

Experiencia humana y Palabra de Salvación

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ*

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta reflexión** es pensar en la relación entre experiencia humana y Palabra de salvación. Partiendo del hecho real de que esta relación existe y se da en la actualidad, nos preguntamos por la forma concreta en que ésta se ha comprendido. Después de una introducción en la que intentamos aclarar los conceptos que aparecen en el título de esta reflexión, hemos tipificado esta relación desde tres perspectivas diversas, aunque complementarias. Concluimos con la afirmación de la necesaria articulación de las tres, pero en una determinada jerarquía.

1. «La gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone, la purifica y la eleva»¹. Este axioma de la teología clásica establecía una determinada forma de entender la relación entre naturaleza y gracia, entre el hombre

* Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

** Esta reflexión fue la ponencia en el 23 Encuentro de la Asociación Española de Catequetas (AECA). He preferido mantener el *tono* pedagógico y coloquial de la exposición, añadiendo una serie de reflexiones bibliográficas, para quien desee profundizar en el contenido.

¹ Este axioma clásico, que tiene su fundamento en los Padres (Ireneo, Tertuliano, Agustín, Máximo el Confesor), aunque fue formulado explícitamente en la alta escolástica (utilizado por Santo Tomás en su doctrina del conocimiento) y puesto en entredicho en el siglo XIX, ha presidido y determinado la manera de pensar la relación entre naturaleza y gracia, o, más en concreto, la relación entre creación y salvación, entre antropología y cristología en el segundo milenio del cristianismo. Sobre la historia del axioma, cf. B. STÖCKLE, «*Gratia supponit naturam*», *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Roma 1962; J. RATZINGER, «*Gratia praesupponit naturam*», en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, pp. 129-146; A. RAFFELT, «*Gratia (prae)-supponit naturam*», en *Lexikon für Theologie und Kirche* 4, Friburgo, 1995, pp. 986-988.

y Dios, que por un lado aseguraba la libertad y consistencia de la primera, y, por otro, la libertad y gratuidad de la segunda. Pero con este axioma, que hoy sigue siendo válido y verdadero, ¿recogemos toda la riqueza, la variedad y la complejidad de una relación viva, histórica, dramática y personal entre Dios y el hombre, entre lo que hemos llamado experiencia humana y Palabra de salvación?

Hoy ya casi no hablamos de la relación entre naturaleza y gracia, dos conceptos que bien entendidos pueden darnos mucho juego y posibilidades desde la teología, sino que preferimos establecer la relación posible entre Dios y el hombre desde una perspectiva más dinámica, histórica y existencial. Por esta razón hablamos de experiencia, es decir, de la realidad humana vivida y comprendida en una historia concreta, en una cultura, en un universo simbólico. Una existencia comprendida en su propio dinamismo que abriéndose a la realidad que le precede y excede va tomando conciencia de lo que es y de lo que vive.

Este carácter dinámico y vivencial de la experiencia está fuertemente subrayado por el sentido etimológico de esta palabra. En un sentido amplio, experiencia (*ex-perior*; *Er-fahrung*) es la comprensión adquirida a través de un viaje y por lo tanto sólo puede adquirirse en la medida que se hace y se vive, y únicamente puede hacerse y vivirse en la medida en que uno se abandona a sí mismo y se pone en marcha². En este sentido, Ulises, por un lado, como símbolo del hombre que regresa a su patria (retorno al origen), y Abraham, como símbolo del hombre en éxodo hacia lo desconocido y al por-venir, por otro, se han transformado en símbolos centrales de la comprensión de la vida humana.

2. La *experiencia* se ha convertido en un lugar común (tópico) para hablar de cualquier cosa y en cualquier ámbito. Y esto tiene sus dificultades, porque cuando pronunciamos esa palabra pensamos que ya sabemos lo

² H. U. von BALTHASAR, *Gloria 1. La percepción de la forma*, Madrid, p. 209.

que queremos decir con ella, aunque desgraciadamente yo no estoy tan seguro. El filósofo mallorquín G. Amengual ha señalado una serie de razones por las que la experiencia se ha convertido en lugar de referencia a la hora de hablar del hombre en general y de la religión en particular³. No quiero entrar en ellas, sencillamente me gustaría señalar las características fundamentales que según este autor, siguiendo especialmente los estudios de R. Schaeffler⁴, señala como fundamentales para que podamos hablar de experiencia humana:

- a) En primer lugar la *inmediatez*. La experiencia tiene que ver con la totalidad del ser humano en una relación inmediata con la realidad, que no sólo le afecta a su razón e inteligencia sino al centro más íntimo de su ser, que desde la terminología bíblica solemos denominar como corazón.
- b) En segundo lugar, para que haya una experiencia verdadera y no sea fruto de una alucinación, proyección o imaginación del sujeto, ésta tiene que ser *mediada e interpretada*. No hay un acceso directo a la realidad de forma inmediata, sino que esa inmediatez nos llega siempre mediada (lenguaje). Ya se ha hecho clásica la afirmación de P. Ricoeur: toda experiencia es una adecuada relación entre presencia e interpretación. Una mediación que no tiene que ser un obstáculo para la inmediatez de la experiencia, porque toda mediación se define por ser una mediación para la inmediatez.

³ G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, Madrid 1996, pp. 193-213.

⁴ Este autor acaba de publicar su obra síntesis con el título R. SAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie* (I-III), Karl Alber, Múnich 2004. El primer volumen está dedicado a la doctrina del conocimiento teológico; el segundo, a la doctrina sobre Dios y el tercero, a la eclesiología y cristología. Especialmente significativo para nuestro tema es el segundo, en el que para discernir la verdadera experiencia de Dios de la falsa, propone como criterios los cuatro sentidos clásicos de la Escritura: a) el momento *alegórico* de la experiencia religiosa y la idolatría; b) el momento *anagógico* y el politeísmo; c) el momento *tropológico* y la magia; d) el momento *histórico* y la gnosis. Cf. *Philosophische Einübung in die Theologie Philosophische I: Einübung in die Gotteslehre*, 75-158.

c) La tercera característica es la *apertura*. Toda experiencia, para que sea nominada como tal y para ser verdadera, tiene que abrirse necesariamente a otras experiencias, porque siempre toda experiencia es experiencia de la finitud ante una realidad in-comprensible, es decir, imposible de abarcar con nuestra experiencia, que nos desborda sobrecogiéndonos y sobrepasándonos. Es experiencia de finitud ante una realidad que nos precede y nos ex-cede.

Por lo tanto, inmediatez, mediación y apertura son las tres características esenciales para que se dé eso que comúnmente llamamos experiencia como forma fundamental de relacionarnos con lo real, con el mundo, con los hombres y con Dios.

