

Formación
Permanente
2021



**Crear en el Evangelio
en tiempos adversos**

CREER EN EL EVANGELIO EN TIEMPOS ADVERSOS

La cultura occidental, tanto en su versión europea como en su versión norteamericana, se descristianiza. El fenómeno en América Latina es más complejo, pues todavía el cristianismo es un referente cultural, pero diversificado en una pluralidad de confesiones cristianas y trivializado en un sentimentalismo de coyuntura. En cualquier caso, ya no podremos ser católicos culturales ni católicos por tradición familiar. La fe y la Iglesia católica tendrán continuidad y futuro en aquellos creyentes que asuman su fe a conciencia y razón, es decir, que piensen su fe y sus motivos para creer, y estén dispuestos a sostener su planteamiento de vida creyente en un ambiente no solo indiferente, sino incluso hostil. Este ensayo es una contribución al tema de la razonabilidad de la fe. Se inscribe en esa vena tan agustiniana de pensar para creer y se inscribe también en la huella de Agustín pastor que habló y escribió para defender la credibilidad de la fe ante los argumentos de quienes la combatían desde los flancos más variados.

Desarrollo este ensayo a partir del examen del significado de la palabra “evangelio” con la que Jesús y los autores del Nuevo Testamento caracterizan el mensaje que debe suscitar la fe. Si la cultura se nos vuelve adversa para realizar el acto de creer, comencemos entonces por examinar el objeto del acto de creer cristiano: es el evangelio.

EVANGELIO Y EVANGELIOS

Cuando Marcos narra el comienzo del ministerio de Jesús, dice que *después del arresto de Juan, Jesús se fue a Galilea, proclamando el evangelio de Dios* (1,14). Enseguida condensa la predicación de Jesús en cuatro frases, y en la última aparecen unidos el verbo “creer” y el sustantivo “evangelio”: *El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando. Conviértanse y crean en el evangelio* (1,15). Que sus

oyentes crean en el evangelio es la meta y objetivo de la predicación de Jesús y será también el objetivo de la predicación y ministerio de sus discípulos. En el final canónico de Marcos¹, Jesús resucitado da instrucciones a sus discípulos para que *vayan por todo el mundo y proclamen el evangelio a toda criatura. El que crea y se bautice se salvará, pero el que no crea se condenará* (16,15-16). “Crear en el evangelio” es la frase que resume la misión de Jesús o de la Iglesia. Es más, el éxito o fracaso de la vida del hombre depende de que acepte o rechace creer en el evangelio.

La palabra *evangelio* (derivada del griego *euangelion*) es un término característico de la teología de Marcos². Además de los lugares que he citado en el párrafo anterior, san Marcos utiliza la palabra *evangelio* en otros cinco lugares (cf. 1,1; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9). Estos datos cobran importancia cuando constatamos que los evangelistas Lucas y Juan nunca utilizan la palabra *evangelio*³ en sus respectivos escritos, y que el evangelista Mateo utiliza la palabra cuatro veces en dependencia de Marcos. Efectivamente, según las actuales explicaciones acerca de la redacción de los evangelios, Mateo utilizó el evangelio de Marcos⁴ como

¹ Según el testimonio de los manuscritos más antiguos, el texto del evangelio concluye en 16,8. Ese es un final insatisfactorio e inexplicable. ¿Marcos no pudo concluir el relato? ¿No disponía de fuentes de información acerca de lo que pasó después? ¿Se perdió la hoja final en la que Marcos había escrito la conclusión de su relato, antes de que se hicieran copias del original? No sabemos, y cualquier respuesta es pura especulación. Los manuscritos antiguos muestran que otros autores muy antiguos, contemporáneos de la generación apostólica, completaron el relato con la redacción de diversos finales. De ellos, uno ha recibido reconocimiento canónico, es decir, ha sido reconocido por la Iglesia como inspirado, aunque su autor es otro distinto del que escribió hasta 16,8. Ese apéndice canónico es el que se imprime en nuestras biblias y el que se lee en nuestras liturgias. Pero, aunque proceda de una mano ajena, el uso que hace de la palabra *evangelio* es consistente con el uso que de él hizo Marcos en el relato que escribió.

² Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, volumen I, Sígueme, Salamanca 1986, 29.

³ Me refiero al sustantivo “evangelio”, pues Lucas utiliza abundantemente el verbo “evangelizar”, que ni Marcos ni Juan utilizan jamás y Mateo una sola vez en una cita implícita de Isaías.

