

EL CRISTIANISMO COMO OFERTA DE SENTIDO

Martín Gelabert O.P.

EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO

Una crítica a la antigua apologética, que repiten todos los tratadistas y que se ha convertido en clásica, es que no prestaba atención a las condiciones por las que la revelación puede ser acogida por el hombre. Que la apologética deje de prestar atención al sujeto resulta difícil de comprender, porque la revelación lo es para alguien y no sólo de alguien, de modo que o llega y es acogida, o no cumple su objetivo, y se anula en cuanto tal revelación. Por eso, cuando se critica de este modo a la antigua apologética, en realidad se está diciendo que hoy somos más sensibles a determinados aspectos de la revelación y de su presentación que nos parecen más apropiados para despertar el interés del hombre actual hacia lo que Dios quiere decirle. Uno de estos aspectos, a los que el ser humano parece hoy más sensible, y que enlaza con otra de las críticas que se hacían a la antigua apologética, es el problema del sentido, el hecho de que la revelación responde a las preguntas de sentido y a las inquietudes más profundas del ser humano. La revelación resulta hoy más creíble porque revela al hombre a sí mismo, que por las autoridades o los signos externos que la acompañan. Así, por ejemplo, poner el acento en el milagro como prueba de la doctrina revelada pudiera interpretarse como el intento de imponer por la fuerza lo que no tiene capacidad de imponerse por sí mismo. En esta necesidad de apoyo externo se mostraría la debilidad de la doctrina sólo aceptada por la fuerza del milagro¹.

La conocida como primera carta de Pedro, en un texto que también citan todos los tratadistas para referirse a la tarea de la teología fundamental, invita a los cristianos a mostrar en toda ocasión el sentido de su fe. Insisto en lo

1. «Sólo necesita hacer milagros quien tiene que persuadir de cosas incomprensibles para hacer probable con lo comprensible lo incomprensible» (G.E. LESSING, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, Barcelona 1990, 229). El mismo autor, en otro lugar, tras negar que los milagros puedan obligar a prestar «fe a otras doctrinas de Cristo», se pregunta: «¿Qué es, pues, lo que me obliga?». Y responde: «Nada más que esas mismas doctrinas» (o. c., 484).

del sentido, porque siguiendo a Tomás de Aquino, muchos autores interpretan que *1 Pe 3, 15* invita a dar razones de la fe². Sin embargo, el texto habla de las «razones de la esperanza». Y la esperanza responde a la pregunta sobre el fundamento y el sentido de nuestra vida, ya que los cristianos, debido a la esperanza que hay en ellos, viven de forma distinta. Esta invitación se hace, además, en un contexto de persecución y martirio. En este contexto los cristianos son invitados a dar la vida, porque hay algo que da sentido no sólo a su vida, sino también a su muerte, algo por lo que vale la pena vivir y arriesgarse a morir. No se trata tanto de razones explicativas de una doctrina, cuanto de mostrar que la vida ha cambiado porque se ha encontrado una salida, una respuesta. En el seguimiento de Cristo, como dirá el Vaticano II, «la vida y la muerte adquieren nuevo sentido»³, se puede vivir sin miedo a la vida y sin miedo a la muerte.

Sentido es lo que llena el corazón humano y ofrece razones para vivir. Sentido es la respuesta satisfactoria a las grandes preguntas que todo hombre, en un momento u otro, se plantea, y que surgen al reflexionar sobre la propia existencia: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, ¿qué voy a hacer con mi vida?, ¿para qué vivir?, ¿se encuentra en algún sitio la verdadera felicidad?, ¿hay algún camino para conseguirla? Dejamos ahora de lado el que sea o no posible encontrar esta respuesta. Sí importa notar que de darse, debe estar fundamentada en la verdad de lo real. Por tanto, hay que precaverse contra una concepción del sentido como algo que brotaría exclusivamente de la propia subjetividad, una especie de proyección del propio hombre. El sentido hace frente a la existencia. Al ser «respuesta», viene de fuera de mí. Me motiva, me provoca y quizás se presenta como una exigencia. Yo lo descubro, pero no lo invento⁴.

Si, por una parte, el sentido hace frente a la existencia, por otra, también responde a la existencia. Por eso, el sentido colma la existencia. Es coherencia y conformidad perfecta entre mis anhelos profundos de felicidad y lo que la vida me ofrece. De ahí que el sentido nunca se encuentra cuando uno se encierra en sí mismo, sino cuando se abre a la verdad de lo real. Para que haya sentido se necesita, por tanto, un don (que viene de fuera), que responde a un anhelo (que brota de dentro). Esta concepción del sentido como don que responde a un anhelo, y que implica al mismo tiempo una exigencia, lo expresa

2. Cfr. *Suma de Teología* II-II, q. 2, a. 10, *sed contra*. En esta línea de «razones de la fe», también JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 67.

3. *Gaudium et Spes*, 22.

4. « Sentido no es sólo algo que nace de la propia existencia, sino algo que hace frente a la existencia. Si ese sentido que espera ser realizado por el hombre no fuera más que la expresión de sí mismo o nada más que la proyección de un espejismo, perdería inmediatamente su carácter de exigencia y desafío; no podría motivar al hombre ni requerirle por más tiempo... Yo no considero que nosotros inventemos el sentido de nuestra existencia, sino que lo descubrimos» (V.E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona 1988, 99-100).

muy bien el Salmo 37 cuando dice: «Sea el Señor tu delicia, y él te dará lo que pide tu corazón».

Según el Concilio Vaticano II las religiones se presentan como respuestas a la pregunta por el sentido de la vida⁵ (y no sólo como expresiones de búsqueda y aspiración humana, como a veces se ha dicho). En este mismo ámbito de la respuesta se sitúa la revelación cristiana. Puesto que «el hombre siempre desea saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte», la Revelación de Dios en Jesús «descubre al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano», respondiendo así «a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se sacia plenamente con solo los alimentos terrenos»⁶. El cristianismo, por tanto, al descubrir la verdadera vocación y la última realidad del ser humano, puede presentarse como la respuesta definitiva al gran interrogante sobre el sentido de la vida humana.

¿TIENE SENTIDO LA PREGUNTA POR EL SENTIDO?

A pesar de lo dicho, hoy hay autores que niegan de modo radical la pertinencia de la cuestión por el sentido: la pregunta por el sentido no tiene sentido. Con esto se pretende decir que estamos formulando una pregunta que no tiene respuesta, pues sólo es válido el conocimiento que deriva de la experiencia y, por tanto, «no podemos preguntarnos si la vida humana tiene algún sentido o valor»⁷. Ahora bien, decir que una pregunta no tiene respuesta es difícilmente sostenible. Mucho más exacto es decir, como reconoce un eminente físico actual, que «algunas preguntas no tienen respuesta científica»⁸.

