe es, fundamentalmente, educar a la persona en la experiencia de Dios, presente en su interior, provocando en ella la adhesión de la fe y la experiencia de esa adhesión»¹⁹.

Podríamos decir del agente pastoral lo que Rahner pone en boca de San Ignacio refiriéndose al «director» de Ejercicios: «Únicamente y con toda circunspección se limita a ofrecer (si puede) una pequeña ayuda, con objeto de que Dios y el hombre puedan realmente encontrarse de un modo directo»²⁰.

Evidentemente, la experiencia de Dios no es algo anormal, del estilo de esas cosas que se leen en los libros de ocultismo o parapsicología. Es

¹⁸ Mello, Anthony de, *¿Quién puede hacer que amanezca?*, Sal Terrae, Santander, 6.ª ed., 1991, p. 24.

¹⁹ Martín Velasco, Juan, *La transmisión de la fe...*, p. 86.

²⁰ Rahner, Karl, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander, 1990, p. 9.

simplemente una experiencia humana interpretada religiosamente; y, puesto que somos cristianos, explicada con las claves de interpretación que nos facilita la Biblia²¹.

Pero esto requiere un aprendizaje. «En la esfera de los problemas –decía Jean Guitton–, uno tiene que ser enseñado, pero, en la esfera del misterio, uno tiene que ser iniciado». De ahí la importancia de una *catechesis mystagógica* (del griego: μυσταγωγικός, *mystagogikós*, es decir, «concerniente a la iniciación en los misterios»). Las famosas catechesis mystagógicas de los Padres de la Iglesia (San Cirilo de Jerusalén, San Agustín, San Ambrosio, etc.) pretendían explicar a los nuevos cristianos, con un tono familiar, los ritos sacramentales y el misterio espiritual que se hacía presente en ellos. Yo utilizo la expresión «catechesis mystagógica» en un sentido más amplio. Dios no solo está presente en los sacramentos, sino en la vida entera, y es necesario que la catechesis ayude a descubrir y a saborear esa presencia.

Alois von Schmid, que a comienzos del siglo defendió el *derecho de la experiencia mística*, escribió: «Yo no creo ya simplemente en Dios como mi redentor y santificador por la palabra divina que llega de fuera; más bien lo experimento en mí internamente con sus efectos redentores y santificadores»²².

Nos jugamos mucho porque, en opinión de Vergote, la falta de experiencia religiosa es, para muchos de nuestros contemporáneos, la principal dificultad para creer²³. Esto es tanto como decir que los nuevos «preámbulos de la fe», a diferencia de lo que pensaba aquella apologética racionalista del siglo XIX, son más bien de naturaleza experiencial.

²¹ Lo he desarrollado en otro lugar. Cfr. Gonzalez-Carvajal, Luis, *Los cristianos del siglo XXI*, Sal Terrae, Santander, 2.ª ed., 2001, pp. 96-104.

²² Schmid, Alois von, *Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie*, Friburgo, 1900, pp. 233 y ss. (cit. en Biser, Eugen, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Herder, Barcelona, 1994, p. 427).

²³ Cfr. Vergote, Antoine, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 3.ª ed., 1975, pp. 86-88.

IV. LA FE, OBJETO DE TRANSMISIÓN, DEBE SER «SEDUCTORA»

Otro «preámbulo de la fe» de carácter experiencial, debe ser –¿cómo lo diré?– la «belleza» del cristianismo. Muchos no la ven por ningún lado. Nietzsche, por ejemplo, decía: «Si se nos demostrara a este Dios de los cristianos, creeríamos en él menos aún». Nosotros le sentimos «no “divino”, sino lamentable, absurdo y perjudicial, no ya un error, sino un *crimen contra la vida*»²⁴.

Esto es muy grave, porque antes de creer o no creer, y condicionando sin duda esa decisión, está la imagen del cristianismo que cada uno de nosotros tenemos en la cabeza y, sobre todo, en el corazón. Estamos ante el problema –formidable problema– del papel que juega la afectividad en el camino que lleva a la fe: «Vosotros *no queréis* venir a mí para tener vida», decía Jesús a los judíos (Jn 5, 40).