⁴ Los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas relatan la vida de Jesús según una secuencia narrativa muy parecida y con frecuencia transmiten relatos muy parecidos sobre Jesús. Por eso se llaman sinópticos, porque si se pone uno a la par de los otros dos en tres columnas, el orden del relato coincide con escasas excepciones. Esa peculiaridad literaria se conoce como “el problema sinóptico”. ¿Cómo ocurrió la redacción de estos evangelios para que se diera tal coincidencia? La solución o explicación probable del modo como ocurrió la redacción se conoce como la “teoría de los dos documentos o las dos fuentes”. Dicha teoría sostiene que Marcos fue el primer evangelio que se escribió y que Mateo y Lucas lo utilizaron como referencia para escribir sus propias obras. Mateo y Lucas se habrían servido además de una “fuente de dichos” de Jesús, pues ambos reportan palabras de Jesús de forma muy parecida, aunque las adaptan a su relato de manera independiente. Marcos y esta fuente de dichos serían los dos documentos que dieron origen a los evangelios sinópticos. Mateo y Lucas contarían además con fuentes propias, y así se explica el origen de los pasajes que cada uno de ellos reporta en exclusiva. Así que en realidad deberíamos hablar de “tres” documentos o fuentes al origen de los evangelios sinópticos. Pues bien, Mateo utiliza la palabra *evangelio* en pasajes donde depende claramente de Marcos como en Mt 24,14 (=Mc 13,10) y Mt 26,13 (=Mc 26,13) y en la frase con la que resume la predicación de Jesús en Mt 4,23 y 9,35. Esa frase es elaboración de Mateo, pero en dependencia de Marcos (cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, volumen I, Sígueme, Salamanca 2010, 298).

referencia básica en la redacción de su propio evangelio. Por lo tanto, la referencia al evangelio según san Marcos para examinar la importancia y significado de la palabra se basa en que para él es también término fundamental de su obra.

El uso más antiguo de la palabra *evangelio* para designar el mensaje de salvación está atestiguado en las cartas de san Pablo, que usa el sustantivo unas 58 veces (ver Rm 1,16; 2,16; 10,16; 1Cor 4,15; 9,23; Gal 1,7; 2,5). El apóstol designa en numerosos pasajes su mensaje y su predicación con el nombre de *evangelio*. Las cartas de san Pablo anteceden a la redacción de la obra de Marcos por unos veinte años, según el estado actual de los estudios. No es posible saber con certeza qué palabra utilizó Jesús para designar su mensaje y su predicación en arameo. La palabra *evangelio*, por supuesto, es griega y se originó entre los cristianos de habla griega para designar el mensaje de Jesús o sobre Jesús. Posiblemente la adopción de esa palabra con ese sentido se realizó a través del verbo *evangelizar* (*euangelizomai*). Cuando se tradujo el libro del profeta Isaías del hebreo al griego, para uso de los judíos de habla griega años antes de que naciera Jesús, los traductores emplearon el verbo *evangelizar* para designar la acción de proclamar la salvación de Dios, como por ejemplo en Isaías 40,9; 52,7; 61,1. En la traducción griega del Antiguo Testamento no se emplea la palabra *evangelio* con sentido religioso, como mensaje de salvación. Tenía el significado de propina o recompensa por traer una buena noticia. Posiblemente ese uso del verbo *evangelizar* en el texto griego de Isaías pasó a la comunidad cristiana para explicar que las buenas noticias de que hablaba Isaías habían llegado a cumplimiento en la actividad de Jesús como anunciador de la salvación. De allí es fácil deducir que la comunidad cristiana adoptara el sustantivo *evangelio* para designar el contenido del anuncio de la salvación definitiva de Dios. Ese contenido es principalmente Jesucristo y su muerte para el perdón de los pecados y su resurrección para la justificación (cf. Rm 1,3; 4,25).

La palabra *evangelio* es una palabra compuesta, por el adverbio *eu* y el sustantivo *angelion*. El adverbio significa “bien” y el sustantivo, “mensaje”. Por lo tanto “eu-angelio” significa “buen mensaje”, “buena noticia”, “buena nueva”. Por evolución fonética, el “eu” se convirtió en “ev-”. Aquellos cristianos de habla griega que comenzaron a llamar el mensaje de Jesús y acerca de Jesús *evangelio* querían decirnos que ese mensaje no solo era bueno, sino que era el mejor mensaje que podríamos recibir, pues con ese mensaje se nos abría la puerta de la salvación.