En todo caso, lo que no puede decirse es que no hay pregunta, pues la pregunta está ahí en cuanto alguien la formula. Por otra parte, la pregunta no depende de las interpretaciones o respuestas que se le den, sino del problema mismo que plantea. De ahí que, en realidad, los que niegan la pregunta por el sentido, están diciendo que la respuesta a tal pregunta es no satisfactoria o que ignoramos todavía la respuesta. Aunque con algunos matices. Tiene sentido aquello que ha sido concebido de acuerdo a un determinado fin y, por tanto,

5. Las «religiones que se encuentran por todo el mundo se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos...» (*Nostra Aetate*, 2).

6. *Gaudium et Spes*, 41. Interesa leer todo el párrafo primero de este número. Similares planteamientos se encuentran en los números 10, 11 y 12 de *Gaudium et Spes*.

7. M. CHARLESWORTH, ¿*Tiene sentido la vida?*, en «Concilium» 128 (1977) 169.

8. «Algunas preguntas no tienen respuesta científica. El problema del bien o del mal; el problema de si vale o no vale la pena vivir... Son preguntas importantísimas. Por ejemplo: si uno está pensando en suicidarse, el hecho de que no tenga respuesta científica el que merezca o no la pena vivir no invalida la importancia de la pregunta» (P.M. ETXENIKE, *La ciencia no es la única forma de conocimiento verdadero*, en «El País», domingo 15 diciembre 2002, 5).

remitiendo a otra cosa distinta de sí mismo. En el caso de la vida, además, este fin se desea que sea bueno y satisfactorio. Pero, ¿qué finalidad tiene la vida? Cabe distinguir dos niveles de respuesta a esta pregunta. Uno relativo (intramundano). El hombre siempre pretende alcanzar algunas metas (parciales) en su vida. Así tiene salida el estudiar, porque se consigue un puesto de trabajo; y tiene sentido el trabajo, porque me proporciona medios de subsistencia. Si en tales metas parciales, el hombre no ve posibilidades reales de salida favorable, queda frustrado, aparece la resignación, la tristeza, el endurecimiento del corazón y hasta la violencia del que intenta vengarse de una vida privada de vida: «¡eso no es vivir!», exclama espontáneamente quien no encuentra tales sentidos intramundanos.

El otro nivel de respuesta hay que calificarlo de absoluto, pues viene suscitado por un aspecto más total de la pregunta: la vida en cuanto tal, la subsistencia misma, ¿qué quiere?, ¿a dónde va?, ¿tiene alguna meta más allá de sí misma? A este segundo nivel se refieren los que dicen que la vida no tiene sentido. Pues este segundo nivel sólo resulta posible en el ámbito de una realidad trascendente, prominente y garante del ser y de la felicidad del ser humano que, supuestamente, no existe. Di remos más adelante que para quienes existe tal realidad trascendente, los sentidos y esperanzas intramundanos no sólo no quedan anulados, sino potenciados al máximo a la luz del sentido absoluto que garantiza el Trascendente.

Por tanto, cuando se dice que la vida no tiene sentido se dice que no hay nada más allá de la vida misma, que su fin es la nada. Eso no significa que la vida sea absurda, puesto que es valiosa por sí misma. El mero hecho de vivir es algo bueno y deseable. Por eso todos pretendemos conservar la vida, al menos una buena vida, todo el tiempo que sea posible. La vida no es absurda, pero no tiene sentido. Esa sería la respuesta no sólo más común, sino también más razonable (a primera vista, al menos) que ofrece la filosofía. Así lo reconoce un autor como Unamuno que, sin estar de acuerdo con esta respuesta, es lo suficientemente honrado para reconocer que la razón filosófica no ofrece otra alternativa:

«No hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad... Todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Eso es lo racional... El racionalismo, y por éste entiendo la doctrina que no se atiene sino a la razón, a la verdad objetiva, es forzosamente materialista... Sólo salvan la inmortalidad del alma los sistemas dualistas, los que enseñan que la conciencia humana es algo sustancialmente distinto y diferente de las demás manifestaciones fenoménicas. Y la razón es, naturalmente, monista»⁹.

9. M. DE UNAMUNO, *Obras Completas*, t. VII, Madrid 1967, p. 156. Tan sólo aducimos a Unamuno en la medida en que puede ayudar a la comprensión de nuestro propio discurso. Sobre

Conviene precisar lo siguiente: cuando se dice que la pregunta por el sentido no tiene sentido, se está diciendo que desde una determinada manera de concebir la razón la respuesta a esta pregunta es negativa. Y que otras respuestas, por ejemplo las religiosas, no son aceptables por no estar de acuerdo con ese modo de concebir la razón. Planteadas así las cosas, cabe preguntar: ¿no hay otro modo de concebir la razón que el empirista, el materialista o el instrumental? ¿Sólo es racional lo verificable por los sentidos? Vale la pena continuar citando a Unamuno:

«El respeto a lo que creo ser lo racional me mueve a afirmar que la inmortalidad del alma individual es algo, no sólo irracional, sino contra-racional; pero la sinceridad me lleva a afirmar también que no me resigno a esa otra afirmación y que protesto contra su validez. Lo que siento es una verdad, tan verdad por lo menos como lo que veo, toco, oigo y se me demuestra —yo creo que más verdad aún—, y la sinceridad me obliga a no ocultar mis sentimientos... ¿Es sólo verdadera lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón?... Así como hay verdad lógica a que se opone el error y verdad moral a que se opone la mentira, hay también verdad estética o verosimilitud a que se opone el disparate, y verdad religiosa o de esperanza a que se opone la inquietud de la desesperación absoluta... Sólo mediante la desesperación podemos llegar a la esperanza, a esa esperanza cuya ilusión vitalizadora sobrepone a todo conocimiento racional, diciéndonos que hay siempre algo irreducible a la razón»¹⁰.

Ha sido precisamente la desesperación causada no tanto por la inexorable realidad de la muerte no deseada, pero natural al fin y al cabo, cuanto la causada por la muerte producto de la injusticia, la que ha provocado que en algunos filósofos críticos, pero también materialistas, cobrase nueva fuerza la cuestión del sentido que, de una u otra manera, es la verdad de la religión. Esta verdad, según Horkheimer, sería expresión del infinito anhelo de justicia de todas las víctimas de la historia. Sin el anhelo de una sociedad libre y justa «desaparecerá del mundo lo que denominamos sentido. Habrá una gran actividad, pero una actividad sin sentido»¹¹. Sin un sentimiento profundo de desacuerdo con los horrores del mundo, que se traduce en un compromiso militante en pro de la libertad y la justicia, la vida carece de sentido, no tiene

su postura en esta cuestión, ver: M. GELABERT, *Dios el inmortalizador, exigencia de la búsqueda existencial en Miguel de Unamuno*, en «Azafra» 1989, 81-99 (sobre todo 84-86).