La catequesis debe revisar cuidadosamente la imagen de Dios y del cristianismo que transmite para que, lejos de parecer «un crimen contra la vida» –como decía Nietzsche– parezca como una belleza seductora. Desarrollaré tres ejemplos concretos, sin otra utilidad que concretar mi pensamiento:

4.1. La mirada de Dios

Desde tiempos muy antiguos, para controlar mejor la conducta humana, se ha recurrido a la imagen de un Dios que nos vigila de día y de noche. De hecho, una peregrina etimología hacía derivar Dios (θεός, *Theós*) de θεωρέω (*theoréo*) o θεάομαι (*theáomai*); «mirar», «observar». En un llamativo pasaje, Gregorio Niseno afirma que lo propio de Dios es vigilar: «Creyendo que la divinidad está presente en todo, y vigila todo y penetra

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, núm. 47 (*Obras Completas*, t. 4, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 235).

todo, expresamos esta idea con este nombre... Se le llama Dios porque ve»²⁵. En el pasado –confío que hoy ya no– era frecuente decir a los niños estas u otras cosas parecidas: «Dios siempre te ve»; «aunque te escondas en lo más oscuro, Dios siempre está presente»; «no hagas nada malo, porque Dios lo ve todo y te castigará».

A veces, ese recurso ha producido santos. La madre de Don Bosco solía decir a sus hijos: «Acordaos de que Dios os ve»; «acordaos de que Dios ve hasta vuestros pensamientos»²⁶. Más tarde, en el dormitorio de los primeros muchachos que vivieron con él, colocó Don Bosco un cartelito con la inscripción: «Dios te ve»²⁷. Pero mucho me temo que ese recurso a la pedagogía de la amenaza y el miedo ha aterrorizado en el pasado a muchos niños cristianos y ha dejado en su inconsciente la convicción de que Dios es una amenaza de la que es necesario librarse a toda costa. En opinión de Jean Delumeau, «la pastoral del miedo ha sido una de las causas de la descristianización»²⁸.

Comencemos leyendo el testimonio de la poetisa Ruth Toledano:

«Durante 12 años yo fui a un colegio de educación religiosa ubicado en el [ma-drileño] barrio de Chamartín, cuya presencia física se imponía dominando un frondoso jardín de altísimos árboles que se extendía sobre un amplio y privilegiado horizonte residencial. (...) En ese colegio nos inculcaron en la más tierna infancia la creencia incontestable de que Dios estaba en todas partes, que te veía todo todo el rato, que sabía todo todo lo que estabas haciendo y diciendo siempre. Y no solo eso; lo peor, aquello de lo que en modo alguno podrías sustraerte: Dios sabía todo todo lo que estabas pensando, digamos que leía, que oía todo tu pensamiento. No puedo concebir mayor tortura psicológica, porque (...) me

²⁵ Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* 2, 584 (p. 45, 1108 A).

²⁶ Bosco, Teresio, *Don Bosco, una biografía nueva*, CCS, Madrid, 7.ª ed., 1998, p. 22.

²⁷ *Ibidem*, p. 172.

²⁸ Delumeau, Jean, *Le péché et la peur, un système de société* (entrevista): *Choirs* 291 (1984) pp. 9-10.

vi sometida a una permanente vigilancia interpuesta entre mi díscola cabeza y el gigantesco ojo, la inconmensurable oreja divina. Era aterrador: yo estaba tan tranquila en mi ensimismamiento o tan entretenida en mis fantasías y de repente me acordaba de que Dios estaba dentro de mí. (...) Y justo entonces, justo cuando Dios se colaba sin permiso ni aviso en mi frágil cabecita, aparecían a borbotones, imparable, altisonantes como una carcajada, todas las palabrotas que me sabía. (...) Y entonces comenzaba una lucha demasiado terrible para una niña: dos voces dialogando en un mismo pensamiento, contrarias, enemigas, esquizoides: la buena suplicando perdón a Dios y la mala insultándole»²⁹.

No es, en absoluto, un caso aislado. Por el contrario, tropezamos una y otra vez con ese motivo de increencia entre los que abandonaron la fe³⁰. Al final del prefacio a la segunda edición de *La Gaya Ciencia*, de Nietzsche, una niña pregunta a su madre: «¿Es cierto que Dios está presente en todas partes?»; y, ante la respuesta afirmativa de la madre, exclama: «¡Esto me parece indecente!»³¹.

El mismo Merleau-Ponty, al menos en una etapa de su pensamiento, no logró superar la impresión de ser rechazado por «esta mirada infinita ante la cual nosotros somos seres sin secreto»³².