Ahora bien, dentro del mismo Nuevo Testamento se puede constatar cómo la palabra *evangelio* fue adquiriendo nuevos matices y significados. Cuando Jesús, en Marcos 1,15, urge a sus oyentes a que *crean en el evangelio*, se refiere con esa palabra a su mensaje acerca de la venida inminente del Reino de Dios. Pero cuando Marcos escribe la primera frase de su obra y dice que lo que va a escribir es el

comienzo del evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios (1,1), la palabra evangelio parece que se refiere más bien a la historia de Jesús que va a escribir y a narrar. De hecho, Jesús, en Marcos 8,35 y 10,29, une estrechamente su persona y su mensaje: el que pierda su vida por mí y por el evangelio la salvará. Y cuando san Pablo, en Romanos 1,1, dice que ha sido elegido por Dios como apóstol para proclamar el evangelio de Dios, enseguida explica que este evangelio se refiere a su Hijo, nacido en cuanto hombre de la descendencia de David y constituido por su resurrección de entre los muertos Hijo poderoso de Dios (Rm 1,3-4). Es decir, evangelio se empleó para designar el mensaje y la predicación de Jesús; pero también se llamó así a la misma historia de Jesús y al mismo Jesús y finalmente el mensaje de la salvación realizada por Jesús con su muerte y resurrección.

El testimonio más antiguo que tenemos del uso de la palabra *evangelio* para referirse a los escritos que narran la vida y las palabras de Jesús se remonta al siglo II, y es, por lo tanto, posterior a la redacción del Nuevo Testamento. San Justino, en su *Apología Primera*, dice que los apóstoles, en sus “memorias” que llamamos *evangelios*, nos dejaron instrucciones acerca de la celebración de la cena del Señor (66). Pero el *evangelio* es uno solo, y es Jesús, su vida y sus palabras, su muerte y resurrección. Sin embargo, la Iglesia aceptó cuatro versiones diversas de ese testimonio. Por eso se introdujo el uso de decir que habíamos recibido ‘el evangelio’ *según san Mateo, según san Marcos, según san Lucas, según san Juan*. Estrictamente hablando no tenemos cuatro evangelios, sino cuatro versiones del único evangelio, Jesucristo, cada una según cada evangelista.

Pues bien, este evangelio, esta buena noticia de salvación, debe ser anunciada, explicada, aceptada y asumida como norma de vida por aquellos que quieren entender su vida a la luz de la historia y del mensaje de Jesús. Pero los tiempos y la cultura contemporánea con sus características propias no favorecen ni el anuncio ni la aceptación del evangelio. Por lo tanto, es necesario que los creyentes de hoy nos planteemos la pregunta acerca de la actitud y convicciones que debemos poner en juego para hacer efectiva la continuada difusión del evangelio. En este ensayo quiero desarrollar una reflexión acerca del contenido medular del evangelio, de las adversidades culturales para su difusión y de la actitud que debemos adoptar para asumir hoy el reto evangelizador.

ESTADO ACTUAL DE LA FE CRISTIANA

El estado actual del cristianismo se puede caracterizar brevemente como una religión dejada a sus propios recursos, carente de protección política o social, a merced de las corrientes culturales imperantes. Hace años que el catolicismo dejó de ser religión de estado, religión oficial o religión reconocida o protegida en la mayoría de países de tradición católica. Allí donde el protestantismo sigue siendo

religión de estado, el efecto del secularismo sobre las iglesias protestantes y sus fieles es devastador. No solo eso, los estados implementan políticas cada vez más contrarias a las convicciones antropológicas, cosmológicas y éticas del cristianismo, y sorprendentemente muchos pastores y fieles parecen aceptar como inevitable, e incluso favorecer, el abandono de las perspectivas y comprensión contenida en el evangelio para adoptar las nuevas visiones y comprensiones que surgen de la evolución cultural secular. Algunos sectores de la Iglesia católica comparten esta tendencia. Políticas en materia de matrimonio y familia, de género e identidad, de valoración de la vida en sus inicios y final contrarias a la visión católica se promueven, se adoptan y se aplican en creciente número de países. En algunos que se dicen democráticos, se habla incluso de proscribir las creencias religiosas que se oponen a esas nuevas políticas. El estado y las instituciones sociales se vuelven cada vez más hostiles y adversos a la Iglesia, a los cristianos y a la fe católica. Esa es una amenaza externa con la que hay que aprender a convivir.

El estado se vuelve hostil a los creyentes cristianos, porque la cultura se descristianiza. A partir del descubrimiento del método científico y del desarrollo de la razón analítica⁵, la “realidad” se ha encogido y se circunscribe solo al ámbito de lo que puede someterse al método de dicha razón. La trascendencia se vuelve irreal y con ella Dios y el mundo de lo divino. La cultura se desarrolla por lo tanto al margen de la referencia religiosa. Mejor dicho, lo religioso tiene cabida solo como una opción privada, como tradición folklórica o como fenómeno de minorías, todavía tolerado mientras no sea obstáculo a las políticas y corrientes culturales en boga. El secularismo cultural consiste en una creciente marginación y exclusión de todo lo cristiano de la cultura y la política. Se tolera todavía el islam, aunque aumentan la frecuencia y el tamaño de los choques entre el secularismo cultural y la creciente población musulmana.