10. M. DE UNAMUNO, *o. c.* en nota anterior, 178, 199 y 226. Hace poco, el físico Pedro Miguel Estévez (en *o. c.* en nota 8, y aclaro: sin referirse por ello a la cuestión de Dios) declaraba: «La ciencia no es la única forma de conocimiento verdadero. La belleza de un atardecer nunca podrá ser descrita en términos exclusivos de longitudes de onda en la relación electromagnética. El reduccionismo físico extremo, el pensar que todo es física y química conduce a una postura que la propia ciencia del siglo XX ha rechazado».

11. M. HORKHEIMER, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión* (edición de Juan José Sánchez), Madrid 2000, 183 y 200.

objeto. La palabra clave en este redescubrimiento del sentido es anhelo, el anhelo de que la injusticia no permanezca a la larga como tal¹² y, por tanto, el ansia de un mundo Otro, «el anhelo de lo totalmente otro»¹³.

A pesar de las múltiples referencias a lo «teológico» y a lo «religioso»¹⁴, para estos pensadores no se trata tanto de afirmar a Dios cuanto de transformar el mundo. Pues la afirmación de Dios es irrevocablemente incompatible con las exigencias de la ciencia y los infranqueables límites de la razón humana finita y fragmentaria: «pertenece a mi filosofía la convicción de que sobre el Absoluto no puede afirmarse nada»¹⁵. «El paso por la ciencia convierte el dogma en anhelo... No podemos afirmar que exista un Dios bueno y todopoderoso. No podemos decir cómo ha venido el bien al mundo. Nosotros podemos hacer solamente una cosa: en lugar del dogma de Dios suscitar el anhelo de que el horror no sea la última palabra»¹⁶.

La filosofía reconvierte a la religión. La teología se identifica con la teoría crítica¹⁷. No se trata de afirmar la existencia de un Absoluto que dará respuesta a todos los anhelos del hombre, sino de mantener abierto el anhelo de justicia que anida en las religiones, y de hacerlo en nombre de unos valores distintos de los que rigen la búsqueda científica y la organización política, pues al ser utilitaristas, pragmáticos y egoístas no es posible construir sobre ellos un mundo justo. Estos valores distintos a los que rigen en el mundo, tienen en las religiones su mejor aval: que el amor sea mejor que el odio no puede fundamentarse en la ciencia, sino en la teología¹⁸.

De este planteamiento hay que extraer una lección importante: un sentido únicamente escatológico que no ofrezca también un sentido intramundano y no se convierta en motivo para transformar este mundo, no sólo no resulta creíble, sino que puede resultar cruel. Tanto la teología como el Ma-

12. «La afirmación de la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno debería transformarse en el anhelo de la existencia de un ser todopoderoso e infinitamente bueno que se cuidara de que la injusticia cometida en la historia no permanezca a la larga como tal» (o.c. en nota anterior, 211). «Queda el anhelo; no el anhelo del cielo, pero sí el anhelo de que este mundo horrible no sea lo verdadero, el anhelo de justicia, no el dogma de que existe un Dios que la lleva a cumplimiento» (ID., 219).

13. Cfr. o.c. en nota 11, 165, 217.

14. «¿Qué es la religión en el buen sentido? El inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso a la justicia... Y, ¿qué es la religión en el mal sentido? Es la vana mentira de que el mal, el sufrimiento, el horror tienen un sentido, bien gracias al futuro terreno, bien al futuro celestial» (o.c. en nota 11, 226). «No es que al necesitado se le abra la necesidad de la religión; más bien es la necesidad la que constituye su verdad» (ID., 227). Si sólo es la necesidad la verdad de la religión, ¿qué queda finalmente del sentido?

15. O.c. en nota 11, 153.

16. O.c. en nota 11, 207.

17. Cfr. o.c. en nota 11, 211.

18. Cfr. o.c. en nota 11, 168, 187, 204.

gisterio de los últimos decenios han insistido abundantemente en que la esperanza escatológica ofrece sólidos motivos para transformar el presente. Sin el anhelo de justicia, la vida no tiene sentido por mucho que apele a metas escatológicas.

Ahora bien, ¿es posible mantener abierta la esperanza en la realización segura y absoluta de los anhelos de justicia sin afirmar al mismo tiempo a Dios? Una esperanza que no encuentra posibilidades de realizarse, desemboca en la desesperación¹⁹. La esperanza siempre se fundamenta en un poder que la hace posible. El sentido que se abre en el anhelo de justicia debe estar fundamentado en una verdad que lo haga posible, so pena de convertirse en vana ilusión, en un sin sentido. Si de este mundo no parece que haya nada bueno que esperar, y si no es posible afirmar la existencia de un Dios que haga justicia, la teoría crítica, por muy sugerente que resulte, desemboca, sino en una hermosa ilusión, en una gran duda. Cierto, esta teoría no niega a Dios. Pero tampoco lo afirma. Ese es el límite de la filosofía²⁰.

En esta línea, Juan Pablo II, tras reconocer que «a primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido»²¹, busca más allá de la filosofía y de la razón (pero no en contra de ellas, sino precisamente a su favor) un lugar donde el acuciante problema del sentido tenga respuesta: «El Hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia»²². La búsqueda del sentido de la vida «no puede encontrar solución sino es en el absoluto»²³.

Cuando el Concilio Vaticano I, tras reconocer que la razón humana puede acceder por ella misma a una serie de verdades religiosas muy importantes, afirma que la revelación es «absolutamente necesaria porque Dios ordenó al hombre a participar de bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana»²⁴, ¿qué otra cosa está diciendo sino que sólo más allá de lo estrictamente racional encuentran sentido las aspiraciones humanas al bien, la vida y la felicidad, que se corresponden, por otra parte, con la volun-

19. Al respecto, TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* II-II, q. 40, a. 1; M. GELABERT, *Para encontrar a Dios. Vida teológica*, Salamanca-Madrid 2002, 44.

20. «Simplificando los términos, podemos decir que la filosofía es el resultado de un amor que busca, mientras que la teología es el fruto de un amor que ha encontrado» (J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978, 11).