Recordemos, por último, la impresionante descripción de su pérdida de la fe que hace Sartre en su autobiografía literaria:

«Solo una vez tuve el sentimiento de que (Dios) existía. Había jugado con unas cerillas y quemado una alfombrita. Estaba tratando de arreglar mi destrozo cuando, de pronto, Dios me vio. Sentí Su mirada en el interior de mi

²⁹ Toledano, Ruth, «Vuelve Dios», *El País*, viernes 23 de abril de 1999.

³⁰ Cfr. Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1997, pp. 188-192 («La mirada de Dios»).

³¹ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia (Obras Completas)*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 17).

³² Merleau-Ponty, Maurice, *Sentido y sinsentido*, Península, Barcelona, 1977, p. 264.

cabeza y en las manos; estuvo dando vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible. Me salvó la indignación; me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como el abuelo: “Maldito Dios, maldito Dios, maldito Dios”. No me volvió a mirar nunca más». Y comenta desenfadadamente: «Hoy, cuando me hablan de Él, digo con la diversión sin pena de un viejo enamorado que se encuentra con su vieja enamorada: “Hace cincuenta años, sin ese malentendido, sin esa equivocación, sin el accidente que nos separó, podría haber habido algo entre nosotros...”»³³.

Desde aquel momento, el «ser visto» se convirtió en un tema central de la filosofía sartriana. «Se han encontrado 7.000 análisis o referencias relativas a la mirada en la obra de Sartre, hecho que revela una verdadera obsesión»³⁴. Lo malo es que, para responder a la pregunta «¿Qué significa para mí: ser visto?»³⁵, el filósofo francés partió de una situación insoportablemente indigna: la de aquel que «por celos, por interés, por vicio, ha llegado a pegar la oreja contra una puerta, a mirar por el ojo de una cerradura»³⁶ cuando de repente oye pasos tras él y cae en la cuenta de que alguien le ha sorprendido y le está mirando³⁷.

¡Qué distinta sería la interpretación de la mirada divina si partiéramos de una antropología diferente...! Por ejemplo, la mirada amorosa de una madre a su hijo pequeño. Von Balthasar mostró cómo esa mirada puede convertirse en un «camino de acceso a la realidad de Dios»³⁸.

³³ Sartre, Jean-Paul, *Las palabras*, Losada, Buenos Aires, 10.ª ed., 1972, pp. 66-67.

³⁴ Lacroix, Jean, *Filosofía de la culpabilidad*, Herder, Barcelona, 1980, p. 63.

³⁵ Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada (Obras Completas, t. 3, Aguilar, 1982, p. 392)*. La exposición central está en las pp. 383-452.

³⁶ *Ibíd.*, p. 392.

³⁷ *Ibíd.*, p. 394.

³⁸ Balthasar, Hans Urs von, *El camino de acceso a la realidad de Dios (Mysterium Salutis, t. II/1, Cristiandad, Madrid, 1969, pp. 41-74)*.

De hecho, en muchos salmos, la mirada de Dios aparece como un símbolo de su solicitud amorosa y providente sobre las criaturas: «Los ojos del Señor están puestos en sus fieles» (Sal 33 [32], 18); «los ojos del Señor miran a los justos» (Sal 34 [33], 16). También San Juan de la Cruz repite una y otra vez: «el mirar de Dios es amar»³⁹; «mirar Dios es amar Dios»⁴⁰; «Dios, cuyo mirar viste de hermosura y alegría el mundo y a todos los cielos»⁴¹.

Pienso que Nietzsche, Merleau-Ponty, Sartre, Ruth Toledano y tantos otros no habrían perdido la fe si se hubieran sentido mirados por el Dios de Dostoyevski. (...) Ese Dios ante el cual los asesinos pueden convertirse en santos, los borrachos en místicos, los locos y los idiotas recuperarse y hacerse conocedores-de-Dios, los miserables tener derecho a Dios, las prostitutas (Sonia, nuestra querida Antígona cristiana) salvarse y hacerse capaces de salvar a Raskolnikov⁴².

4.2. La moral

También las presentaciones más habituales de la moral cristiana han alimentado la impresión de que la religión está contra la felicidad. Recordemos unos versos impresionantes de André Gide:

«Mandamientos de Dios, habéis lastimado mi alma.
Mandamientos de Dios, ¿sois diez, o veinte?
¿Hasta dónde estrecharéis vuestros límites?
¿Enseñaréis que hay todavía más cosas prohibidas?