La imposibilidad de pensar las realidades espirituales y sobrenaturales desde el inicio de la Ilustración en el siglo XVIII tuvo efecto en teólogos cristianos y también en los fieles creyentes. La adopción del racionalismo como horizonte, la crítica histórica como método de interpretación de los textos sagrados y la pretensión de mantener el discurso teológico en consonancia con el secularismo cultural acabó por reducir la teología a moral. Si los conceptos teológicos cristianos como creación, encarnación, resurrección, redención se vuelven improbables e indemostrables, del cristianismo no queda nada salvable sino su dimensión moral, sobre todo en su aspecto social y político. El mandamiento del amor al prójimo se convirtió en motivación para toda clase de proyectos de promoción humana y en eje articulador de la acción pastoral de la Iglesia. Puesto que Jesucristo no se predicó a sí mismo, sino el Reino de Dios, la crítica histórica de los evangelios tuvo como

⁵ Ver la Introducción a mi libro *Proclámenlo desde las azoteas*, volumen II, Guatemala 2021.

consecuencia que comenzó a pensarse que el contenido del evangelio no era Jesucristo, como señalan Pablo o Marcos, sino que el auténtico evangelio sería el Reino de Dios que anunciaba Jesucristo. Pero el concepto se interpretó en clave sociopolítica, significado completamente ausente del uso que del concepto hace Jesús. Surgió así la teología política y la evangelización como acción social para la transformación de la sociedad. El influjo del marxismo fue una contribución importante en algunas corrientes liberadoras de inspiración cristiana. Pero esta opción de un cristianismo social asume el secularismo cultural y en realidad convierte a Dios en una simple excusa o inspiración para la obra temporal. La dimensión propiamente religiosa de la fe queda silenciada.

Escribo desde Guatemala, donde soy obispo. Aquí veo otras tendencias en el desarrollo de lo religioso cristiano. Quizá lo que ocurre en Guatemala se dé también en otros países de América Latina. Sí, hay secularismo en algunos ambientes sociales, como puede ser la academia. Pero culturalmente hay una trivialización de Dios y de lo divino. No cuestiono que haya creyentes que se tomen a Dios en serio en las diversas iglesias, congregaciones, asambleas y cultos. Pero la proliferación de grupos evangélicos y congregaciones, a veces marginalmente cristianas, produce un relativismo de fe. La gente pasa de una iglesia a otra, de una denominación a otra, de una asamblea a otra, porque “todo es lo mismo”. La verdad como distintivo de la fe confiable desaparece; en su lugar entra el “sentimiento” como criterio de pertenencia y adhesión. Allí donde me siento bien, allí me “congrego”. La razón, aliada de la fe desde el principio, cede su lugar al sentimiento.

Un fenómeno parecido es la folclorización de Dios. Las masivas y a veces espectaculares manifestaciones religiosas, como las que se dan en Semana Santa y fiestas patronales, son en muchos casos manifestaciones de tradición cultural, pero no de fe. Sí, son un vínculo con la fe cristiana católica, pueden ser en muchos casos manifestación de una fe sincera y sólida, pero en otros casos puede ser un simple vestigio cultural. Uno puede encontrarse, en casos extremos, con narcotraficantes que financian la fiesta patronal o la construcción de hermosos templos en sus comunidades de origen o encuentra personas que no frecuentan asiduamente en la iglesia o incluso que se consideran no practicantes, que participan en manifestaciones religiosas como procesiones o elaboración de alfombras de aserrín para el paso de las imágenes en cuanto son manifestaciones de “una tradición cultural que hay que conservar”.

Tanto el fenómeno de la trivialización como el de la folclorización de Dios representan un reto. Ambos dan una pátina religiosa a la cultura y a la sociedad, pero sin fondo ni consistencia, y sin consecuencias de coherencia moral. Este estado cultural es para nosotros el punto de partida del futuro de la evangelización. Ese futuro se desarrollará en un ambiente social, político y cultural cada vez más ajeno,

si no hostil, al evangelio. Pero no será la primera vez que esto ocurra. Al inicio fue así. Por eso una mirada, aunque sea somera, a la situación de la Iglesia y los cristianos en los tres primeros siglos nos puede dar puntos de referencia y de inspiración para el futuro.