21. *Fides et Ratio*, 26. Explica el Papa que para darse cuenta del no sentido de la existencia no hace falta «recurrir a los filósofos del absurdo». Basta fijarse en «la experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno» y en «tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables... A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte».

22. *Fides et Ratio*, 23.

23. *Fides et Ratio*, 33.

24. DH, 3004 y 3005.

tad salvífica de Dios? La cuestión del sentido sólo desde la religión se responde satisfactoriamente.

En suma, la pregunta por el sentido tiene sentido. Pero un sentido que hay que buscarlo en las religiones. A este respecto, afirma Fernando Savater «que la pregunta por el sentido de la vida es ya de por sí religiosa y lo único que puede hacer la filosofía respecto a ella es mostrar tal religiosidad e intentar replantearla de otro modo para que resulte filosóficamente válida»²⁵. ¿La pregunta es ya religiosa? Lo que es religiosa es la respuesta, porque la pregunta es muy humana y brota de la propia experiencia. De modo que bien puede decirse que la religiosidad «brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad», de una verdad «que pueda explicar el sentido de la vida». Y así, «la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional»²⁶.

LA FE CRISTIANA, ¿UNA FE CON SENTIDO?

Si en la relación cristiana encuentra respuesta satisfactoria la pregunta por el sentido, surge espontáneamente otra pregunta: ¿por qué esta respuesta deja insensibles a muchos seres humanos que tienen ocasión de oírla? Planteado de forma más general: si nosotros, los cristianos, decimos que Dios es la felicidad del ser humano, su plenitud, su «todo», ¿por qué el hombre y la mujer de hoy no sienten su necesidad? Sin duda, tampoco el hombre de hoy encuentra su felicidad en las realidades terrenas. Nunca hubo en la historia tantos suicidios, ni depresiones, tanta tristeza. El corazón del hombre no queda satisfecho con sólo los alimentos terrenos, por mucho progreso que haya. El hombre vive preso de las cadenas del progreso que el mismo ha ido fabricando. Pero la verdadera cuestión, la que plantea problema a los creyentes sinceros, es la de la indiferencia religiosa. ¿Cómo se puede ser indiferente a una noticia buena, gratificante, sorprendente y maravillosa? Esto nos hace pensar que el problema religioso de hoy ya no es la discusión sobre la existencia o no existencia de Dios. El verdadero problema es qué queremos decir cuando decimos Dios. El problema se sitúa a nivel de la imagen de Dios que las religiones, y en concreto el cristianismo, ofrecen; y también a nivel de la imagen que la gente recibe. Una imagen que, por lo que se ve, no resulta nada seductora.

Si el cristianismo responde a lo que es y busca el hombre²⁷, su presentación debería despertar un interés sumo. Si esto no ocurre, la causa no puede

25. *Las preguntas de la vida*, Barcelona 1999, 271.

26. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 33 con nota 28.

27. Cristo es principio y modelo de una humanidad «a la que todos aspiran» (*Ad Gentes*, 8), «gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones» (*Gaudium et Spes*, 45).

estar en la falta de verdad del cristianismo ni en sus contenidos, sino en el modo de presentarlo y de vivirlo. Y esto lo sienten creyentes y no creyentes cuando se preguntan por la relevancia y operatividad de la fe, o cuando critican determinadas posturas o formulaciones eclesiales. Tales críticas suelen estar sustentadas en la implícita convicción de que el evangelio de Jesús es altamente provocador. Lo que plantea problema no son los contenidos del cristianismo, sino los individuos y las instituciones que no responden al reto que su misma fe les plantea. Ya el Vaticano II se vio obligado a reconocer que en la génesis del ateísmo podían estar una mala presentación y una mala vivencia de la fe cristiana²⁸. También el texto bíblico denuncia la mala vivencia de la fe como una de las causas de la negación de Dios: «el nombre de Dios, por vuestra causa, es blasfemado entre los gentiles» (*Rm* 2, 24; *Ez* 36, 20-22); «profesan conocer a Dios, mas con sus obras le niegan» (*Tt* 1, 16).

Así pues, el verdadero problema está en la presentación de la doctrina y, sobre todo, en la praxis cristiana. Si la afirmación de que el cristianismo ofrece sentido a la vida no va corroborada experimentalmente por un discurso inteligible que responda de verdad a los interrogantes humanos y por la constatación de una vida transformada de acuerdo con lo que suponen las afirmaciones doctrinales, surgirá espontáneamente la pregunta por el tipo de sentido que el cristianismo ofrece. La fe cristiana se convierte en pura especulación cuando la afirmación de que ofrece sentido no va suficientemente acompañada por la transformación del sujeto y la práctica creyente. Y se convierte en esoterismo o en discurso ininteligible (y lo que no se entiende deja enseguida de interesar) cuando no es capaz de mostrar su credibilidad.

Además de la inadecuada presentación y la falta de coherencia entre fe y vida, o sea, además de las causas atribuibles a los propios creyentes, pudiera también ocurrir que el destinatario de la fe cristiana no estuviera en las adecuadas disposiciones para poder acogerla. Hay realidades y acontecimientos que sólo se captan si el observador se sitúa en una determinada postura. Hay conocimientos que suponen una actitud. El conocimiento de los valores, por ejemplo. Puede ocurrir que lo bueno nos parezca malo según la situación en que uno se encuentra: «el bien espiritual les parece a algunos malo, en cuanto es contrario al deleite carnal, en cuya concupiscencia están asentados»²⁹. En lo que se refiere al conocimiento de las personas, y más aún en lo referente al conocimiento de Dios, si está limitado el interés también lo está el conocimiento, porque en estos terrenos sólo el amor da el conocimiento verdadero. Las cosas divinas se dan a conocer conforme a la diversidad de los sentimientos de los hombres, dice Tomás de Aquino³⁰, pues hay certezas que exigen una conversión del corazón y de la mente. Por eso, la buena pregunta a propósito de

28. Cfr. *Gaudium et Spes*, 19 y 21.

29. TOMÁS DE AQUINO, *De caritate*, 12.

30. Cfr. *Suma de Teología*, III, q. 55, a. 4.

Dios no es dónde está («Dios está en todas partes», decían los antiguos catecismos), sino cómo voy a situarme para encontrarle.

