

EL ACCESO A CRISTO DESDE LA RACIONALIDAD CONTEMPORÁNEA

Mons. André M. Léonard
Obispo de Namur. Bélgica

CONFERENCIA
19 de febrero de 2004

El tema del acceso a Cristo desde la racionalidad contemporánea es una problemática central en la cultura moderna, si bien en todas las épocas la Iglesia se ha preocupado por anunciar a Cristo teniendo en cuenta los presupuestos culturales del tiempo. Esta ha sido siempre una preocupación pastoral de la Iglesia en todas las épocas. En la cultura de hoy, el planteamiento del acceso a Cristo a partir del mundo físico y de la historia del hombre sigue siendo válido, como lo muestran las obras muy significativas de Teilhard de Chardin, en Francia, o de Wolfgang Pannenberg, en Alemania. Pero pienso que en nuestra cultura moderna, en este periodo de postmodernidad, la problemática antropológica –el acceso a Cristo desde la racionalidad antropológica– es la más actual, y ha caracterizado y caracteriza a nuestra cultura.

Enfoque Teológico

En filosofía, la vía antropológica designa la actividad intelectual que coloca en el centro del pensamiento el espíritu humano, con su libertad y su subjetividad. Esto ha dominado la problemática filosófica desde el Renacimiento, pasando por las filosofías de Descartes y Kant, y todo el idealismo alemán, hasta el existencialismo contemporáneo; también hay que señalar aquí el pensamiento de Maurice Blondel, una corriente muy importante en la filosofía contemporánea.

En teología, el camino antropológico consistirá en demostrar que la palabra de Dios en Jesucristo es digna de fe porque responde a la estructura y al dinamismo de la subjetividad humana. La credibilidad de la Revelación se fundará en su correspondencia con los ideales y las aspiraciones de la libertad humana. Mientras que el camino cosmológico, en teología, intentaba justificar el cristianismo partiendo de su *verdad*, es decir, a partir de su poder *iluminador* para con el mundo y la historia, la apologética antropológica se esfuerza por legitimar la figura de Cristo en función de su *bondad*, es decir, en función de su poder *estimulante* en relación con la libertad humana. Jesús, y su Padre, son dignos de fe porque son un “bien” para el sujeto humano. El camino teológico de inspiración antropológica puede ser designado globalmente, con un término de inspiración blondeliana, como una *vía de inmanencia*. En filosofía se designa con la palabra “inmanente” a aquello que está en el

interior de otra realidad. En teología, la vía antropológica consiste en basar la credibilidad de la Palabra cristiana en su afinidad con las exigencias *internas* o *inmanentes* de la subjetividad.

Fundamento tradicional de una teología antropológica

La vía de inmanencia no es, sin más, una invención de los tiempos modernos, ni siquiera en teología. Mucho antes de que la filosofía descubriera la subjetividad con Descartes, Kant y otros filósofos, la Iglesia la ha practicado desde siempre, y así puede jactarse de una tradición que se remonta a los orígenes mismos del cristianismo.

El mismo Evangelio no presenta a Jesús como un puro *objeto* divino, como un aerolito espiritual caído del cielo: entre Jesús y el corazón del hombre existe una afinidad tal que el Señor aparece como el único capaz de colmar la espera humana. “Venid a mí todos los que estáis cargados y agobiados, y yo os aliviaré. Tomad mi yugo y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón y encontraréis el descanso” (Mt 11, 28-29). “¿Adónde vamos a ir Señor? Tú tienes palabras de vida eterna” (Jn 6, 68). San Agustín ha expresado de manera sin igual la maravillosa correspondencia entre Jesucristo y el movimiento profundo del alma humana, de la subjetividad humana, cuando escribe al comienzo de las *Confesiones*: “Señor, nos hiciste para ti, y nuestro corazón no descansa hasta que repose en ti”.