LOS PRIMEROS TRES SIGLOS DEL CRISTIANISMO: REFERENCIA PARA EL FUTURO

El evangelio y la fe cristiana tuvieron una expansión vigorosa, extensa y veloz en los primeros dos siglos y medio de su difusión entre el año 35 e inicios del siglo IV. Pasó de ser una religión marginal y perseguida a ser religión ampliamente aceptada y reconocida por el estado. El cristianismo evidentemente ofrecía algo de lo que la gente de aquella sociedad estaba sedienta. Durante esos años se difundió por toda la sociedad sin ningún apoyo estatal, es más, bajo persecución estatal. Fueron siglos en los que los cristianos sufrieron encarcelamiento, confiscación de bienes, torturas y muerte violenta de parte de otros ciudadanos y de parte de las autoridades. Y sin embargo, el evangelio prosperó y se difundió. El cristianismo ofrecía algo a las personas, que quienes lo aceptaban estaban dispuestas a perder la vida antes que perder la fe.

En esos siglos, los cristianos no recurrieron a la fuerza para imponer la fe en ningún pueblo ni región; ni tenían la capacidad de hacerlo y estaban claros de que la violencia era contraria a la fe, pues se resistían al servicio militar. El soporte financiero para el funcionamiento de las comunidades y la obra misionera se debió al desembolso de los propios cristianos, entre los que, desde el principio, hubo gente adinerada dispuesta a poner recursos donde estaba su fe.

Esta época se caracteriza también por la aparición de toda clase de propuestas doctrinales que se apartaban de la fe recibida y, aunque tomaban elementos cristianos, su planteamiento filosófico e ideológico provenía de otro esquema de pensamiento. En particular dos corrientes merecen mención: el gnosticismo y el montanismo. El cristianismo prosperó en un ambiente hostil con adversarios políticos e ideológicos desde fuera y con escisiones y defecciones desde dentro. Los filósofos e intelectuales que se convirtieron desde el principio a la fe cristiana jugaron un papel esencial en su defensa. Personajes como Justino, Ireneo, Tertuliano (mientras fue católico), Clemente de Alejandría y Orígenes fueron lumbreras intelectuales que defendieron la fe con sus reflexiones y escritos, que admiramos y nos instruyen hasta el día de hoy.

A partir de Jerusalén y Antioquía de Siria la fe cristiana se expandió por el Mediterráneo Oriental, por las regiones de Arabia, de Mesopotamia y de Asia Menor. Esa es un área inmensa, habitada por pueblos de las más diversas culturas y creencias religiosas. Lo mismo ocurrió en Egipto y el norte de África, en Grecia,

Italia, las Galias e Hispania. Los viajes misioneros de Pablo, narrados en el libro de los Hechos de los Apóstoles, nos dan una idea de cómo pudo realizarse esa misión, al menos al principio.

La presencia de comunidades judías a lo largo y ancho de las tierras que rodeaban el Mediterráneo facilitó sin duda la predicación, al menos, en los primeros cien años. Los cristianos estaban convencidos de que Jesucristo era el cumplimiento de las promesas y esperanzas judías. Las comunidades judías dispersas por el Mediterráneo fueron las primeras destinatarias de la predicación evangélica. Ese diálogo se volvió más difícil cuando el judaísmo rabínico se definió frente al cristianismo a raíz de la destrucción de Jerusalén por los romanos (año 70 d.C.) y de la dispersión de los judíos al final de las guerras judías (año 135 d.C.). Los rabinos judíos rechazaron la validez de la traducción griega del Antiguo Testamento que sus propias comunidades en la diáspora habían realizado y utilizado. Esa era la Escritura de referencia de la Iglesia naciente. En los primeros años, judíos helenistas y cristianos gentiles recurrían a la misma Escritura. Pero a partir de ese proceso de definición de identidad, los judíos reconocieron solo la validez de la versión hebrea y rechazaron la traducción griega y los libros que se habían escrito en griego en la Diáspora. Ese fue el símbolo de un distanciamiento cada vez mayor entre ambas comunidades. Cesaba de haber un texto de referencia común, lo que señalaba que judaísmo y cristianismo eran realmente dos formas diferentes de fe en el mismo Dios. El *Diálogo con Trifón* de san Justino, mártir hacia el año 150, es un ejemplo del diálogo y controversia entre cristianos y judíos en esos años primeros.