La Escritura se refiere a estas malas disposiciones del oyente cuando habla de sordos que no quieren oír y ciegos que no quieren ver (*Mt* 13, 13). O de un sembrador que esparce semilla, pero cae en diferentes suelos (*Mc* 4, 1-9; *Mt* 13, 1-9; *Lc* 8, 4-8). Los suelos pueden ser diferentes tipos de oyentes, pero también cada uno de los oyentes y los distintos niveles de su propio corazón. El mundo está lleno de ruido y de furor. Pero hay, además, quien se tapa los oídos cuando en medio de tanto ruido descubre el rumor de la verdad (*Hcb* 7, 57: «gritando fuertemente, se taparon los oídos»). El hombre se niega a escuchar, porque sólo quiere escucharse a sí mismo, se resiste a que nadie le diga lo que tiene que hacer. Aspira a ser señor de sí mismo y a convertirse en norma de todas las cosas. Lo mismo sucede con el ver. El hombre quiere verse a sí mismo, lo que él ha realizado, creyendo descubrir así su importancia y su prestigio³¹.

Todo esto significa que, en muchas ocasiones, no basta con ofrecer un testimonio coherente y una adecuada presentación doctrinal. Es necesario además preparar el terreno, preparar al ser humano para que pueda ver el sentido que la revelación le ofrece. Antes de presentarle a Dios y para poder hacerlo, hay que suscitar en él el deseo de Dios, el deseo de que sea verdad tanta belleza. Planteado así el problema, esta segunda dificultad para sensibilizar al ser humano ante la cuestión del sentido, aunque ponga el acento en las malas disposiciones del receptor, termina repertuando en el testigo y convirtiéndose en un problema para el testigo. De modo que esta segunda razón, bajo algún aspecto, se reduce a la primera. Pues la situación del receptor no está bajo el control del testigo. Y por tanto, lo único que puede hacer el testigo es presentar adecuadamente el cristianismo. Sólo se despierta al amor amando, no intentando cambiar al otro, pues sólo el otro puede cambiarse a sí mismo. Sin duda, el amor transforma al receptor, pero no sin su libertad. Por eso, lo único que puede hacer el amante, es amar.

Una tercera razón, mucho más radical, y que no exime de responsabilidad alguna ni al testigo ni al receptor, explicaría esta falta de interés que parece acompañar, a veces, a la predicación cristiana. Las dos primeras explicaciones tienen que ver con los sujetos. Esta tercera es estructural. ¿Por qué ofreciendo el cristianismo pleno sentido a la vida, tan pocos lo ven? Porque el cristianismo se refiere a un Misterio, el misterio por excelencia, que sólo desde la fe y la confianza puede ser acogido, y la fe siempre comporta una situación de claro-oscuro. En ella nunca hay nada complemente cla-

31. La psicología ha descubierto que los sentidos no son canales pasivamente receptivos para que luego la mente construya sus elucubraciones, sino que ellos tienen un papel activo en esta elucubración, son ya una verdadera pre-comprensión. Los sentidos ven lo que quieren ver, oyen lo que quieren oír, gustan lo que quieren gustar.

ro³². La «poca fe» (*Mt* 6, 30; 8, 26), con la que muchos creyentes viven, no solo es atribuible a su desidia o a su pecado, sino a la oscuridad de la fe. ¡Cuánto más oscuro resultará, pues, el anuncio cristiano para los que no tienen fe y deben ser conducidos a ella! Por mucho que uno se esfuerce en explicarlo, el cristianismo sólo empieza a clarificarse (y nunca del todo) cuando uno lo experimenta, cuando uno se decide a entrar en él. Mientras tanto, lo único que aparece ante los ojos del oyente es una verdad en forma de promesa (cfr. *Hb* 11, 13), no una realidad esplendorosa. Una realidad que no se ve clara, que se ve en la distancia, que suscita muchas preguntas. Poéticamente lo expresa Juan de la Cruz con un «aunque es de noche» después de cada uno de los saberes de la fe:

Su claridad nunca es oscurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche³³.

Resulta ahora oportuno expresar nuestro desacuerdo con F. Sabater cuando escribe: «Lo característico de la mentalidad religiosa no es responder *Dios* a la cuestión acerca del sentido: lo propiamente religioso es creer que, una vez dada tan sublime respuesta, ya está justificado dejar de preguntar... Lo religioso no es tanto querer ir más allá como creer que después está justificado frenar»³⁴. Mi concepto de lo religioso conduce a conclusiones bien distintas: la fe no sólo no acalla las preguntas, sino que suscita otras nuevas e interminables. De la fe bien puede decirse lo que Joan Alcover dice de la amplia mirada contemplativa: antes de subir a la montaña, debe recorrer «palmo a palmo toda la tierra que desde la cima dominará». Pero

No per això s'esvarà el misteri,
del fons de toda cosa inseparable;
si avança la claror, l'ombre recula,
com més va reculant, més imponenta³⁵.

La inquietud acompaña permanentemente al hombre religioso. Toda pregunta respondida suscita otras nuevas: «cuando el hombre termina, entonces empieza» (*Eclo* 18, 7). El que lo tiene todo claro hace tiempo que dejó de creer. Si no fuera así, el ateísmo sólo podría calificarse de mala voluntad. Pero

32. Sobre esto me he explicado en M. GELABERT, *Para encontrar a Dios. Vida teológica*, Salamanca-Madrid 2002, 99-102.

33. Habría que citar aquí el texto completo de *Que bien sé yo la fuente*.

34. *Las preguntas de la vida*, Barcelona 1999, 273-274.

35. No por esto se desvanecerá el misterio, / inseparable del fondo de todas las cosas; / cuando avanza la claridad, la sombra retrocede, / cuanto más retrocede, más impresionante (J. ALCOVER, *Cap al tard*, Palma de Mallorca 1996, 46).

precisamente porque la oscuridad acompaña siempre a la fe, porque la respuesta de la revelación muestra a un Dios que se esconde al tiempo que se desvela, el ateísmo es perfectamente comprensible desde la fe. Sin duda la fe cristiana ofrece sentido a la vida humana, pero esta fe desborda toda expectativa (cfr. *1 Cor 2, 7-9*). De modo que no sólo es posible, sino hasta lógico que no se entienda:

«¿Qué dicen los profetas de Jesucristo? ¿Qué será evidentemente Dios? No, sino que es un Dios verdaderamente escondido; que será desconocido; que no se pensará que sea él; que será una piedra de tropiezo, con la que muchos chocarán, etc. Que no se nos reproche, pues, la falta de claridad, puesto que de ella hacemos profesión».

«Estando Dios así escondido, toda religión que no afirma que Dios está escondido, no es verdadera; y toda religión que no da la razón de ello, no es instructiva. Nuestra hace todo esto: *Vere tu es Deus absconditus*»³⁶.

¿CÓMO Y POR QUÉ OFRECE SENTIDO LA FE CRISTIANA?