A través de los siglos, la más pura espiritualidad cristiana ha hecho eco ampliamente a esta “vía de inmanencia”, subrayando la indefectible resonancia de la Revelación en la interioridad del sujeto creyente. Se puede pensar, por ejemplo, en el bello texto de Angelus Silesius, místico alemán del siglo XVII, sacado de un pasaje célebre del *Peregrino querubínico*:

*Si Cristo nace mil veces en Belén,
pero no en ti, quedas perdido para siempre ...
La Cruz del Gólgota no puede liberarte del mal,
si no está también levantada en ti¹.*

La objetividad del contenido de la fe es capital, pero no basta. Es necesario que resuene en lo íntimo de la subjetividad. Cristo puede nacer mil veces en Belén, si no nace en mi corazón, en el seno mismo de mi libertad, su nacimiento histórico es, en cierto sentido, inútil, no me cambia. Y ¿para qué sirve la Cruz levantada en el Calvario en tiempos de Tiberio, si no está plantada hoy en la carne de mi existencia? Si la vía de inmanencia consiste globalmente en acercarse a la fe a partir y en función de la interioridad espiritual, podemos decir que tiene sus cartas credenciales en la mejor tradición cristiana. Quisiera en esta conferencia subrayar el valor, y también los límites, de este acceso antropológico a Cristo a partir de la subjetividad humana, a partir del corazón, de la libertad del hombre. El ejemplo típico que quisiera tomar hoy para hablar de la importancia, del valor y de los límites de ese acceso antropológico a Cristo, es el de Karl Rahner (1904-1984), uno de los grandes teólogos alemanes católicos del siglo pasado.

1. SILESIIUS, A., *Le Pèlerin chérubinique*, Aubier, París 1964, I, pp. 61-62.

Rahner y la antropología teológica

Karl Rahner ha resumido lo esencial de su perspectiva antropológica en teología en un denso artículo titulado precisamente *Teología y antropología*². Mi exposición será en parte un comentario de la declaración con la que él abre este célebre artículo: “La intención de esta modesta contribución es mostrar que la teología dogmática actual debe ser una antropología teológica, que este viraje antropocéntrico es necesario y fructuoso”³.

Como lo indica el hecho de utilizar la palabra “actual”, la preocupación de Rahner, como lo era ya en cierto sentido la de Rudolf K. Bultmann, es de orden pastoral: ¿cómo presentar la reflexión teológica para que pueda alcanzar al hombre de hoy? Ahora bien, el hombre de hoy está modelado consciente o inconscientemente por la corriente antropológica salida de Descartes y de Kant. Por eso es imposible llegar hasta él sin pasar por la problemática de la filosofía antropológica. Además, como ya Bultmann había señalado, muchos enunciados dogmáticos –por ejemplo la divinidad de Cristo, que Jesús es Dios encarnado, que Cristo nos ha salvado por su muerte y resurrección– parecen míticos al hombre de hoy porque, como escribe Rahner, estas “afirmaciones teológicas no están formuladas de manera que el hombre pueda darse cuenta de que lo que ellas dicen tiene conexión con la comprensión de sí mismo que le da su experiencia”⁴. Pero a estas justificaciones pastorales del “viraje antropológico” se añaden otras más intrínsecas, que provienen de las exigencias de la filosofía y de la teología.

Rahner estima que una cuestión teológica sólo está bien planteada filosóficamente si se refiere a la vez al objeto material y al sujeto que conoce, para quién se plantea la cuestión y que tiene el objeto a la vista. Además, la fe en la Encarnación, que está en el centro de la teología, lleva al mismo antropocentrismo: si es verdad que Dios se ha hecho hombre, entonces es Dios mismo quien, no siendo ya solamente Dios en sí, sino Dios para nosotros, nos invita a comprenderle antropológicamente. O, dicho de otro modo, la revelación cristiana se presenta esencialmente como la salvación del hombre. Desde este momento, para poder entender auténticamente el mensaje de salvación, se requiere primero una cierta comprensión de lo que es el hombre que hay que salvar. La antropología filosófica aparece así, piensa Rahner, como el presupuesto permanente de una verdadera teología. Es el conocido tema, tomado de Heidegger, de la *pre-comprensión*: para que el hombre pueda acoger la Palabra de Dios es necesario que él posea ya en sí una comprensión anticipada de lo que es Dios, sin la cual la Revelación seguiría siendo para él algo extrínseco.

La precomprensión rahneriana es, sin embargo, más kantiana que heideggeriana. Podríamos incluso caricaturizar la teología de Rahner diciendo que consiste en una laboriosa trasposición del kantismo a la teología. Como Rahner mismo escribe: “una problemática *transcendental* se pregunta sobre algo buscando las condiciones necesarias de posibilidad del conocimiento y de la acción en el sujeto mismo”⁵. Este es el enfoque de la filosofía

2. RAHNER, K., *Écrits théologiques*, vol. 11, Desclée de Brouwer-Mame, París 1970, pp. 191-218. Desde el punto de vista que retiene aquí nuestra atención, es interesante leer MALEVEZ, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*, “Nouvelle Revue Théologique”, octubre 1969.