3. Junto a este término hablamos de *Palabra de Dios*. Así pues, también partimos de la comprensión de Dios no de forma estática conceptual, sino de un Dios que es diálogo en sí mismo y entra en comunicación con la humanidad, creada para participar en su eterno diálogo de amor. No hace falta decir que el término Palabra de Dios no podemos reducirlo a la Sagrada Escritura. Ella es el testimonio cualificado y privilegiado de la Palabra de Dios que no es más (ni menos) que Dios mismo comunicándose a sí mismo por medio de su Hijo en la historia, en la humildad de nuestra carne y dándonos en el Espíritu, en lo inmediato de nuestra conciencia y en la universalidad de la creación y de la historia. Una comunicación y donación a una realidad creada por, en y para esa comunicación, como gramática y destinatario de esa comunicación⁵.

La palabra implica *relación, diálogo*, y, desde la perspectiva bíblica, capacidad de *creación*. Palabra es esencialmente aquello que proviene de otro y que tiende hacia otro. Palabra en sentido bíblico es expresión de una realidad que es *referencia y relación*, capacidad de *generar y crear* vida. Cuando con el prólogo de Juan decimos que en el principio existía la Palabra,

⁵ Cf. Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

estamos diciendo que Dios es en sí mismo *logos*, sentido y relación, en una palabra, que Dios es *amor* (1 Jn 4, 8. 16)⁶. Dios puede entrar en diálogo con lo que está fuera de él, de una forma libre y responsable (es decir, generando capacidad de respuesta) porque él es en sí mismo internamente diálogo y comunicación. Y cuando entre en diálogo con el hombre (creado como oyente de la Palabra) no nos comunicará algo sobre sí mismo, sino a él mismo. La historia de la salvación y de la revelación es la historia de su autocomunicación⁷.

4. Desde esta simple presentación ya estamos dando por supuesto que entre ambas realidades (experiencia humana y Palabra de salvación) tiene que darse una relación que por un lado respete la autonomía y libertad de cada una de ellas, pero, por otro lado, cuente con la afirmación de fe y comprensión dogmática de que existe una relación adecuada e inmanente entre ambas, es decir, que la Palabra de Dios no adviene como una realidad extraña y ajena a la experiencia humana sino que ambas se relacionan desde dentro de cada una de ellas, sin renunciar a lo que son; más aún, se relacionan siendo plenamente lo que cada es y llegando a su plenitud en esa relación. Hasta tal punto que en la vida de Jesús, la experiencia humana se ha convertido en la *forma y contenido* mismo de la Palabra de Dios, llevando así a la experiencia humana a su mayor sentido y plenitud. En él palabra de Dios y experiencia humana se unen, sin confusión y sin separación.

Por lo tanto, y para resumir esta primera parte introductoria, la relación entre experiencia humana y Palabra de salvación la entiendo en una relación dinámica, que desde el punto de vista del hombre es una experiencia en inmediatez, mediación y apertura, y por parte de la Palabra de Dios, como una Palabra que se da en la historia de tal forma que podemos decir

⁶ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 2001, pp. 160-161.

⁷ Comprensión de la Revelación y de la Palabra de Dios que ya aparece en *Dei Verbum* 2-4. Anticipada, entre otros, por los teólogos K. Barth (auto-revelación) y K. Rahner (auto-comunicación).

que es la historia de la comunicación de sí mismo. Pero lo hace también dentro de una relación con la criatura, que, sin perder su gratuidad y libertad (trascendencia), se comunica y se da a la criatura desde dentro de la realidad misma y de la propia experiencia humana (inmanencia), para llevar y conducir a esa realidad y a esa experiencia humana más allá de sus propios límites y sus propias expectativas (tras-ascendencia)⁸.

II. TRES MODELOS DIVERSOS

Para articular en concreto esta relación ha habido diferentes modelos y propuestas. Todos ellos son valiosos y podemos aprender algo de cada uno de ellos. También, como es lógico, tienen sus límites. Me he atrevido a resumirlos en tres propuestas diversas y complementarias, representadas en tres teólogos católicos del siglo pasado: a) *K. Rahner* (1904-1984), quien fundamentalmente nos ofrece un esquema pregunta-respuesta para articular la relación entre experiencia humana (pregunta) y Palabra de salvación (respuesta); b) *Hans Urs von Balthasar* (1905-1988), cuya postura podemos resumirla como la relación entre Dios comprendido como la libertad infinita que provoca y llama, y el ser humano como aquel que tiene que responder desde una misión que le obliga a integrarse responsablemente en una historia dramática; c) por último, *A. Gesché* (1928-2003), para quien esta relación puede entenderse como el hombre que vive en búsqueda del sentido y el Dios del exceso del sentido, el Dios de la gratuidad*.

⁸ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana», en J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid 2004, p. 340.

* Alguien puede preguntarse por la posibilidad o no de introducir un nuevo modelo como es el representado por la *teología de la liberación*, que desde la experiencia humana de las víctimas de este mundo estructuralmente injusto, acoge la Palabra de salvación como liberación de esa situación pecaminosa e inicio de una nueva humanidad. No hay nada que objetar. Pero por mi parte considero que este modelo es en realidad un fruto concreto del primero y del segundo, en camino hacia el tercero.

1. El hombre es pregunta y Dios es respuesta

Aunque haya colocado el nombre de K. Rahner en este esquema (no haciendo del todo justicia a la compleja teología del autor), podía haber situado a otros muchos, que de una manera amplia podemos situar en lo que comúnmente se denomina como método de la inmanencia. Tampoco podemos olvidar que, en cierta medida, este esquema ha sido sancionado por el propio magisterio en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* donde en cada uno de los diferentes capítulos de la primera parte de la constitución se toma como punto de partida la *experiencia* humana, para terminar iluminándola desde el misterio de Cristo⁹; incluso el *Catecismo de la Iglesia Católica*¹⁰, de forma totalmente innovadora, antepone a la presentación de la doctrina y de la fe católica un capítulo que lleva por título: «El hombre es capaz de Dios». La carta encíclica *Fides et Ratio* ha confirmado la necesidad y validez de esta perspectiva en el diálogo con la filosofía contemporánea y el hombre de hoy¹¹.