³⁹ Juan De La Cruz, *Cántico espiritual (Vida y obras de San Juan de la Cruz)*, BAC, Madrid, 8.ª ed., 1974, p. 682).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 715.

⁴¹ *Ibidem*, p. 644.

⁴² Gesché, Adolphe, *El destino. Dios para pensar-III*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 22.

¿Promesas de nuevos castigos contra la sed
de todo lo que he encontrado bello en la tierra?
Mandamientos de Dios, habéis enfermado mi alma»⁴³.

Cuando la moral israelita perdió la inspiración original que brotaba de la experiencia de una alianza con Dios, degeneró en una moral legalista, con sus 365 prohibiciones y 248 mandamientos positivos, privada además de motivaciones verdaderamente poderosas.

En la historia de la moral cristiana hemos vivido también un momento similar, que fue el tránsito de las *Sumas teológicas* a las *Instituciones morales*, allá por los años finales de la Edad Media y los inicios de la Edad Moderna⁴⁴. Por una parte, la moral se separó del dogma, quedando así privada de motivación y fuerza. Una moral desgajada de la experiencia de fe se convierte fácilmente en una moral legalista, represiva, negativa, ascética, culpabilizante... exactamente igual que le ocurrió a la moral israelita cuando se desconectó de la Alianza.

Por otra parte, en las *Instituciones morales* desapareció el tratado clásico sobre la bienaventuranza como fin último del hombre que siempre había servido de introducción a la moral en las *Sumas teológicas*. De este modo, la moral dejó de ser un camino hacia la felicidad.

La vinculación de la moral con la felicidad en Santo Tomás de Aquino y en la escuela dominicana era de corte intelectualista: La bienaventuranza eterna, entendida como una operación del entendimiento especulativo consistente en la contemplación de la esencia divina, se convertía en motor y razón de ser de toda actividad humana. En cambio, San Buenaventura y la

⁴³ Gide, André, *Les nourritures terrestres*, Nouvelle Revue Française, Paris, 1924, p. 125.

⁴⁴ Cfr. para lo que sigue, Martínez Díez, Felicísimo, *Avivar la esperanza. Ensayos sobre la vida cristiana*, San Pablo, Madrid, 2002, pp. 223-240 («La ética cristiana y el ideal de la felicidad»).

escuela franciscana estaban más próximos a la sensibilidad actual, porque radicaban la bienaventuranza en el amor, aunque quizás no siempre se mostraba con suficiente claridad que la felicidad eterna debe comenzar ya aquí. Pero ahora no nos importan esas diferencias. Lo fundamental es que las *Sumas teológicas* dejaban claro que no solo no era pecado buscar la felicidad, sino que la moral consistía precisamente en eso.

Sin embargo, la moral posterior parece que erigió el sufrimiento y el sacrificio en valores supremos. Desgajada de las bienaventuranzas, fue una moral legalista, en la que todo venía impuesto desde fuera, sin apenas lugar para la autonomía; una moral represiva y opresiva; una moral de preceptos, y sobre todo de preceptos negativos o de prohibiciones, que hizo decir a Pascal: «Señor, tú puedes pedirnos que te amemos, pero no puedes pedirnos que amemos la moral»⁴⁵. De hecho, mucha gente tiene la sensación de que la moral cristiana servirá para ser buenos y para ir al cielo, pero desde luego no para ser más felices en la tierra. «El moralista –dice un personaje de Alberto Moravia– es uno que se odia a sí mismo en los otros, que se condena a sí mismo en los otros, que se mata a sí mismo en los otros»⁴⁶.

Naturalmente, no cualquier concepción de la felicidad es compatible con una verdadera antropología y, menos aún, con la dinámica y las exigencias de la moral cristiana. No podemos decir, como Javier Sádaba: «Entiendo por moral la idea de que *hay que ser feliz y que no está dicho cómo* (...) ¡Vive feliz! es el único imperativo categórico»⁴⁷. En una perspectiva cristiana, solo son legítimas aquellas concepciones de la felicidad que sean compatibles con las exigencias de la solidaridad, porque también los demás tienen derecho a ser felices. Y esto, en un mundo como el nuestro, comporta ciertas dosis de dolor y ascesis. La verdadera felicidad no es barata ni baladía.

⁴⁵ Cit. en López Azpitarte, Eduardo, *Fundamentación de la ética cristiana*, Paulinas, Madrid, 1991, p. 12.