3. RAHNER, K., *op. cit.*, p. 191.

4. *Ibid.*, pp. 211-212.

5. *Ibid.*, pp. 192-193.

trascendental de Kant: buscar las condiciones de posibilidad de la comprensión y de la acción, no primeramente en el objeto, sino en la estructura intrínseca del sujeto que comprende y que actúa. La antropología de Rahner será trascendental, en cuanto que se esfuerza en poner en evidencia todo lo que constituye formalmente el espíritu humano como tal y que es, por esta razón, la condición de posibilidad, la condición trascendental, de la experiencia en general y de la experiencia religiosa en particular. Es la idea kantiana, muy fecunda, según la cual la inteligibilidad de la experiencia no es un puro en-sí objetivo, sino que depende de la estructura del sujeto inteligente⁶.

En el plano teológico, la posición de Rahner será la siguiente: la dogmática cristiana debe elucidar el sentido de las afirmaciones de la fe a la luz de la antropología trascendental. Si el teólogo quiere tener en cuenta al hombre de hoy, y si el pastor hoy quiere tener en cuenta la cultura moderna, si quiere aclarar el sentido y asegurar la credibilidad de los enunciados dogmáticos, tendrá que referir las proposiciones de la fe a las estructuras trascendentales del espíritu humano. Esto es un enfoque de inspiración indiscutiblemente kantiana.

Me centro en una cuestión, nuclear en la obra de Rahner, que es la de la divinidad de Jesús⁷. ¿Cómo presentar la fe cristiana en el Dios Hombre para que la afirmación “Jesús es el Hijo de Dios hecho hombre” –una afirmación explosiva cuando se piensa realmente en lo que significa–, no aparezca como una proposición mitológica? Rahner echará mano de los buenos servicios de la antropología trascendental. El hombre, dice Rahner, es constitutivamente superación de sí, en cuanto que solamente es él mismo en su apertura *a priori* a la infinitud del ser: su exposición a un misterio trascendente es lo que le confiere su estatuto propio. Rahner toma el tema bien conocido de Blaise Pascal, *l’homme passe infiniment l’homme*, “el hombre sobrepasa infinitamente al hombre”. Hay en el hombre más que el hombre. El hombre está definido por una apertura infinita. A partir de esta reflexión antropológica, Rahner esboza una especie de deducción trascendental, al estilo kantiano, de la idea del Dios-Hombre.

La idea de Cristo es, desde el punto de vista trascendental, la idea de un hombre en el que la superación de sí que define a la humanidad ha llegado a tal punto que este hombre ya no subsiste en sí mismo, como persona humana, sino que está enteramente asumido por Dios, realizando hasta el extremo la referencia al Otro trascendente que es constitutiva del espíritu humano. Desde este punto de vista, la Encarnación representa la cumbre de la idea de la humanidad como apertura trascendental al infinito: ella muestra el estatuto metafísico de un hombre abierto a Dios de tal manera que ya no es este hombre quien subsiste en sí mismo sino que es la persona divina del Verbo la que subsiste en él. Y Rahner pregunta: ¿no es esto lo que dice la teología clásica cuando habla, a propósito de Jesús, de la “unión hipostática”, es decir, de la unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina en la única persona (o “hipóstasis”) del Verbo?

6. RAHNER ha desarrollado su antropología en dos obras más densas y más técnicas: *L’esprit dans le monde*, Mame, París 1968; *L’homme à l’écoute du Verbe*, Mame, París 1968.

7. Cf. RAHNER, K., “Problèmes actuels de christologie”, en *Écrits théologiques*, vol. 1 (1959), pp. 113-181; “Réflexions théologiques sur l’Incarnation”, en *Écrits théologiques*, vol. 3 (1963), pp. 81-101.