Del primero, porque también parte de la experiencia humana concreta, pero en lugar de hacerlo desde sus dinamismos positivos, lo hace desde la experiencia negativa y del pecado, sin embargo el punto de partida sigue siendo la experiencia humana como pregunta; y del segundo porque la Palabra de salvación es comprendida fundamentalmente como juicio sobre el mundo pecador y fundamento de una nueva creación, pudiendo ser comprendida como un desarrollo o concreción de la teología dramática, eso sí, en una situación socioeconómica determinada. Y en camino hacia el tercero, porque el Dios cristiano no puede ser reducido sólo al Dios liberador, como la salvación no puede ser reducida a liberación o redención. Dios es el Dios del exceso y de la gratuidad, como el propio Gustavo Gutiérrez ha mostrado en la evolución interna y en la profundización que él mismo ha realizado de su propia teología.

⁹ Aunque no podemos olvidar que la propia experiencia humana de la que se parte está ya iluminada por la revelación. Aquí se da un camino de ida y vuelta entre experiencia humana y Palabra de salvación. El estudio clásico es TH. GERTLER, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*, Leipzig 1986. También, L. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II», en R. LATOURELLE, *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, pp. 705-714; Á. CORDOVILLA PÉREZ, «Gracia sobre gracia. El hombre a la luz de la Palabra encarnada», en G. URIBARRI (ed.), *Hacia un nuevo paradigma teológico. Desplazamientos dogmáticos*, BTC, Desclee de Brouwer, Bilbao 2005.

¹⁰ CEC 26-49. Cf. O. GONZÁLEZ-J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *El catecismo posconciliar. Contexto y contenidos*, Madrid 1993.

¹¹ Especialmente significativo en este sentido es la introducción con el título «Conócete a ti mismo», n.º 1-6.

Pero volvamos a Rahner, porque quizá nadie como él ha expresado con tanto rigor y belleza que el ser humano es *esencialmente* pregunta¹². No tanto que el hombre se haga preguntas concretas sobre aspectos determinados de la realidad, sino que él es constitutivamente pregunta, que su ser consiste en preguntar. Esta estructura antropológica hace que cuando el ser humano se formula una pregunta determinada, en realidad se está preguntando el *hombre entero* (implicado enteramente, y no sólo su inteligencia) y su pregunta, en última instancia, es una pregunta por la *totalidad de la realidad*. Y como toda pregunta es pregunta del hombre entero y por la totalidad, las preguntas implican y presuponen con anterioridad a la respuesta que demos, una comprensión de la realidad como un todo, con fundamento y sentido.

Preguntarse por Dios, por ejemplo, no es una pregunta que el ser humano se hace dentro de un sistema de coordenadas, sino que es una pregunta *al* sistema de coordenadas como tal. La pregunta por Dios es la pregunta por la totalidad de la realidad. Por nuestra comprensión de la realidad como un todo. Y nuestra respuesta, por tanto, no va a depender solamente de una teoría abstracta y racional, sino que en ella están implicadas la libre decisión del sujeto (libertad), sus creencias más profundas (confesión de la fe) y las realizaciones concretas que ese sujeto ha realizado y realiza en la historia (praxis). En la búsqueda y en la pregunta que el hombre se hace por Dios está en juego la comprensión del ser humano mismo y la comprensión de la realidad. Esta pregunta existe y permanece, y si llega un momento en el que hombre no se pregunte por sí mismo y por la realidad como un todo, dejará de ser hombre, espiritualmente hablando.

En realidad, esta forma de comprender al ser humano está en profunda continuidad con la afirmación agustiniana del carácter inquieto del ser humano¹³. El hombre es un ser inquieto porque ha sido creado de tal manera

¹² Cf, especialmente, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1998, pp. 42-116.

¹³ S. AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, 1. Frente al *cor inquietum* está el *incrassatus corde* (*Conf. VII, I, 2*), un eco de la «esclerocardia» que aparece en los *Sinópticos* (Mt 19, 8; Mc 10, 5; 16, 14). G. MADEC, *Le Dieu d'Agustin*, París 2000, pp. 148-149, interpreta este famoso verso de

que lleva inscrito en su corazón un deseo de Dios que no lo dejará descansar y reposar hasta que lo sacie en él. Podrá intentar saciarlo de múltiples formas y maneras que en realidad per-vierten (dirigir en sentido equivocado) ese deseo, pero es un deseo que permanece (también hoy en el mundo posmoderno del ateísmo anónimo e indiferente) y que le hace al hombre ser lo que es.

Rahner ha analizado este carácter *aquiescente* del ser humano en el dinamismo de la libertad, del conocimiento y de la esperanza humanas. En este sentido ha contemplado al ser humano poniendo de relieve la experiencia desde el punto de vista positivo. En su deseo de conocer, de amar y de esperar, el hombre posee una capacidad para ser pregunta por la verdad, por el amor y por el futuro absoluto o el bien definitivo: es lo que él mismo llamó *crístología en búsqueda*¹⁴.

Quizá una mención especial en el esquema de Rahner tiene su teología de la muerte, lugar definitivo desde donde el ser humano puede ganarse o perderse definitivamente. Para Rahner, la muerte confiere a la vida del ser humano un carácter paradójico: por un lado hace que sus acciones sean únicas y definitivas (seriedad), por otro, pone a la vida y a sus acciones al borde del sin sentido. De tal forma es así, que la muerte resulta el lugar privilegiado de concentración de toda la experiencia humana vivida anteriormente, a la vez que de encuentro con la Palabra de salvación, desde la apertura a la esperanza absoluta en la resurrección¹⁵.

Para Rahner, la revelación, la Palabra de Dios, es la respuesta definitiva a esta búsqueda iniciada por el ser humano. Pero tenemos que precisar su

las *Confesiones* desde el fundamento teológico de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios: «nos creaste *para Ti*». Cf. *De Trinitate*, XII, 11, 16: «El verdadero honor del hombre consiste en ser *imagen y semejanza de Dios* (Gén 1, 26-27; 3, 21; 5, 1; 9, 6), imagen que no se conserva sino en la orientación hacia Aquel que la ha impreso».

¹⁴ Íb., *Curso fundamental de la fe*, pp. 345-348.

¹⁵ Íb., *Curso fundamental de la fe*, pp. 315-322.

postura, ya que Dios y su revelación en la Palabra y en el Espíritu, no es simplemente una respuesta a una pregunta previa del ser humano, porque la pregunta (ser humano) tiene en la respuesta (autocomunicación de Dios) su misma y última condición de posibilidad. Esto quizá nos pueda parecer extraño, pero no es más que una versión moderna de un motivo antiguo que podemos ya rastrear en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia¹⁶. Rahner quiere subrayar que la autocomunicación de Dios no es una respuesta de Dios que advenga al ser humano desde fuera, sino que la ha realizado asumiendo y llevando a plenitud su estructura fundamental, creada y querida por el mismo Dios en función de la comunicación de sí mismo, idea y movimiento original en Dios, que da origen a la creación y a la historia, y en ellas al hombre¹⁷.