El cristianismo primero habló griego, la lengua franca del comercio y la política. Todavía hacia el año 170 d.C., san Ireneo, originario de Asia y obispo en Lyon, en las Galias, escribe sus obras en griego, no en latín; lo mismo habían hecho Clemente Romano y Justino en Roma en la primera mitad del siglo II. Todos estos son personajes orientales que se convierten en maestros y pastores de comunidades de habla griega en Occidente. El cristianismo era religión de comerciantes y migrantes asiáticos que seguían utilizando todavía en Occidente la lengua común griega. Tenemos que esperar hasta Tertuliano, en Cartago, África, en la segunda mitad del siglo II y principios del III, para conocer a un abogado cristiano que escribe sus obras en latín y que parece citar, sin embargo, la Biblia desde un texto griego que él mismo traduce. Después de Tertuliano, el más destacado escritor latino en África es Cipriano, obispo en Cartago. La literatura cristiana en latín comienza ¡en Roma! hacia mediados del siglo III con Novaciano, que no fue un autor del todo ortodoxo. Por esa época se realizan las primeras traducciones de la Biblia del griego al latín, se trataba, pues, de una traducción de otra traducción. La liturgia se comenzó a celebrar en latín en Roma hacia mediados del siglo IV. Todo esto significa que la

población indígena itálica comenzó a hacerse cristiana hacia finales del siglo II y comienzos del III.

Para finales del siglo III, el cristianismo ya había pasado de ser una religión de esclavos, comerciantes y migrantes asiáticos, para ser una religión adoptada y practicada por gente rica, de la nobleza romana e influyente en la sociedad. De ese modo, a principios del siglo IV, la madre (de origen asiático) del emperador romano es cristiana. Y bajo su influjo, el emperador Constantino cambia la política estatal; así el cristianismo deja de ser una religión proscrita y pasa a ser una religión reconocida, y él mismo se hace bautizar. Esa decisión no significó el final del acoso, pero sí marcó una flexión.

Mi interés en recordar fugazmente algunos elementos de esa historia es mostrar que la primera difusión de la fe se realizó por la fuerza de convicción de los creyentes, el testimonio de los mártires, sin apoyo del estado, pero sí con el apoyo de creyentes ricos e influyentes y de intelectuales que pensaron la fe en profundidad y le dieron credibilidad y la defendieron contra los críticos de fuera y los disidentes de dentro. Estoy convencido de que ese modelo será nuestro referente para los años venideros en que volveremos a ser una religión marginal de gente que estará dispuesta a sufrir persecución antes de renunciar a su fe. Pero será necesario que los creyentes que quedemos conozcamos bien la fe en la que creemos y las razones por las que creemos en ella, pues ese será el único modo de resistir a una cultura con una cosmovisión contraria a la propia del evangelio. Podremos realizar la tarea de seguir difundiendo la fe gracias al apoyo de intelectuales que nos ayuden a pensar los retos culturales de la fe, y de benefactores creyentes que estén dispuestos a apoyar con sus bienes e influencia el desarrollo de la evangelización, como ocurrió en los tres primeros siglos.

¿CUÁL ES LA “BUENA NOTICIA” DEL EVANGELIO?

El evangelio se refiere a Jesucristo. Él y su mensaje son el contenido del evangelio que tiene pretensiones de universalidad. Pero ¿qué ofrece Jesucristo que pueda ser de interés para personas de todos los tiempos, culturas, naciones y pueblos? ¿Qué ofrece que, a lo largo de los siglos, incluso al principio de su difusión, cuando el estado y la misma sociedad perseguían y acosaban a los cristianos, los creyentes estaban más dispuestos a perder su vida que a renunciar a su fe?

El evangelio ofrece “salvación”. El Nuevo Testamento abunda en verbos como “salvar”, “rescatar”, “liberar”, “redimir” para expresar la obra de Cristo. Y claramente se dice también que Cristo salva de la muerte, libera del pecado, rescata de la perdición, redime de la esclavitud a Satanás. Pero lamentablemente esas expresiones resultan extrañas, y muchos contemporáneos nuestros no logran ver

que las situaciones negativas de las que Cristo saca al creyente sean tan nocivas y apremiantes o incluso se den todavía hoy. Pareciera que Jesucristo ofrece respuestas para preguntas que pocos se plantean; ofrece salvaciones para necesidades que nadie experimenta. En una cultura como la nuestra, que no sabe qué es pecado, difícilmente puede resultar de interés saber que alguien salve de él. En una época que incluso promueve el suicidio asistido como forma legal de terminar con la propia vida, será cada vez más difícil entender que la muerte sea un mal que haya que superar. Parece mucho más urgente rescatar de la pobreza, liberar de las variadas opresiones sociales; salvar de las drogas y redimir la esclavitud de la prostitución y de la trata de personas. Si de salvarnos se trata, dicen altísimas autoridades eclesiásticas, hay que salvar el ambiente, pues, si sigue su deterioro, la humanidad se acabará junto con él. El activismo social cristiano resulta mucho más comprensible y aceptable.