Lo mismo que una asíntota es una curva que, prolongada al infinito, tiende a alcanzar una determinada recta, así podríamos decir que la idea de la Encarnación se obtendría prolongando asintóticamente al infinito la apertura indeterminada a Dios que define la naturaleza humana. Así, la Encarnación aparece como la más elevada realización de la esencia humana, su más alta posibilidad: Cristo es la naturaleza humana llevada hasta tal punto que llega a ser la naturaleza humana de Dios. Según Rahner, la ventaja de esta vía trascendental consiste en hacer creíble la doctrina de la gracia y de la Encarnación. ¿Cómo no aparecería Jesús como digno de fe para el hombre contemporáneo, tan preocupado de su propia humanidad, desde el momento en que puede demostrársele que el Dios-Hombre no es otra cosa, en su idea formal, que la realización última de las capacidades de la naturaleza humana?

En efecto, en este método hay una gran verdad y una gran misión para la teología y la pastoral actual. Incluso Hans Urs von Balthasar, que se mostraba muy crítico para con Rahner⁸, y que, de todas formas, sigue un camino teológico bien distinto, reconocía que en el método antropológico de Rahner hay algo legítimo, quizá hasta indispensable⁹.

Para que la revelación divina pueda ser recibida por el hombre es necesario que éste tenga cierta precomprensión de la Palabra de Dios, sin lo cual el sentido de esta Palabra permanecerá totalmente extraño para él. Sólo que Balthasar, aun reconociendo esto, sostendrá que la precomprensión proviene, no tanto de una contribución trascendental de la subjetividad humana al conocimiento cristiano, cuanto de un don que depende de la iniciativa divina: es Dios mismo quien, haciéndose hombre, decide libremente corresponder a las formas generales de pensamiento y de existencia humanos, y hace de la humanidad de Jesús la puerta de acceso al misterio divino.

Para Rahner, aquello que abre la puerta, que abre el acceso a Cristo, es la estructura inmanente de la subjetividad humana; mientras que para Balthasar es Dios mismo quien por su propia iniciativa, haciéndose Hombre, abre este acceso a Sí Mismo. Es una aproximación diversa.

La precomprensión rahneriana, en un sentido, es ratificada por Balthasar, pero éste sube más alto, y la considera como el fruto de la libre automanifestación divina. Es posible, sin embargo, que Balthasar no haga suficientemente justicia al punto de vista trascendental de Rahner. En efecto, las dos perspectivas se completan, se presuponen mutuamente, y así, cada una en su nivel, tiene alternativamente la prioridad sobre la otra. Pero continúa siendo verdad, como Rahner ha visto muy bien, que las realidades de la fe permanecerían como cuerpos extraños para el espíritu humano si éste no las “pre-comprende” de alguna manera a partir de su estructura trascendental inmanente.

Pero en unión indisoluble con estos aspectos positivos de la vía antropológica, el método trascendental de Rahner, y de otros teólogos contemporáneos, no deja de presentar aspectos inquietantes. Esto ha aparecido muy claramente en el momento de la famosa polémica entre Rahner y Balthasar a propósito del “cristianismo anónimo”, una teoría toda-

8. Cf. VON BALTHASAR, H.-U., *Cordula ou l'épreuve décisive*, Beauchesne, París 1968, pp. 79-80, 117-120.

9. Cf. por ejemplo, las concesiones que BALTHASAR hace al método de inmanencia blondeliana e incluso a la escuela de Bultmann en *La gloire et la croix*, tomo I, Aubier, París 1968, p. 392.

vía muy presente en nuestra cultura eclesial. Hay todavía ahora muchos teólogos que se adhieren a esta teoría del “cristianismo anónimo”.

Esta polémica se refiere a la tesis defendida por Rahner según la cual la salvación es ciertamente posible a los que no conocen a Cristo, con tal de que vivan plenamente su condición de hombres. Para apoyar esta conclusión, cuya importancia pastoral es evidente, Rahner hace valer su deducción trascendental de la idea de Cristo: si es verdad que la realidad de Cristo no es, en cierto modo, más que la prolongación asintótica de la naturaleza humana, desde el momento en que un hombre es verdaderamente humano, es, implícitamente, cristiano. Este “cristianismo anónimo” no dispensa a nadie, pensaba Rahner, de hacer lo posible por encontrar en el campo histórico la presencia empíricamente objetiva (y no solamente trascendental, ideal) de Cristo. Pero según Rahner, este excedente histórico-empírico, aunque importante, no aparece como absolutamente irremplazable.