El hombre como espíritu en el mundo es el oyente de una palabra que ya ha sido pronunciada anteriormente en su interior, por lo que fundamentalmente lo que necesita es un Maestro y Pedagogo que le vaya iniciando a tomar conciencia del misterio que le funda, que le sostiene y que le envuelve. Aquí entendemos el esfuerzo que Rahner ha realizado por señalar que la función fundamental de la Iglesia en la transmisión de la fe es la mistagógica o la mayéutica, que lleve al hombre a descubrir primero y entregarse después a ese misterio que habita en su corazón. La mistagogía no va dirigida al adoctrinamiento y al conocimiento de verdades, sino que se trata de posibilitar una experiencia y un encuentro personal con el Dios vivo y verdadero *en la vida cotidiana (Mystik im Alltag)*¹⁸. La Iglesia, por tanto, tiene como tarea fundamental acompañar e invitar al hombre de hoy a que lleve y comprenda en su raíz y en su última hondura su capacidad de conocer y buscar la verdad, su deseo de amar y su capacidad de esperar, como lugares

¹⁶ Cf. Is 65, 1-2: «Me he hecho ver de los que no me buscaban y he respondido de los que no preguntaban por mí»; S. AGUSTÍN, *Conf XI*, 2, 4: «Tu Hijo, mediador tuyo y nuestro, por quien nos buscaste cuando no te buscábamos y nos buscaste para que te buscáramos». Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDINAL, *Dios, Sígueme*, Salamanca 2004.

¹⁷ K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, 147-171; pp. 253-270.

¹⁸ Cf. D. MARMION, *A Spirituality of Everyday Faith. A Theological Investigation of the notion of Spirituality in Karl Rahner*, Leuven 1998.

fundamentales de la experiencia humana donde puede encontrarse con la palabra de revelación gratuita de Dios.

Valor y límites

La propuesta de Rahner, esbozada a grandes rasgos, tiene sus logros y sus límites, que es necesario valorar porque en cierta medida creo que nuestra pastoral y catequesis se han desarrollado implícitamente desde estos presupuestos.

1. Es obvio que este esquema tiene la ventaja de tomar como punto de partida la experiencia del ser humano, y en concreto, contemplado fundamentalmente en su dinamismo positivo (conocimiento y amor) y en el ámbito de su libertad. No insistiremos suficientemente en que el diálogo entre cristianismo y sociedad tiene que darse en este ámbito y no sólo en las fallas de la vida, mostrando que Dios no es rival de la vida y libertad del hombre, sino quien la hace posible y la puede llevar, con su cercanía, a su máxima y completa dimensión. Pero inmediatamente surge una cuestión: ¿Por qué al hombre actual le cuesta tanto pasar de la experiencia arraigada en su corazón (trascendental) a una vida consciente y a una práctica concreta en consonancia y en sintonía con esa experiencia original? ¿El cristianismo es sólo un problema de educación del género humano? ¿Es suficiente para la transformación del hombre una mistagogía como interpretación radical de la existencia y experiencia humana para pasar a la vida nueva en Cristo?
2. La relación entre experiencia y Palabra no aparece como algo ajeno y extraño a la vida del ser humano, sino que se subraya una relación interna, inmanente, intrínseca. Pero da la impresión de que si se radicaliza hasta el fondo esta perspectiva, la experiencia religiosa y la experiencia cristiana es un problema de educación y de ilustración. Esta perspectiva fue fundamental en la época patristica que comprendieron el cristianismo como la nueva *paideia* de Cristo, pero no podemos ignorar el riesgo larvado de gnosticismo o de reducción del cristianismo a ejemplo supremo de vida moral. El cristianismo no viene (sólo) a dar sentido a la vida,

sino que es una oferta de salvación, una invitación a la conversión haciendo posible una nueva creación, o una criatura nueva (cf. 2 Cor 5, 17).

3. Por último, me pregunto si el esquema pregunta-respuesta es suficiente para establecer la relación entre experiencia humana y Palabra de salvación. Y especialmente en un momento en que nuestra impresión es que tenemos una oferta que hacer sin la correspondiente demanda. Esta situación nos invita a que repensemos y completemos el esquema *pregunta-respuesta* que hemos utilizado para comprender la relación entre experiencia humana y oferta de salvación desde otro esquema, que no quiere situarse en alternativa sino como complementario.

2. Dios es pro-vocación y el hombre es misión correspondiente

El esquema anterior partía del ser humano como primera palabra, aun en forma de pregunta, y comprende a Dios y su salvación como una realidad que viene a él y a su situación concreta en forma de respuesta a sus demandas, como respuesta a la cuestión que el hombre mismo es, como una interpretación radical de la experiencia humana. Pero junto a este esquema tenemos que pensar otro que coloque en primer lugar a Dios como Palabra (*Wort*) y al hombre y su experiencia como aquel que tiene que responder a esa Palabra preveniente y provocadora (*Ant-wort*). Es decir, que el hombre comprendido en una historia no tiene ni la primera ni la última palabra. «En el principio ya existía la Palabra», dice el inicio del Evangelio de Juan. La Palabra antecede a la vida humana y a toda posible experiencia, porque esa Palabra previa por la que se ha hecho todo es la condición de posibilidad misma de que el hombre exista¹⁹.

¹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2. El hombre en Dios*, Madrid 1994; Íd., *Teodramática 3. El hombre en Cristo*, Madrid 1995. Una presentación global del autor puede verse en Á. CORDOVILLA PÉREZ, «Hans Urs von Balthasar. Una vocación y existencia teológicas», *Salmanticensis* 48 (2001), pp. 41-79. Sobre su antropología en la *Teodramática*, cf. Íd., *Gramática de la Encarnación*, pp. 350-389 (la inclusión de la creación y de todos los hombres en Cristo).

Esto hace que el ser humano tenga una estructura *responsorial* (en realidad, el carácter inquieto del ser humano que veíamos anteriormente es una respuesta a que Dios nos ha encontrado primero). La vida humana se vive respondiendo en tres perspectivas diferentes: ante los demás, ante sí mismo y ante Dios. A la antropología bíblica le corresponde tanto Gn 1-2 (imagen de Dios), como Gn 3 (pecado) y Gn 4 (pregunta de Dios al hombre). Aquí el ser humano es comprendido como oyente de una Palabra que le precede y dador de una palabra a una Palabra que le interpela. Dios y su salvación son comprendidos como Palabra que irrumpe en la monotonía de la vida humana para hacer que el hombre deje la placidez en la que se había asentado y se despierten en él preguntas y posibilidades que hasta ahora no se había imaginado ni planteado.