Responder a la pregunta de por qué el cristianismo ofrece sentido a la vida humana es una manera de profundizar y purificar la propia fe, y de mostrar dónde incidir en su presentación. Respondamos, pues, a la pregunta planteada, con varias afirmaciones que se reclaman unas a otras. Vistas en su conjunto muestran mejor el sentido que ofrece la fe cristiana.

1. El cristianismo ofrece sentido porque se presenta como una historia que seduce y no como una doctrina que se impone. Las historias nos sitúan ante acontecimientos y personajes que conectan con las dimensiones existenciales comunes a la experiencia humana, y en las que nosotros podemos reconocernos. Son metáforas de la vida. Hablan de personajes con los que el ser humano se puede identificar. Esta identificación (o no identificación) revela al oyente, al intérprete; muestra el valor que da a la vida. Al invitar a esta identificación, apelan a la libertad. Las doctrinas buscan ser aceptadas, no suelen admitir discusión, más bien apelan a la obediencia y así pueden terminar siendo opresoras de uno mismo y de los demás. Ante la imposición y la opresión surge espontánea la reacción de rechazo. Así, el cristianismo no puede presentarse como un «tú debes», porque no es una ley, que impone cargas. Tiene que presentarse como un «tú puedes» vivir de otra manera, puesto que hay una historia real que te precede y que, en condiciones similares a las tuyas, ha manifestado como posible este modo de vivir.

36. B. PASCAL, *Pensées* nn. 751 y 585 de ed. Bunschvicg.

En los orígenes del cristianismo tenemos una experiencia modélica. Todo empezó con un encuentro. Unos hombres, judíos, entraron en relación con Jesús de Nazaret y, fascinados, permanecieron a su lado. En virtud de ese encuentro y a causa de lo que aconteció en la vida y muerte de Jesús, la vida de los discípulos adquirió un sentido nuevo, un nuevo significado. Se sintieron regenerados y comprendidos. Su nueva identidad se expresó en un entusiasmo renovado por el reino de Dios y, por tanto, en una solidaridad análoga con los demás, con el prójimo, tal y como Jesús la había vivido con ellos. Este cambio fue fruto de su encuentro con Jesús, sin el cual hubieran seguido como eran³⁷. Con Jesús no sólo se aprende una nueva doctrina, sino sobre todo un modo de vivir.

No se puede creer permanentemente en doctrinas. Creer sólo se puede en las personas. La predicación cristiana no invita a acoger una doctrina, sino a realizar un encuentro con una persona, con Jesús. Y, a través de Jesús, con Dios mismo³⁸. Si el encuentro se produce, la vida adquiere un nuevo sentido. Pero este encuentro sólo es posible desde un escrupuloso respeto a la libertad. Su capacidad de atracción radica en la «autoridad» de Jesús y en la fuerza de su mensaje: «quedaban asombrados de su doctrina, porque hablaba con autoridad» (*Lc* 4, 32; cfr. *Mc* 1, 22; *Mt* 7, 28). Decimos bien autoridad, pues a diferencia del poder que se impone por la fuerza y en contra de la voluntad del que lo sufre, la autoridad radica en la capacidad de arrastre y convencimiento. Tienen autoridad los que van por delante, los que muestran previamente en su propia vida aquello que ofrecen a los demás. El tentador, al contrario de lo que ocurre con Jesús, pretende imponerse por medio de milagros, presiones y ostentaciones (cfr. *Mt* 4, 1-11 y par.). Pero lo maravilloso de la fe cristiana es que no necesita de ninguna coacción externa, por muy sutil que sea, para ser aceptada, pues «la verdad no se impone de ninguna otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas»³⁹.

Si la fe cristiana termina por imponerse es porque, de entrada, ofrece sentido. Sólo así, el oyente se pregunta por su verdad, y la acepta como lo que más le conviene, como aquello que le parece más natural, pues le resulta extrañamente familiar. En efecto, la fe cristiana ofrece aquello que, aún sin saberlo, busca todo ser humano.

37. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús*, Madrid 1983, 23.

38. «En esta relación (la de Jesús), Dios invisible (cfr. *Col* 1, 15; *1 Tim* 1, 17), movido de amor, habla a los hombres como a amigos (cfr. *Ex* 33, 11; *Jn* 15, 14-15), trata con ellos (cfr. *Bar* 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía» (*Dei Verbum*, 2).

39. *Dignitatis Humanae*, 1. Cfr. el texto de San Agustín, que cita J.R. FLECHA, *Vida cristiana, vida teológica*, Salamanca 2002, 85: «en cierto modo, el mayor de todos los milagros es que el orbe entero ha creído sin milagro alguno». No entro aquí en el pensamiento (quizás polivalente) de San Agustín sobre los milagros.

2. El cristianismo ofrece sentido porque se presenta como algo posible, ya realizado en su testigo. Lo no posible, lo que presentan personajes ficticios bajo los destellos de lo maravilloso que nunca se realiza en personas reales, puede momentáneamente entretener, pero nunca mover al seguimiento ni despertar esperanza. Pero el cristianismo muestra vidas observables, comprobables, posibles y reales. Muestra la realidad de una vida nueva, no una teoría. Y la vida se impone cuando ha sido vivida. La vida siempre se refiere a hechos, a realidades previas. La vida aprende de otras vidas y sólo se entiende desde la vida. Por esa razón, las parábolas que Jesús cuenta sólo se comprenden cuando uno puede contar su propia parábola, realizando en su vida aquello que exige la parábola oída.

También aquí resulta modélica la referencia a los orígenes del cristianismo. El autor de la carta a los hebreos (12, 2) invita a «fijar los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe», o sea, el que ha realizado en plenitud y ha llevado a su término el mismo camino que él propone a los suyos. Por su parte, los primeros cristianos, por su modo de vivir, gozaban de la simpatía de todo el pueblo (*Hcb* 2, 47; 4, 33). Su estilo de vida llamaba favorablemente la atención. Ya lo había anunciado Jesús: «conocerán todos que sois discípulos míos si os tenéis amor los unos a los otros» (*Jn* 13, 35), un amor que va más allá de las palabras, realizándose «con obras y según la verdad» (*1 Jn* 3, 18).

De ahí que no resulte indiferente para el cristianismo la persona que lo expone. Quien expone una doctrina puede hacerlo perfectamente estando en completo desacuerdo con ella, o viviendo de forma contraria a lo que dice la doctrina. Pero el cristianismo no es sólo una doctrina. Si el cristianismo no se ha realizado previamente en quién lo expone, éste no expone el cristianismo, pues por ser una vida, sólo la vida lo expone⁴⁰. Más aún, puesto que es una vida, el que no realiza el cristianismo manifiesta claramente que no lo ha comprendido. Y por eso no puede exponerlo correctamente, porque no lo ha comprendido. Ya antes hemos citado un texto que viene bien recordar ahora: «profesan conocer a Dios, mas con sus obras le niegan» (*Tt* 1, 16). De ahí también la contradicción que supone que alguien diga que realiza el cristianismo «hasta un cierto punto». O se realiza del todo, o no se realiza.