Como es sabido, Balthasar se ha opuesto violentamente a esta teoría. No critica que la salvación cristiana se extienda más allá de las fronteras visibles de la Iglesia, pero rechaza con fuerza la idea de que el corazón del misterio cristiano (la Encarnación) no sea más que el paroxismo de la esencia humana. Ser cristiano no es para Balthasar reconocer en Cristo la realización de las posibilidades trascendentales de la naturaleza humana. Es mucho más. Es prosternarse ante el Verbo que se ha hecho carne y ha vivido entre nosotros. Es confesar el único “nombre” dado a los hombres por el cual han de ser salvados, lo que excluye, por definición, cualquier cristianismo “anónimo”. Entre estas dos grandes figuras de la teología católica de lengua alemana, Henri de Lubac ha hecho de mediador y ha propuesto un acuerdo pacífico, ratificado con entusiasmo por Balthasar, que es mucho más que una cuestión de terminología, pese a las apariencias¹⁰. Se trata de distinguir entre “cristiano anónimo” y “cristianismo anónimo”: existen muchos cristianos anónimos, es decir, que fuera de la Iglesia visible y localizable viven de la gracia de Cristo, pero no existe un cristianismo anónimo –sería una contradicción en los términos, no existe un cristianismo sin Cristo–, extendido por todas partes en la esencia humana como tal, y que la venida de Cristo se limitaría a hacer pasar de lo implícito a lo explícito.

Lo que verdaderamente está en juego en esta polémica es mucho más grave de lo que a primera vista parece. En el fondo, el peligro que Balthasar ha temido en la antropología teológica de Rahner es que la estructura trascendental del espíritu humano se convierta finalmente en la norma del sentido de la Revelación; que, subrepticamente, se erija al hombre como medida de la Palabra de Dios. Este riesgo de “reducción antropológica” del cristianismo está inscrito efectivamente en el método kantiano de Rahner. No obstante, creo que el gran teólogo alemán no sucumbe realmente a esta tentación. Nunca ha querido Rahner ser un modernista, que reduce el sentido de la Revelación a la pre-comprensión que podemos adquirir de ella. Estaría en este caso si, llevando hasta el extremo el idealismo kantiano, Rahner por ejemplo entendiera que la precomprensión trascendental de la Palabra de Dios sería suficiente para darnos todas las determinaciones del contenido de la Revelación. En estas condiciones, la dogmática cristiana no sería más que la objetivación de la estructura inmanente del espíritu humano, lo que conduciría directamente al moder-

10. Cf. DE LUBAC, H., “Les religions humaines d’après les Pères”, en *Paradoxe et mystère de l’Église*, Aubier, París 1967, pp. 120-163.

nismo. De hecho, Rahner toma claramente sus distancias frente a cualquier forma de modernismo.

La antropología trascendental no hace superfluo el mensaje externo de la Revelación, y no determina *a priori* su contenido. Aún así, la teología de Rahner tiene finalmente algo que cansa, pues, aunque su antropología tomístico-kantiana no determina el contenido de la Revelación, sin embargo, a sus ojos, ella le asegura su credibilidad y su importancia. De aquí emana una perspectiva unilateralmente antropocéntrica y narcisista según la cual Dios y su misterio no son finalmente dignos de fe sino en la medida en que su Revelación nos habla de nosotros mismos.

Un pequeño ejemplo, sabroso, para ilustrarlo: la forma que tiene la teología trascendental de hablar de los ángeles¹¹. ¿Cómo puede una teología trascendental hablar de los ángeles? Mientras que una teología libre y generosa, como la de Balthasar por ejemplo, se alegraría, por ellos mismos, de que existan los ángeles e intentaría precisar su estatuto ontológico para maravillarse ante ello, Rahner, partiendo de la idea de que la primera función de la Revelación es la de revelarnos a nosotros mismos, pregunta muy lógicamente: “¿No debemos decir que lo que realmente es enunciado como tal desde el punto de vista de la Revelación es, no la existencia ni la esencia de los ángeles en sí mismos, sino la relación del hombre con ellos, cuya existencia se supone?”¹². Finalmente la teología de los ángeles no habla de los ángeles, habla sólo del hombre mismo en relación con la idea de los ángeles. Es sólo un instrumento para comprendernos mejor a nosotros mismos. No hay la gratuidad libre de una teología que se interesaría por los ángeles, también, por los ángeles mismos. A fuerza de extenderse penosamente a toda la dogmática, el método trascendental de la pre-comprensión termina por irritar, y ciertamente por irritar a Urs von Balthasar, que hacía a Rahner preguntas insistentes. ¿Es verdaderamente necesaria toda esta pesada conceptualidad formal para que el amor de Dios hable de manera aceptable al hombre de hoy? ¿El costado abierto del Crucificado no es bastante elocuente por sí mismo? En cualquier caso se comprende la exasperación de Balthasar cuando acosa a Rahner con sus preguntas: el culto al Corazón de Jesús ¿es un complemento categorial de una piedad trascendental? O bien esta fuente original del amor ¿no pone un punto final a toda esta filosofía kantiana? ¿Veo o no veo el amor del Dios Trinidad en el corazón roto del Crucificado?¹³.