Esta relación entre la llamada (provocación de Dios) y la respuesta (misión del hombre) se realiza en una historia, en un drama. En realidad este esquema se asemeja más a la experiencia bíblica, donde no se nos narra en primer lugar la odisea del hombre en su camino de búsqueda de Dios y de la plenitud de su ser, sino la historia que Dios inicia para encontrar al hombre y para dejarse encontrar por él. No obstante, este esquema no oculta que también es necesario partir de la experiencia humana como condición de posibilidad del encuentro con Dios, entendida como la mediación necesaria donde podemos oír y acoger la pro-vocación de Dios, que nos invita a realizar una misión insertándonos en un drama (Calderón de la Barca). Entre las experiencias humanas que Balthasar subraya como *camino* y *acceso* a la realidad de Dios, tenemos que señalar la relación interpersonal o la experiencia de la intersubjetividad, la experiencia de la alteridad, la experiencia del amor, la comprensión de la vida humana como una existencia en recepción para una donación, la comprensión dramática de la existencia²⁰. Una experiencia interpersonal y dramática, más cercana al hombre actual que la experiencia trascendental.

²⁰ Íb., «El camino de acceso a la realidad de Dios», en J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium Salutis* II, Madrid 1992, pp. 29-54.

Si al primer esquema le correspondería una pedagogía pastoral que hemos llamado *mistagogía de la fe*, a esta segunda le corresponde otra que podemos denominar *provocación de la gracia*²¹. Ambos métodos están relacionados y no pueden entenderse por separado. Se necesitan mutuamente. El hombre creado en Cristo tiene ya dentro de sí un dinamismo que lo empuja, lo conduce y lo impulsa a que se abra gratuitamente a la Palabra de Cristo y al Don del Espíritu. La Iglesia tiene la función mayéutica de hacer que el hombre de hoy descubra y oriente correctamente ese dinamismo profundo que le empuja a buscar la verdad, la belleza y la bondad. Sin embargo, junto a esta perspectiva irrenunciable, considero que hay que añadir otra. Que no está excluida por parte de la primera, pero que es necesario explicitarla adecuadamente. Al hombre de hoy hay que provocarle con el Evangelio. El Evangelio es luz que ilumina y enjuicia nuestra situación concreta en que vivimos, muchas veces ajenas al proyecto de Dios sobre nosotros y con serias dificultades para que nos preguntemos de verdad por las cuestiones fundamentales de la vida y existencia humana. El descubrimiento de ese misterio que está dentro de nosotros y que es más grande que nuestro propio corazón, sólo es posible desde una luz que desde fuera también provoque y posibilite que nazca y salga a la luz el misterio de Dios oculto en nuestro ser. Es aquí donde entra después, en un momento segundo, esa *mistagogía*, para que el ser humano descubra que esa llamada de la gracia, que en cierta medida es un juicio y una provocación a su vida y forma de pensar, en el fondo es algo que no sólo no *rompe* la estructura de su ser, conciencia y libertad, sino que las lleva a su máxima plenitud. Porque la Palabra de Dios llega al ser humano en su situación histórica concreta, de pecado, provocándole a que se decida a acoger o rechazar esa Palabra que no sólo es *hermenéutica* y portadora de sentido para su vida, sino provocación a una misión y al ejercicio de una existencia determinada en la Iglesia y en el mundo. Una misión que no es algo ajeno al ser personal, sino una misión en la que consiste la vida y existencia cristiana. El cristianismo aparece así como una nueva creación en medio del mundo,

²¹ Cf. Á. CORDOVILLA, *Gramática de la Encarnación*, pp. 458-460.

cuya última medida y criterio es la vida de Cristo, en quien persona y misión se identifican²².

Valor y límites

Creo que ya he subrayado suficientemente el valor y las ventajas de esta forma de entender la relación entre experiencia humana y Palabra de salvación. Además, soy claramente partidario de no sólo integrarlo junto al anterior, sino de anteponerlo, invirtiendo lo que nos parecería el orden natural de las cosas (provocación y mistagogía). Sin embargo, no podemos pasar por alto que también este esquema y forma de comprensión tiene sus límites y sus riesgos, especialmente cuando se absolutiza, desligándolo del que le precede y le sigue. Entre esos peligros destacaría:

1. Si permanentemente se agudizan los contrastes y diferencias entre cristianismo y mundo contemporáneo tenemos el peligro de permanecer o quedarnos en un mundo cerrado sobre sí mismo, sin capacidad real para el diálogo con nuestros contemporáneos.
2. Podemos subrayar de tal forma la provocación que se convierta en una confrontación y no se muestre con suficiente claridad que esa provocación que viene desde fuera, juzgando y poniendo en crisis nuestra vida, tiene en el fondo un correlato en la estructura del ser humano, ya que para este encuentro y esta misión ha sido creado desde el principio. Se hace manifiesto cómo es necesario junto a la provocación de la gracia la mistagogía de la fe.
3. A pesar de que este modelo propone la vida cristiana como una nueva forma de vida (nueva creación), donde el centro no está en la moral ni en la naturaleza, sino en el evangelio y en la gracia, corre el riesgo de convertirse en una exigencia absoluta, tan pura y tan gratuita que al final parezca inhumana por inalcanzable.

²² Cf. M. SCHULZ, «La permanente "vivencia de novedad" del cristianismo», *Revista Española de Teología* 61 (2001) pp. 405-429; K. H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins*, Regensburg 2003 (próxima publicación en castellano en la editorial Sígueme).

3. El hombre en búsqueda del sentido y el Dios del exceso y del don

En este esquema hemos situado a un autor, no tan relevante y conocido como los anteriores, pero muy significativo. Sacerdote diocesano belga, profesor de Teología en Lovaina, ha escrito una pequeña suma de teología con el título *Dios para pensar*. El título general de la obra nos pone inmediatamente tras la pista de cuál es el objetivo central de su teología: *pensar a partir de Dios para salvar al hombre* (J. M. Sevrin). El título es justificado por el propio autor de la siguiente manera:

«Al inaugurar con este libro (*El mal*) una serie de libros, intentamos formular la hipótesis de que Dios o la idea de Dios puede ayudar al hombre a pensar. La idea es la siguiente: que para pensar bien, todo es necesario; que para pensar bien, hay que llegar hasta el fondo de los medios de que se dispone. Pues bien, la idea de Dios, incluso como símbolo y abstracción, representa en la historia del pensamiento la idea más extrema, aquella más allá de la cual no existe ya ningún último concepto, falso o verdadero. Así pues, la teología va a proponer *pensar con Dios*, con la sola idea de que un pensamiento sobreabundante (*in mentis excessu*; Sal 67, 28) puede resultar beneficioso»²³.