⁴⁶ Moravia, Alberto, *La vida interior*, RBA, Barcelona, 1995, p. 278.

⁴⁷ Sádaba, Javier, *Saber vivir*, Ediciones Libertarias, Madrid, 7.ª ed., 1985, pp. 140-141.

4.3. La redención

Aquellas sombrías explicaciones de la redención basadas en las teorías de la satisfacción vicaria y la sustitución penal, han contribuido igualmente a alimentar la sospecha de que el cristianismo está contra la felicidad.

Los que tenemos ya unos cuantos años recordamos todavía cómo nos explicaron la redención cuando éramos niños: El pecado del hombre ofendió a Dios, y esa ofensa tenía una gravedad infinita, porque la gravedad de una ofensa se mide por la dignidad de la persona ofendida. El hombre, por mucho que hiciera, nunca podría reparar una ofensa de gravedad infinita, porque el valor de una reparación se mide por la dignidad de la persona que la ofrece. En consecuencia, el Hijo de Dios decidió hacerse hombre y, con su muerte en la cruz, reparar el pecado de la humanidad. Siendo como era, Dios, el valor de la reparación era infinito; y siendo, como era, hombre, pudo ofrecer esa reparación en nombre de la humanidad.

Semejantes explicaciones han alejado a muchos de la fe. Diderot, por ejemplo, siendo ya ateo radical, escribía en 1770: «*Ese Dios que hizo morir a Dios para calmar a Dios*, es una excelente frase de La Fontaine. Hay menos evidencia en cien volúmenes *in folio* escritos contra el cristianismo, que ridículo en estas dos líneas»⁴⁸.

Desde luego, en su formulación original, la teoría anselmiana era más matizada de lo que aquí hemos dicho. De hecho, ya el mismo San Anselmo hizo decir a su interlocutor Boson que «parece muy extraño que Dios se deleite o necesite de la sangre de un inocente, de suerte que no quiera o pueda perdonar al culpable más que con esa muerte»⁴⁹, pero me parece

⁴⁸ Diderot, Denis, *Adiciones a los Pensamientos Filosóficos*, 40 (*Pensamientos Filosóficos*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 82).

⁴⁹ Anselmo de Canterbury, *Por qué Dios se hizo hombre*, lib. 1, cap. 10 (*Obras completas*, t. 1, BAC, Madrid, 1952, p. 773).

preferible seguir refiriéndome a ella tal como nos la mostraron los catecismos con sus «espejos deformantes»⁵⁰.

Naturalmente, una vez que la idea de la redención por la sangre acabó identificando sin más sangre y redención, era inevitable invitar a los cristianos a sufrir para colaborar en la redención. El protagonista de una famosa novela semiautobiográfica de William Somerset Maugham, recordando las pequeñas mortificaciones que su tía le recomendaba ofrecer a Dios cuando era niño, comenta: «Empezaba a darme cuenta de que a Dios le gustaba que sus adoradores sufrieran torturas físicas»⁵¹.

Para más inri, se presentaron al pueblo de Dios como modelos de santidad actos que hoy provocan aversión. Pensemos en San Hospicio, comido por los piojos; San Macario, sumergido en el cieno; Santa María Egipciaca, resecada por el sol como un cuero; Santa Pelagia, habitando entre sus propios excrementos; o Santa Isabel, bebiendo el agua de lavar a los tiñosos.

Naturalmente, hay que contar con la posibilidad de que la fidelidad a la misión encomendada por Dios provoque persecuciones. Esto le ocurrió a Jesús y esto nos ocurre a sus seguidores. Pero invitar a ser fieles pase lo que pase es completamente distinto que invitar a sufrir. En el *Juicio Universal*, de Papini, un ángel dice a un penitente: «Cristo no pidió a los hombres que le imitasen en su pasión, sino en su perfección. (...) Este Dios fue hacia los hombres para darles salud y perdón, alegría y vida, no tormentos y heridas»⁵².

⁵⁰ Cfr. P. De la Trinidad, *La redención por la sangre*, Casal i Vall, Andorra, 1960, cap. 1 («Espejos deformantes»).

⁵¹ Maugham, William Somerset, *Servidumbre humana (Obras completas, t. 2)*, Plaza & Janés, Barcelona, 3.^a ed., 1960, p. 900).

⁵² Papini, Giovanni, *Juicio Universal (Obras, t. 5)*, Aguilar, Madrid, 1964, p. 85).