Como conclusión, me parece que el camino seguido por Rahner es indispensable con su valor y con sus límites, puesto que su deseo explícito es demostrar la connivencia profunda entre la Palabra de la Revelación y la estructura íntima del espíritu humano. Rahner ha hecho un gran servicio a la teología contemporánea al puntualizar esta forma renovada de apologética. Sin embargo, como todos los demás, este método tiene sus límites y necesita la corrección de otras perspectivas complementarias menos inclinadas hacia la subjetividad. Eventualmente corre el riesgo, al menos en parte, de reducir la riqueza de la Revelación interpretándola sistemáticamente en función de una antropología filosófica forzosamente incompleta. En efecto, desde que se hace de la antropología el criterio decisivo de la inteligibilidad del mensaje cristiano, existe un peligro inminente de utilizar la

11. RAHNER, K., “Théologie et anthropologie”, en *Écrits théologiques*, vol. 11, pp. 194-196.

12. *Ibid.*, p. 196.

13. VON BALTHASAR, H.-U., *Cordula ou l'épreuve décisive*, ed. cit., p. 87.

Palabra de Dios imponiendo a su (pre) comprensión los límites de nuestra propia comprensión de nosotros mismos. Rahner escapa ampliamente a este peligro. Por desgracia, no podemos decir lo mismo de las ideologías y de las prácticas corrientes que, con mucha menos prudencia y menos éxito, se inspiran en fuentes análogas.

No sería personalmente tan positivo con las corrientes antropológicas que, después de Rahner, han dominado nuestra cultura eclesial, y donde a veces no se trata ya de la antropología trascendental sino de otros temas con la misma inspiración, pero no con la misma elevación de pensamiento.

Los temas antropológicos de la teología cotidiana

Las corrientes de pensamiento y los autores católicos de los que hemos hablado para ilustrar la vía antropológica en teología son dignos de encomio por su seriedad y complejidad. Ya se trate de Loisy o de Blondel, de Duméry o de Rahner, nos encontramos siempre frente a pensamientos que, en grados diferentes, quieren estar suficientemente matizados para recibir la riqueza contrastada de la fe. No sucede lo mismo cuando pasamos de esas altas producciones del espíritu a los subproductos simplistas que los reflejan ideológicamente en los *slogans* de la vida eclesial cotidiana.

En este nivel, apenas si se habla ya del “subconsciente religioso” como en los modernistas, o de la “voluntad que quiere” blondeliana, o del “acto-ley” de Duméry, o de la “antropología trascendental” de Rahner. Al contrario, estas designaciones científicas de la subjetividad profunda del hombre son reemplazadas por términos que indican más bien lo que en la subjetividad hay de más inmediato y de más inculto, a saber: la espontaneidad, la sinceridad, la experiencia vivida, etc. No vamos a exigir, ciertamente, que el lenguaje religioso cotidiano adopte la terminología técnica de los filósofos y de los teólogos. Por eso no criticamos aquí las palabras empleadas, sino el encierro en la realidad demasiado pobre que ellas representan.