Pero este Dios con el que el hombre piensa y que da que pensar, no es el Dios tapahuecos que tanto le irritaba a Nietzsche²⁴ y del que se hizo eco D. Bonhoeffer²⁵, sino el Dios del exceso y de la gratuidad, «no el Dios de la mirada omnisciente que todo lo sabe y conoce, sino el Dios del exceso» (Gesché). Por tanto, Dios *para* pensar, para que el hombre piense a fondo y de forma radical, pensar *con* Dios, con el Dios del exceso y de la gratuidad; y el Dios *que da que* pensar, que ni dice ni oculta, sino que señala (como el

²³ A. GESCHÉ, *El mal. Dios para pensar* 1, Salamanca 2002, 12.

²⁴ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid 1993, 141: «De huecos se componía el espíritu de esos redentores; mas en cada hueco habían colocado su *ilusión*, su tapahuecos, al que ellos llamaban Dios».

²⁵ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y anotaciones desde la prisión*, Salamanca 2002: Desde la lectura del libro de Weizsäcker *La imagen del mundo de la física*, comenta:

oráculo de Delfos). Su convicción de fondo es que para pensar bien y a fondo, de forma radical, las principales cuestiones de la vida humana, hay que utilizar todo lo que se tiene a disposición: también el concepto de Dios. Dios es necesario para pensar de una manera más radical y más verdadera.

La obra se divide en siete libros: I. *El mal* (1993); II. *El hombre* (1993); III. *Dios* (1994); IV. *El cosmos* (1994); V. *El destino* (1995); VI. *Jesucristo* (2001); VII. *El sentido* (2003).

Esta breve *Suma de Teología* la ha concluido con un bello y excelente libro que lleva por título *El sentido*²⁶. Un título que resume muy bien la sensibilidad del hombre contemporáneo y que muestra con toda claridad como tanto en filosofía como en teología se ha desplazado la pregunta tradicional por el ser y por la salvación a la pregunta por el sentido²⁷. Es verdad que ambas preguntas no son exactamente lo mismo, no son idénticas, sin embargo hay que reconocer que se ha convertido en un nuevo lugar de encuentro entre la razón y la fe, la filosofía y la teología, la experiencia humana y la palabra de la salvación.

«Dios no es un tapahuecos; él debe ser reconocido no sólo en los límites de nuestras posibilidades, sino también en el centro de nuestra vida; él quiere ser reconocido en la vida, no sólo en la muerte, en la salud y en la fuerza, no sólo en el sufrimiento, en la acción y no sólo en los pecados. El fundamento de esto está en la revelación de Dios en Jesucristo. Él es el centro de la vida y de ninguna manera ha venido a nosotros a responder a las cuestiones que no tienen solución (29-5-1944)». Desde esta afirmación tenemos que entender la otra de vivir en un mundo «como si Dios no existiera», de ese «Dios» que exclusivamente es comprendido como un remedio a nuestros límites (rayando en la idolatría), pero delante de ese Dios que aparece en el centro de mi vida y existencia.

²⁶ Traducidos al castellano por Ediciones Sígueme, Salamanca 1996-2004.

²⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica, Fe y razón*, 1; K. H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995; E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, pp. 259-267; para quien la pregunta por el sentido de la vida (*Sinn des Lebens*), además de ser una pregunta muy actual, se corresponde en lo más profundo con la palabra bíblica «salvación» (*Heil*). Hay que tener en cuenta que ambas expresiones no significan automática y directamente lo mismo, sin embargo hay que reconocer que es uno de los lugares privilegiados donde el ser humano expresa su búsqueda de Dios y la pregunta por la salvación; S. PIÉ-NINOT, *Teología fundamental*, Salamanca 2001.

La relación que podemos pensar entre experiencia humana y palabra de Dios desde las reflexiones de este teólogo se explicita de la siguiente manera: el hombre es el ser en búsqueda de sentido, y Dios es el Dios del exceso de ese sentido, del don y de la gratuidad. Pero, en concreto, ¿cómo se relacionan? ¿Podemos decir sin más que Dios es el sentido del sentido que busca el hombre? A. Gesché ofrece una respuesta negativa que en principio podría sorprendernos ya que parecería que estamos perdiendo la plataforma necesaria para una correcta pastoral e integración del Evangelio en la vida e historia de los hombres. Sin embargo, los matices que ofrece en su respuesta tenemos que tenerlos en cuenta, para descubrir que la experiencia humana y la Palabra de la salvación no se relacionan de una manera directa, sino de una forma más sutil, que hace que el ser humano viva su experiencia humana en toda su radicalidad, y desde ella puede abrirse hacia lo inesperado, sorprendente y gratuito de la revelación y presencia de Dios en su vida. En cierta medida, en este esquema aparece como trasfondo el Evangelio de Juan. Cuando alguien lanza una pregunta a Jesús, éste la acoge sin problemas, pero su contestación nos deja absolutamente perplejos. No sabemos si es que Jesús no ha contestado a la pregunta, no ha querido contestar o por el contrario hace que nos trascendamos a un plano diferente, llevando nuestra pregunta a un ámbito de novedad insospechada. Aquí se parte de la pregunta humana, pero Jesús contesta en otro plano de realidad, provocando al hombre a que salga de los límites estrechos de su experiencia y de su vida.

Los pasos que da Gesché a la hora de articular esta relación son tres:

- a) En primer lugar, hay que decir que Dios no es el funcionario del sentido. No podemos convertir a Dios en una realidad necesaria, que viene a dar respuesta sin más a nuestra pregunta por el sentido. Esto sería una manera burda de instrumentalizar a Dios (idolatría)²⁸ y manifestaría a la vez poca confianza con la realidad humana.