Ciertamente todos esos rescates y liberaciones son tareas coherentes con la caridad cristiana. Los cristianos han dedicado enormes esfuerzos para asistir enfermos, educar a niños, amparar a huérfanos y a viudas, hospedar a migrantes y a gente sin techo. Estas son actividades que, en la sociedad secularizada actual, asumen también gobiernos y una pléyade de organizaciones no gubernamentales. Pero si el mensaje cristiano se circunscribe a las obras a favor del prójimo en sus necesidades materiales, gran parte del mensaje evangélico resulta incomprensible. ¿Tuvo que encarnarse el Hijo de Dios para enseñarnos a dar de comer al hambriento y cuidar a los enfermos? Para enseñarnos a hospedar migrantes y a cuidar el ambiente para que siga sustentando la vida sobre la tierra, ¿tuvo que morir Jesucristo en la cruz? Para hacer esas cosas, ¿han dado la vida tantos mártires a lo largo de la historia? Hay una desproporción entre el precio de sangre de la obra de Jesucristo y la idea de que la principal misión de los cristianos es la promoción humana. A menos que con la crítica racionalista reduzcamos la obra de Jesucristo, su encarnación, su resurrección, su segunda venida a ficción mítica. Entonces sí; lo único que queda es su enseñanza moral. Pero si Jesucristo es el Hijo de Dios hecho hombre, si resucitó después de haber muerto en la cruz y si vendrá de nuevo para la resurrección de los muertos y para juzgar a la humanidad y establecer definitivamente su reino como plenitud de vida de todos en Dios, entonces el alcance de su misión tiene que ser mucho mayor que la promoción temporal del hombre para lograr mejores condiciones de vida y una sociedad más equitativa. Si el relato de lo que hizo Jesús, es decir el evangelio, es cierto, entonces su misión tiene un alcance trascendental⁶.

⁶ En esta Introducción no abordaré el reto de mostrar la veracidad del relato cristiano. Solo me ocuparé de esclarecer la vigencia del relato cristiano también en una sociedad secular. Espero así mostrar el futuro del evangelio. Para mostrar la veracidad del relato cristiano hay que recurrir a las teologías fundamentales clásicas. Remito al lector a mi obra *Hemos visto su gloria. Ensayo de*

El enorme desarrollo de la tecnología de las comunicaciones, del negocio del entretenimiento y la enorme cantidad de tiempo que se emplea para el transporte en la vida de cada día han embotado nuestra capacidad de pensar. La cultura actual ha desarrollado el arte de distraer, divertir y entretener de modo que la persona media ya no tiene oportunidad de plantearse las preguntas que le permitan ver su indigencia medular. Solo algunas ocasiones de crisis o la irrupción de acontecimientos que rompen la cotidianeidad del curso de la vida hacen que nos planteemos las preguntas que abren a la fe y a la recepción del evangelio. En efecto, para ver la necesidad e importancia de la fe es necesario visualizar primero las necesidades humanas más ocultas y no tan visibles como la necesidad de vivienda y comida, de educación y trabajo, de salud y ambiente. Las necesidades y carencias que Cristo viene a resolver de manera única y especial son cada día menos evidentes a nuestros contemporáneos. Por eso, la evangelización será efectiva a condición de que primero se ayude a las personas a tomar conciencia de las cuestiones a las que solo Cristo y su evangelio pueden responder. Las obras de caridad y de servicio al prójimo para resolver o al menos aliviar sus carencias corporales y temporales son parte del mensaje de Jesús a sus seguidores, pero están subordinadas a su obra principal que es la superación de la muerte y el perdón de los pecados.

LA SUPERACIÓN DE LA MUERTE

Examinemos el tema de la superación de la muerte. En muchos lugares la manera en que las personas perciben su propia vida se ha transformado de tal modo que la muerte ya no se ve solo como un mal que hay que evitar, sino que, bajo ciertas condiciones, puede incluso considerarse como un bien que hay que lograr. Cuando la práctica de la eutanasia nos induce a pensar que la muerte es la solución al sinsentido, al dolor y al sufrimiento en la vida, entonces lo que efectivamente estamos admitiendo es que la vida en sí ni vale las penas que cuesta vivirla ni tiene ningún sentido en ausencia del bienestar que en ella se pueda tener. Solo quien piensa de ese modo puede admitir que, cuando la enfermedad terminal se establece en la vida, lo mejor es acelerar el proceso y llegar al término cuanto antes. Pero quien comienza por admitir que es moralmente ético acelerar el proceso de terminación de la vida en caso de una enfermedad terminal dolorosa, acabará retrotrayendo las justificaciones de suicidio asistido a causas cada vez más triviales. Lo que eso implica es que la vida en sí no vale ni tiene sentido. Es decir, la mentalidad eutanásica lleva implícita una cuestión de fondo: ¿Qué condiciones hacen “tolerable” la vida? ¿Cuáles son las condiciones mínimas de bienestar que

teología de la revelación. San Pablo (Bogotá 1998). La Introducción a mi libro *Yo estoy con ustedes todos los días*. Edición propia (Guatemala 2020) aborda la temática de forma muy breve en estilo testimonial.