Algunos ejemplos ilustrarán lo que hemos dicho. El ejemplo más patente de una divulgación superficial de la vía antropológica en la cultura moderna es la oposición omnipresente en la Iglesia de hoy entre la *verdad dogmática objetiva* y la *sinceridad individual o colectiva*. Se dirá: poco importan las fórmulas tradicionales, poco importan la Trinidad, el pecado, la Redención; lo que cuenta es “lo que me dice algo” y la acción concreta que de esto puede derivarse. Toda una serie de equívocos tienen aquí su origen. Y sólo una grosera impostura puede ponerlas bajo el patrocinio de Blondel, Kierkegaard, Rahner o de otros grandes espíritus. Porque ¿qué es el dogma, con sus fórmulas, sino una manera que tiene mi inteligencia de reconocer, en la Iglesia, la realidad de lo que Dios es y hace, y de preservar el misterio insondable contra todas las herejías reductoras? Es verdad que las fórmulas de la fe no son un fin en sí mismas, no son ni punto de partida ni punto de llegada; son el resultado del encuentro de nuestra libertad con la realidad del Dios-Hombre, y nos encaminan hacia el misterio del Dios siempre más grande. Pero su mediación es indispensable y, a pesar de una terminología cambiante, sus contornos concisos corresponden al carácter determinado, concreto, de la Revelación de Dios en la historia. La forma concreta de las fórmulas

dogmáticas es un eco de la concreción, de la determinación, de Dios en su Revelación histórica.

La catequesis existencial, de la que tanto se habla en la actualidad, se preocupa acertadamente de hacer resonar la verdad de la fe en lo que ella llama (abusivamente) “la vida concreta”¹⁴, pero se equivoca cuando considera la experiencia vivida como el objeto principal de la catequesis, y por esta razón desprestigia una enseñanza sistemática del contenido de la fe. En realidad, el objeto de la catequesis es la Palabra de Dios que se dirige al hombre. Por ello, como esta Palabra tiene su coherencia interna, la transmisión de su contenido presupone no solamente una atención a las disposiciones subjetivas de los catequizados, sino también, y, sobre todo, una aceptación de la lógica intrínseca de la Revelación¹⁵.

Los mismos simplismos conducen a las oposiciones, continuamente repetidas, entre la ortodoxia y la ortopraxis, entre las verdades dogmáticas que dan una falsa seguridad y la incertidumbre liberadora de la búsqueda y del caminar, etc.¹⁶ Otra expresión de la vía

14. Decimos “abusivamente” porque ciertos especialistas de la catequesis se obstinan a veces en confundir lo “concreto” con lo “inmediato”. Es verdaderamente concreto, como la palabra lo indica (*concretere* = crecer juntos), lo que se comprende en su contexto total. Es abstracto, como indica la palabra, lo que está separado, aislado. Tomada en su inmediatez espontánea, nuestra vida cotidiana es, la mayor parte de las veces, abstracta, pobre, por falta de referencia al sentido global y último de la vida (la muerte, el pecado, la Cruz de Jesús, la Trinidad, la vida eterna). Esta abstracción de la vida cotidiana sólo podrá superarse si se vuelve a poner la experiencia vivida en el contexto más amplio y más concreto de la Revelación. Este es el fin de la catequesis: hacer pasar de la abstracción de lo cotidiano a lo concreto de la existencia cristiana. Esta existencia cristiana concreta referida a Dios y a su revelación es, también, una experiencia vivida, sólo que esta vez se trata de una experiencia dilatada, aumentada, mediatizada. Se debería terminar lo antes posible con estos abusos del lenguaje según los cuales Dios, la Revelación, el dogma, todo esto es “abstracto” mientras que el hecho de que yo escribo esta frase ahora en este papel, esto sería ¡“concreto”! De hecho, mi redacción presente sólo será verdaderamente concreta si la vivo bajo la mirada de Dios y a la luz de la fe. Dejemos, pues, de repetir que la misa es abstracta y que debería acercarse lo concreto de la vida ... Al contrario, debe ser la inmediatez abstracta de la vida cotidiana la que se sumerja de nuevo en lo concreto de la liturgia, allí donde estamos unidos, como Iglesia, ante el Padre, en torno al Cordero inmolado, en la disponibilidad del Espíritu.

15. Sobre este problema de la catequesis, cf. la obra ejemplar de LÉONARD, J., *Pour une catéchèse scolaire*, Coll. “Le Sycomore”, Lethielleux, París 1978. El autor, a la vez que hace un trabajo positivo, desmonta los *slogans* que amenazan hoy con arrancar a la catequesis su contenido. Las cuestiones de método catequético, en las que no podemos entrar aquí, están tratadas con una gran claridad.