²⁸ El análisis que este autor hace sobre la idolatría en el mundo actual, referido especialmente a Occidente, me parece excelente. Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar II, Dios – El cosmos*, Salamanca 1997, pp. 139-147.

b) Dios y el sentido (el hombre en busca de) están en una relación mutua, pero indirecta, de tal forma que podemos hablar de una antropología del sentido y una teología del don, que respete la autonomía, la libertad y la gratuidad de ambas realidades. Dios y la teología como palabra de Dios y palabra sobre Dios, no son los funcionarios del sentido, pero sí los encargados de hacer que el sentido no se cierre sobre sí, de abrirlo a una realidad que le excede y le sobrepasa, le pre-cede y le ex-cede. Lo propio de la fe cristiana no es el sentido, sino el don, el exceso, la gratuidad. La revelación es una visitación, el encuentro de algo que es inesperado, repentino, algo revelado, fuera de la realidad cotidiana. Dios lleva al hombre al exceso, a hacer que se mida no desde las medidas de este mundo o desde sí mismo, sino que lo haga desde el *magis*, en el *minor* de la existencia (que lo máximo puede ser contenido en lo mínimo, esto es lo divino)²⁹.

c) Por último, el autor nos ofrece un ensayo fenomenológico desde los lugares del sentido para el hombre contemporáneo para descubrir cómo en ellos, si se introduce la idea de Dios (sólo la idea, más aún la realidad), del Dios del don, de la gracia, del exceso y la gratuidad, el hombre sale ganando. El ser humano es más humano, adquiere más autenticidad y más verdad. Estos lugares del sentido son: 1. La *libertad*, donde el autor plantea claramente que si hay sentido para la vida humana, ésta tiene que brotar de la libertad, y a la inversa. Una libertad entendida como capacidad de invención y de creación, insistiendo en lo irracional, dejando entrever el misterio de Dios; 2. La *identidad*, donde nos hacemos las preguntas clásicas: ¿Quién soy yo? ¿Tiene sentido mi vida? ¿Qué papel desempeña la alteridad en la cuestión del sentido? El autor descubre el lugar de la identidad como pregunta por el sentido en la necesaria confrontación con el otro para alcanzar esa plena identidad y sentido, y especialmente en la relación con el totalmente Otro, con Dios; 3. La *esperanza*,

²⁹ En este mismo sentido se pronunció A. Vergote en su diálogo con la postura de H. de Lubac sobre el deseo de Dios y la finalización religiosa que hay en el hombre. Cf. A. VERGOTE, «De la finalité religieuse en l'homme», *Explorations de l'espace théologique*, Leuven University Press, Leuven 1990, pp. 273-303.

donde como un eco de la tercera y decisiva pregunta de Kant nos preguntamos ¿qué puedo esperar?, si definitivamente ¿hay algún sentido al final de la vida?, la esperanza como aquello que nos concede un aliento de vida; el lugar del sentido en la pregunta por el destino como aquello que él mismo se da a sí mismo como sentido de su existencia; 4. Por último, en uno de los mejores capítulos el autor describe lo *imaginario* como el lugar de leyenda y narración donde intentamos renovar el sentido, el reino de lo imaginario como aquello que nos hace vivir en fiesta, en fiesta fastuosa de sentido y gracia, en la que sabemos que Dios no nos ha abandonado todavía.

Valor y límites

Este esquema posibilita el diálogo del cristianismo con el mundo contemporáneo, como ya he comentado anteriormente, no en las fallas de la vida, sino en la plenitud de ser. Hemos repetido hasta la saciedad la famosa expresión de Pablo que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rm 5, 20). Junto a ella tenemos que decir que a mayor libertad, dignidad y autonomía del ser humano, mayor es la gracia. Porque la libertad y la gracia crecen proporcionalmente, según nos ha dejado en sagrada herencia el teólogo K. Rahner³⁰, reinventando a León Magno³¹ y a Máximo el Confesor³². En esta misma perspectiva, Zubiri ha repetido y recordado que la relación entre el cristianismo y el mundo tiene que ser realizada no desde la carencia, sino desde la plenitud

El Cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su caída en pecado y menos aún a las fallas de su vida. El Cristianismo no es la

³⁰ *Escritos de Teología* 1, 181: «La radical dependencia respecto a Dios crece no en proporción inversa sino en igual proporción a su verdadera autonomía ante él». Cf. Ib., «Encarnación», *Sacramentum Mundi* 2, Barcelona 1982, p. 559.

³¹ «El Verbo de Dios se hizo carne para promover al hombre, con la gracia del Espíritu, a ser su Hijo», *Serm.* 22, 7.

³² *Opuscula theologica* 91, 96D-97. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1988, pp. 253-257.

argamasa que remienda las fisuras de la vida. El Cristianismo, a mi modo de ver, dirá al hombre actual que su vida es lo que es precisamente porque el ser del hombre es deiforme; y lo es no en sus fracasos sino primaria y fundamentalmente en sus propios logros.

Y entonces una cosa es clara. El punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino su *plenitud*. Cuando la vida se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más en Dios y con Dios. La deiformación cristiana es el fundamento positivo de una vida plenamente asentada sobre sí misma. Y esta convergencia, entre la situación del hombre actual como plenitud de vida y el Cristianismo como deiformación, es, a mi modo de ver, lo que mueve el diálogo (de esta morfosis tiene que dar un logos)³³.

A su vez tiene la ventaja de que subraya la realidad graciosa y gratuita del cristianismo, la realidad del don, como lo central de él y de su propuesta al hombre de hoy. El hombre actual parece que ya dispone de todo para vivir y así corre el riesgo de cerrar la pregunta por el sentido y el sentido mismo en la realidad inmanente, sin abrirse a un horizonte nuevo, que le excede y le sobrepasa, y sin dejar que el sentido se convierta en dirección hacia una realidad superior y en una revelación de una realidad mayor. En este sentido el verdadero desafío del hombre contemporáneo occidental respecto a la fe, se encuentra en la pregunta que Satán lanzó a Dios después de dar una vuelta por la tierra en el comienzo del libro de Job: ¿seremos capaces de creer en Dios, gratis, de balde, por nada?³⁴. Es decir, seremos capaces de mostrar al mundo de hoy que la fe en Dios y el cristianismo está en un orden de gracia y de la gratuidad. Él rompe los estrechos límites en los que el hombre de hoy quiere moverse. Seremos capaces de mostrar que Dios es el Dios de la gratuidad y de la gracia que no puede ser convertido ni en el falso

³³ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid 1999, pp. 18-19.

³⁴ Ésa es la pregunta que le lanza Satán a Yahveh después de dar un paseo por la tierra. Cf. Job 1, 9.

dios ético (que absolutiza lo relativo), ni en el falso dios filosófico (el ídolo fruto de nuestra imaginación, razón o representación), ni en el falso dios teológico (que relativiza al Dios absoluto instrumentalizándolo a sus propios intereses)³⁵. Un Dios de la gracia y del exceso que conduce mi vida a su máxima plenitud y hace que me comprometa radicalmente para que todos mis hermanos tengan esa misma posibilidad.