40. «Le christianisme n'est pas une doctrine (autrement, c'est faire surgir tous les abus des théologiens orthodoxes, avec leurs disputes sur tel ou tel point, alors que l'existence demeure parfaitement inchangée, de sorte qu'on dispute de ce qu'est le christianisme comme de ce qu'est la philosophie platonicienne), mais un message existentiel... Par conséquent (puisque le christianisme n'est pas une doctrine) ne lui est pas indifférente, comme le serait à une doctrine, la personne qui l'expose, pourvu qu'elle dise (objectivement) le vrai. Non, le Christ n'a pas institué des *Dozent*, mais des imitateurs. Si le christianisme (par cela même qu'il n'est pas une doctrine) ne se reduplicate que dans son exposant, alors ce dernier n'expose pas le christianisme; car le christianisme est un message existentiel, et c'est votre existence seule qui l'expose... Reduplicate, c'est être ce qu'on dit. C'est pourquoi les hommes tirent infiniment plus de profit de quelqu'un qui parle sans trop d'emphase mais est ce qu'il dit» (S. KIERKEGAARD, *Diario*, IX A 207 y IX A 208). Cito la traducción francesa del danés de Knud Ferlov y Jean-J. Gateau, editada por Gallimard en 1954.

El cristianismo muestra su verdad y su sentido porque ha hecho sus pruebas, porque ha manifestado en sus testigos su capacidad de transformación. El sentido que ofrece la fe cristiana se manifiesta en la vida del testigo. Todo cristiano debería poder decir lo que Jesús dice de sí mismo: «aunque a mí no me creáis, creed por las obras» (*Jn* 10, 38). En efecto, cristiano es aquel que se ha convertido en «otro Cristo» y, por eso, se convierte en modelo cabal de lo que es «ser cristiano» (cfr. *1 Ts* 1, 6-7; *Flp* 3, 17; 4, 9; *2 Ts* 3, 7; *1 Cor* 4, 16; *Ga* 4, 12). A la pregunta de qué es ser cristiano, mejor aún, de cómo vivió y cómo viviría Cristo hoy, todo cristiano debería poder responder: «fijaos en mí, haced como yo hago». Si no puede decir eso, si no reproduce (=producir de nuevo) la vida de Jesús (cfr. *Rm* 8, 29), el cristianismo pierde su sentido, no suscita interés alguno y, por tanto, no hay manera de mostrar su verdad.

3. El cristianismo ofrece sentido porque es lo que mejor adecua a la persona, lo que más le conviene, lo que va al encuentro de sus más íntimas aspiraciones y de sus mejores deseos. En definitiva, el cristianismo ofrece sentido porque muestra su capacidad humanizadora y, lejos de anular al hombre, le potencia. De este modo el cristianismo se presenta como lo más «racional», lo que mejor nos conviene.

Así, a la hora de presentar los contenidos de la fe, es fundamental hacerlo desde una perspectiva positiva. Sin duda, a lo largo de la historia de la espiritualidad, de la predicación, de la catequesis y de la teología, ha habido insistencias mal puestas, orientaciones inadecuadas, presentaciones que, aparentemente al menos, negaban lo humano y chocaban con la razón. No se trata, desde luego, de adornar la fe cristiana ni de disimular sus aspectos más conflictivos. No es una cuestión de táctica. Pero sí se trata de notar que cuando el cristianismo se convierte en instancia crítica de este mundo lo hace precisamente para defender el auténtico bien del ser humano. La crítica cristiana a muchas maneras de entender lo humano busca la defensa de lo auténticamente humano. Y lo auténticamente humano es Dios. Un Dios que siempre quiere la salvación, la felicidad y la vida del ser humano. La divisa del humanismo ateo era: hay que suprimir a Dios para que el hombre sea. Pues bien, el cristianismo es este humanismo en el que Dios quiere que el hombre viva: «dime quién es tu Dios y te diré de qué hombre hablamos».

En esta presentación desde lo positivo, a veces será necesario el explícito rechazo de presentaciones negativas, todavía muy afincadas en la mentalidad de algunos creyentes. E incluso la superación de muchas lecturas bíblicas que no tienen en cuenta la progresividad de la revelación. Por mucho que lo diga la Biblia, el Dios que en Jesús se revela no es un Dios guerrero (*Ex* 15, 3), ni el Dios de la venganza (*Sal* 94, 1; en contraste con *Sal* 11, 5: Ya he véodia al que ama la violencia), ni está de acuerdo con la guerra santa (*Jl* 4, 9-10), ni con la destrucción de ciudades enteras con todos sus habitantes (*Dt* 20, 10-18). El Vaticano II (en *Dei Verbum*, 15) ofrece indicaciones para entender las necesi-

rias superaciones que, a veces, necesita la revelación: al estar condicionada por la situación cultural de cada época, es lógico que en ella puedan aparecer «elementos imperfectos y pasajeros», que sólo con el progreso de la misma revelación, y bajo la presión de una mejor comprensión de lo verdaderamente humano, pueden captarse como tales imperfecciones.

Todo lo que no puede considerarse humano y humanizador, no tiene sentido. En otras cosas porque choca con la razón (una razón no egoísta, que mira hacia el propio interés, sino una razón solidaria, que parte de lo que a mí no me gustaría que me sucediera o que me hicieran, para no hacerlo yo a los demás). La razón se convierte así en factor de humanización. Es además lo más característico de los humanos. Humano y razonable es indisoluble, porque en el fondo es lo mismo. De ahí que una fe enfrentada con la razón carece de sentido, al ser la anulación de lo más propio del ser humano. No es extraño que 1 P 3, 15 invite a los cristianos a «dar razones» de su esperanza y de su fe.

Precisamente para mostrar su sentido, la fe está siempre dispuesta a aceptar el tribunal de la razón. Si, como dice Juan Alfaro interpretando a Santo Tomás, «la razón es condición previa de la fe, como el ser humano es condición previa del ser cristiano»⁴¹, la fe debe estar interesada en potenciar a la razón, condición de su propia posibilidad; del mismo modo que está interesada en potenciar lo humano, pues es el necesario soporte de lo cristiano. Pero no sólo la razón y lo humano son soportes de la fe y de lo cristiano; además la fe y lo cristiano potencian tales soportes hasta extremos insospechados, los llevan a su plena realización, ofreciéndoles sentido, abriéndolos a una dimensión divina que al mismo tiempo es la verdadera humanización.