16. Se encontrará una compilación de todas estas oposiciones estériles en la obra de SIX, J.-F., *Les jeunes, l'avenir et la foi*, Desclée de Brouwer-Bellarmin, París 1976. El autor designa la espontaneidad, la ausencia de memoria, la reclusión en lo inmediato, es decir, muy literalmente, la “incultura” de ciertos jóvenes, con el nombre pomposo de “nueva” o de “tercera cultura” (por oposición a la cultura humanista y a la cultura científica). Se observará la facilidad con la que se atribuye “a los jóvenes” en general una actitud presuntamente común que bautizan tanto más impunemente de “nueva cultura” cuanto que reconocen que esta susodicha cultura no existe aún, sino que está en plena gestación. Es evidente que, en esta perspectiva, los enunciados de la fe son identificados sin dificultad con las “verdades pre-fabricadas” que, todos lo sabemos, son insoportables para “los jóvenes”. El autor no se deja intimidar por las contradicciones flagrantes a las que conduce esta ideología de la “brecha” (viva la falla, viva la diversidad pura, etc.); él escribe (p. 85): “sólo habrá porvenir para la fe de los jóvenes si la Iglesia, en vez de presentarse como la guardiana de un depósito, se muestra como abierta a Otro, Jesucristo, de quien ella recibe todo con una alegría desbordante”. Esto está muy bien. Pero, ¿quién es ese Otro al que la Iglesia debe abrirse, quién es este Jesucristo que debe colmarla de alegría? Apostamos que si se quiere responder seriamente a estas cuestiones, volveremos a encontrar

antropológica divulgada en el campo eclesial es el rechazo unilateral de la autoridad objetiva en pro de la espontaneidad subjetiva, y podríamos multiplicar los ejemplos.

Concluyo diciendo que el mérito mayor de la vía antropológica es que presenta un cristianismo en sintonía con el corazón del hombre, este corazón inquieto del que hablaba San Agustín. En ella, más que en ninguna otra parte, encontramos la preocupación por demostrar que la fe cristiana es capaz de entusiasmar la libertad humana, puesto que en un mismo impulso la colma desde lo más íntimo y la atrae con un ideal exigente. Esta solicitud es indispensable, sobre todo en nuestro tiempo. La tarea de la evangelización quedaría comprometida si no se tuviera cuidado de esto. Cómo evangelizar sin tener en cuenta las aptitudes y las esperanzas presentes en los destinatarios de la buena noticia. Bajo este aspecto la vía antropológica forma parte integrante de cualquier catequesis seria. El problema es el de un justo equilibrio entre este tomar en serio la situación subjetiva de los destinatarios de la evangelización, y a la vez no hacer de esta situación existencial la medida, y menos aún, la fuente del contenido de la evangelización.

En resumen, la condición antropológica del sujeto define el *lugar* de la catequesis, su punto de inserción, pero de ningún modo su *objeto* o su *norma*. Si se pierde esto de vista, la vía antropológica se transformaría al punto en *reducción* antropológica. La vía antropológica es muy importante en teología, indispensable en la pastoral, en la catequesis, y podría sintetizarse en esta expresión: “yo creo en ti, Señor, porque das sentido a mi vida, porque colmas mi esperanza y me atraes hacia un ideal que responde a mi deseo, y que me prolonga hasta lo infinito. Sin ti, nuestra libertad no encontraría descanso, ni sabría donde encontrar impulso a su movimiento. Te doy gracias, porque eres el centro personal hacia el que, a menudo sin saberlo, aspira el corazón del hombre”.

Esta maravillosa oración, que es auténticamente cristiana, no es la última palabra sobre la oración cristiana. Hay también otra forma de oración, que empleamos en el Gloria de la Misa: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*, “te damos gracias por tu inmensa gloria”. Una oración totalmente gratuita, desprendida de sí. No te damos gracias, Señor, sólo porque das sentido a nuestra vida, y una dirección y un dinamismo a nuestro corazón. Te damos gracias porque Tú eres Dios, la Palabra de Dios hecha carne. Te damos gracias por tu inmensa gloria. En esta dirección se movía la teología de Balthasar. La vía antropológica, de la que he hablado en esta conferencia, permanece como una vía muy importante en el campo de la teología y de la pastoral, pero a condición de que estemos atentos a sus límites y preocupados por corregir sus límites con otras perspectivas más amplias.

progresivamente el “depósito de la Revelación”, esas pretendidas “verdades pre-fabricadas” de las que tan mal se ha hablado antes. Entonces ¿por qué todos esos anatemas y todos estos exclusivismos?