Pero no pensemos que esta prioridad del don, de la gracia y de la gratuidad en el cristianismo no tiene sus efectos y consecuencias en el mundo. Todo lo contrario. Como dice la Escritura, el que «está en Cristo...» (esto es una de las mejores definiciones del cristianismo) ... «es una criatura nueva, que es capaz de hacer todas las cosas nuevas» (2 Cor 5, 17; Is 43, 18-19; Ap 21, 5). La gratuidad y la gracia tienen la capacidad en sí de transformar radicalmente la realidad, de hacer nuevas todas las cosas. Hay un texto del Apocalipsis que me parece muy elocuente en este sentido³⁶. Prácticamente nos dice que en el mundo, por el dominio de los mercaderes, porque todo ha caído bajo la ley del mercado, donde todo se puede vender y comprar, ya no queda verdaderamente espacio para la música, para el arte, para el trabajo que humaniza, para la belleza, para la luz, para el amor, para la gratuidad, para la gracia, provocando así su propia destrucción:

«Y la música de los cantores ya no se oirá más en ti; artífice de arte alguna no se hallará más en ti; la voz de la rueda del molino no se oirá más en ti; la luz de la lámpara no lucirá más en ti; la voz del novio y de la novia no se oirá más en ti. Porque tus mercaderes eran los magnates de la tierra» (Ap 18, 22-23).

Poner en medio de este mundo la palabra Dios, como exceso y gracia, como don y gratuidad, es una nueva posibilidad para que vuelvan al corazón del mundo esas realidades gratuitas y, por esta razón, absolutamente necesarias

³⁵ A. GESCHÉ, *Dios para pensar II, Dios – El cosmos*, Salamanca 1997, pp. 139-147.

³⁶ Hago una lectura particular de este texto.

para el hombre de hoy, esa *presencia real*, con palabras del pensador judío George Steiner, que crea y genera cultura y realidad³⁷.

Sin embargo, también a esta comprensión de la relación entre experiencia humana y Palabra de salvación, tenemos que señalarle algún límite, especialmente cuando este esquema o forma de comprensión se convierte en único y absoluto. ¿Qué sucede con los lugares del sin-sentido, con los lugares donde, por desgracia y responsabilidad de los hombres se siguen produciendo fallas y rupturas en la vida humana? No podemos menospreciar estas experiencias personales y colectivas de ruptura y de noche como lugar de manifestación de la presencia y experiencia de Dios.

III. CONCLUSIÓN

No es momento de volver a repetir lo enunciado hasta ahora. Creo que queda claro la necesaria relación que ha de darse desde la experiencia humana y la Palabra de Dios, como revelación, salvación y consumación del hombre. Pero en esta relación no podemos trabajar implícitamente con un modelo de manera unidireccional, sino que tienen que ser asumidos de forma complementaria y no exclusiva. Personalmente apuesto por colocar en primer lugar el tercero, el Dios del exceso, después el segundo, la provocación de Dios, y en último lugar, el primero, Dios como respuesta a la pregunta que el ser humano es. Creo que debemos invertir una tendencia heredada desde el Concilio Vaticano II, cuando el diálogo con el mundo era realizado desde una demanda clara y explícita por parte del mundo, y por otro lado, superar la tentación de aparecer (solo) en el diálogo

³⁷ G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona 1992. La tesis fundamental de este libro es que la experiencia estética presupone la presencia de un sentido, que en última instancia es trascendente, es Dios. Actualmente estamos en la «era del epílogo», vivimos en una permanente postrimería, sin una verdadera creación artística. Desde este diagnóstico, el autor apuesta por la experiencia estética como antesala de la trascendencia. Los valores y límites de esta propuesta los ha analizado muy bien G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, Madrid 1996, pp. 127-154.

con el mundo desde una excesiva confrontación en temas morales, sin que aparezca claramente el centro de nuestra fe y el tesoro que la Iglesia tiene en su interior. Sólo podrá ser cristiano en el futuro, quien experimente el cristianismo (recordemos la definición anterior, ser en Cristo, y su triple dimensión histórico-teológica, institucional y personal) como una radical vivencia de novedad y gratuidad, que nos lleva a vivir de una manera nueva y distinta ante los otros, siendo conscientes de la misión que debemos realizar en medio del mundo, pro-vocada por la Palabra y la Presencia de Dios en nuestra vida.

El orden no sólo corresponde a una necesaria metodología pastoral en un contexto de nueva evangelización, sino al contenido y a la estructura del Evangelio mismo. El Evangelio es gracia, es la comunicación de Dios mismo al hombre. Esto es un regalo y un don absolutamente inmerecido, que no se corresponde con ninguna pretensión humana. Como gracia y como don es acogido por el hombre como una pro-vocación a salir de los pequeños límites de su existencia, a vencer los obstáculos que él mismo consciente o inconscientemente coloca, para comenzar a vivir desde el verdadero centro de su existencia que lo llama e invita a des-centrarse pro-existencialmente (H. Schürmann) por los demás. Por último, es necesario alimentarse y fortalecerse desde dentro de esta presencia gratuita y misteriosa, para descubrirla cada vez más honda en nuestro interior y para ser capaces de salir más hacia lo exterior, enriqueciéndonos a la vez de toda experiencia humana y mundana, que consideramos y acogemos como propia.

BIBLIOGRAFÍA

I

- KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1998.
- HANS URS VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004.
- ÍD., *Teodramática 2. El hombre en Dios*, Madrid 1992.
- ÍD., *Teodramática 3. El hombre en Cristo*, Madrid 1993.
- ADOLPHE GESCHÉ, *El sentido*, Salamanca 2004.

II

- G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid 1999.
- ÍD., *La religió en temps de nihilisme*, Cruïlla, Barcelona 2003.
- Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Balthasar*, UPC, Madrid 2004.
- ÍD., «Gracia sobre gracia. El hombre a la luz de la Palabra encarnada», en G. URIBARRI (ed.), *Hacia un nuevo paradigma teológico. Desplazamientos dogmáticos*, BTC, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios, Sígueme*, Salamanca 2004.
- A. LÉONARD, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Encuentro, Madrid 1985.
- A. MANARANCHE, *Querer y formar sacerdotes*, Desclée, Bilbao 1994, 19-88.
- J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1995.
- P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana», en J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2004.
- R. SAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie. Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, Karl Alber, Múnich 2004, 75-158.

- M. SCHULZ, «La permanente “vivencia de novedad” del cristianismo», *Revista Española de Teología* 61 (2001), 405-429.
- G. URIBARRI, «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente», *Estudios Eclesiásticos* 78 ((2003), 301-331.
- A. VERGOTE, «De la finalité religieuse en l’homme», *Explorations de l’espace théologique*, Leuven University Press, Leuven 1990, 273-303.