4. El cristianismo ofrece sentido porque muestra su capacidad de trascendencia, de ampliar los horizontes del sujeto, de conducirlo más allá de sí mismo encontrándose precisamente a sí mismo. Ir más allá de sí mismo encontrándose a sí mismo pudiera ser una manera de definir el amor, y sobre todo el Amor que es Dios. Y cuando se encuentra al Amor todo cobra sentido y la vida tiene motivos para quererse mantener. Una vida sin amor no vale la pena. Y una de las penas del amor es su provisionalidad, su (aparente) fecha de caducidad. Un amor auténtico quiere durar siempre. Amar a otro es decirle: «no morirás», o sea, yo quiero estar siempre a tu lado, quiero que nunca te separes de mí. El Amor quiere eternidad⁴². Y la eternidad no es apetecible sin

41. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988, 10; comentando a TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I, q. 2, a. 2, ad 1: «la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza».

42. «Tiene al Amor por objeto la posesión perpetua de lo bueno. Necesariamente, pues, según se deduce de este razonamiento, el Amor será también amor de la inmortalidad» (PLATÓN, *El banquete*, 207 a). «El amor es quién nos revela lo eterno» (M. DE UNAMUNO, *Obras Completas*, Madrid 1966, t. VII, 229).

amor. En efecto, una eternidad sin amor sería una contradicción. El odio corroe y todo lo destruye. Amor y Vida son realidades profundamente indisolubles. Pueden distinguirse, pero no quieren separarse.

El gran problema del ser humano es precisamente la falta de amor. Y la falta de un amor que dure. A estos dos acuciantes problemas, nunca resueltos del todo, responde el cristianismo. La ciencia y la técnica han mejorado la vida humana hasta extremos nunca soñados hace pocos años. Y posiblemente seguirán ofreciendo soluciones que contribuirán a un mejor vivir (aunque siempre cabe preguntar: ¿a un mejor vivir de quiénes, de los ricos del primer mundo a costa de la pobreza de la inmensa mayoría de la población mundial?). Pero incluso si llegase el día en que todo estuviera resuelto, siempre quedarán esos dos problemas por resolver: la necesidad de un amor que sacie y la amenaza de la muerte que acaba con todo amor y con todo lo demás. Dejar de pensar en ello no sólo no resuelve nada, sino que entristece e incluso embrutece al ser humano⁴³.

En el mensaje de Jesús aparecen signos portadores de un amor grande y de una vida plena. Si es anunciado correctamente, su mensaje puede despertar un interés sumo, puesto que va al encuentro de lo que todo hombre busca. Y por eso mismo, su anuncio resulta sumamente creíble y significativo. No tanto por lo que antiguamente se pensaba, los milagros y el cumplimiento de las profecías, sino por la manera cómo Jesús lo propone y lo vive. Lo más razonable, lo más creíble es la figura que pasa por el mundo haciendo el bien y levantando al hombre de su más honda y doble opresión: la falta de amor y la frontera de la muerte. Si una figura real y humana pasa por el mundo con la pretensión de venir de parte de Dios para liberar al hombre del error, del pecado y de la muerte, y vive una suerte de existencia entregada que avala esta pretensión, es sumamente razonable escuchar a ese hombre y sumamente creíble acoger su palabra que se afirma como anticipadora de la vida eterna en el hombre⁴⁴.

Sólo si existe un Dios de Amor y de Vida resulta posible encontrar una respuesta satisfactoria para estos dos problemas. Un Dios así es el que Jesús anuncia y manifiesta en su propia vida: en el acontecimiento de Jesús de Nazaret «la Vida se manifestó» (*Jn* 1, 2); y en él «se manifestó entre nosotros el amor de Dios» (*Jn* 4, 9). Vida y Amor que se manifiestan no sólo como promesa de eternidad, sino también como realidad en el más acá. Pues el cristiano afirma que Dios es necesario para encontrar la plena estabilidad humana

43. «La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort» (B. PASCAL, *Pensées*, 171, ed. Brunschvicg).

44. Cfr. J.M. ROVIRA BELLOSO, *La imposible reducción de la fe a la cultura*, en «Escritos del Vedat» (1990) 69-70.

en este mundo (ofreciendo así sentido también para esta vida). Lo que con Jesús se manifiesta es que Dios nos llama a vivir y a vivir plenamente. Y que no hay vida auténtica fuera de la referencia a Dios. Y esta referencia, para nosotros, hombres del siglo XXI, es el interrogante fundamental que Jesús nos plantea⁴⁵. Dios quiere un presente y un futuro lleno de vida para todos y cada uno de los seres humanos. Así, Dios no sólo es necesario para el más allá (para vencer a la muerte), sino también para el más acá (para vivir un amor grande que llene la vida).

PARA CONCLUIR

Toda una serie de movimientos religiosos se presentan en nuestros días garantizando la conquista de la felicidad a un precio muy barato. Vendrá un tiempo —anunciaba el Apóstol, ¿ha llegado ya?, nos podemos preguntar— en que los hombres se harán con un montón de maestros que les halaguen el oído, y entonces apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas (2 *Tm* 4, 3-4). El sentido que ofrece la fe cristiana quiere estar fundamentado en la verdad, único modo de que tal oferta no resulte frustrante⁴⁶. Por eso, la fe cristiana está siempre dispuesta a confrontarse con lo real.

Esa verdad es la Pascua de Cristo. Pero, al pasar por la cruz, puede resultar un escándalo o una locura (cfr. *1 Cor* 1, 18). De ahí la dificultad para ser aceptada. Con todo, es importante que esta dificultad sea la de la cruz, y no la incapacidad de las Iglesias o de los creyentes para mostrar adecuada y coherentemente el sentido que refulge en la verdad, pues en la verdad está la vida, y la vida es la luz de los hombres (cfr. *Jn* 1, 3). De ahí la importancia de una adecuada presentación de la verdad.

45. Cfr. M. GELABERT, *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia 1995, 46-57; e, incidiendo en las dimensiones humanizadoras del amor de Dios para esta vida, *La Gracia. Gratis et amore*, Salamanca 2002, 98-101.

46. «No prestamos nuestra adhesión a discursos vacíos ni nos dejamos seducir por pasajero s impulsos del corazón, como tampoco por el encanto de discursos elocuentes, sino que nuestra fe se apoya en las palabras pronunciadas por el poder divino» (SAN HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías*cap. 10, 33; MG 16, 3452).