excluyen la posibilidad de recurrir éticamente al suicidio como medio para terminar con la propia vida? Pero la pregunta, planteada de esa forma, supone que la vida en sí no es un valor, sino una carga que se compensa con el bienestar que en ella se pueda tener. En esa manera de plantearse la vida late una pregunta implícita acerca de si habrá algún “bienestar” que haga que la carga de la vida sea tolerable. Y si no hay ninguno evidente, entonces mejor acabar de vivir cuanto antes.

En el planteamiento clásico, la vida es un valor. La muerte, su final trágico. Quien recibe la vida, no como una carga indeseable, sino como una oportunidad de agradecer, percibe la muerte como una amenaza. Si la muerte es el punto final de la existencia, si la muerte es la aniquilación de la persona que vuelve a la inexistencia que tenía antes de nacer, ¿qué sentido tiene vivir? ¿Qué sentido tiene el empeño por construir la propia vida a través de tomar siempre decisiones moralmente rectas y de acciones arduas? ¿Qué sentido tienen los sacrificios, esfuerzos y privaciones que se deben asumir en la vida para levantar una familia, para cumplir responsablemente con el trabajo, ser un ciudadano probo, si esa persona acabará su vida igual que la que hace todo lo contrario?

En el Antiguo Testamento esta pregunta se planteó en torno al destino de los mártires que murieron por defender la fe en la época de las guerras macabeas e incluso antes en torno al destino del hombre justo e inocente contrapuesto al destino del hombre malvado e infiel. Fue en torno a estas preguntas que nació la esperanza de que el Dios creador tendría poder para devolver la vida a sus fieles, incluso después de su muerte temporal. En este surco se inserta la obra de Jesús.

Él es el Hijo de Dios hecho hombre, que participa de las limitaciones de la existencia humana y que padece la muerte del hombre. Él es el hombre que, por su condición divina, atraviesa la muerte y la vence para inaugurar para sí un nuevo modo de existir humano más allá de la muerte: una vida humana desde Dios. Él es quien promete a quienes se unen a él por la fe y el don del Espíritu a través de los sacramentos compartir con ellos su victoria sobre la muerte. En el régimen cristiano esta esperanza de la victoria sobre la muerte responde a la pregunta acerca del sentido de la vida temporal y sus penas frente a la perspectiva de la muerte inexorable. La respuesta es todavía más plena, si la idoneidad para participar en la victoria sobre la muerte, en la vida tras la muerte, se adquiere a través de una conducta responsable, íntegra y coherente durante los años de duración de la vida mortal.

Pero la resurrección de Cristo ilumina también el drama y el vuelco que da el modo de apreciar el valor de la vida el hecho de que la mentalidad eutanásica vea la muerte como una meta deseable. Según esa mentalidad, la vida merece ser vivida según el grado de bienestar que ofrece. Y como vimos, se plantea la pregunta acerca del criterio que permita evaluar el grado de bienestar mínimo necesario para que el

suicidio deje de ser una opción ética. Mientras la pregunta se mantenga en el ámbito del bienestar temporal, sea bienestar físico o anímico, el grado de bienestar mínimo necesario puede ir bajando a valores cada vez más exiguos. Pero en la medida en que uno esté dispuesto a considerar que el bienestar deseado puede ser también espiritual y no solo físico o material, la pregunta acerca del bienestar se puede transformar. Pues el valor de estar vivo cobra una nueva dimensión, si es el ámbito en el que se manifiesta y se experimenta el amor de Dios por cada uno personalmente. El encuentro con Dios y su amor por nosotros en Jesucristo es el bienestar supremo de estar vivos.

Del mismo modo que en el planteamiento clásico, mientras no haya voluntad de trascender la temporalidad y abrirse a las realidades trascendentes e invisibles como el amor de Dios por nosotros, o abrirse a la posibilidad de una existencia más allá del tiempo, la muerte seguirá siendo el absurdo final que le roba el sentido a la vida temporal. En un caso o en otro, la resurrección de Cristo plantea la pregunta acerca de la sabiduría de permanecer anclado en la temporalidad como único horizonte de la vida y si en realidad la vida presente hay que verla desde un horizonte mayor en el que el problema del bienestar mínimo que justifique vivir o el problema de la muerte como final inexorable obtengan una nueva respuesta razonable.

En efecto, el anuncio de que el amor de Dios por nosotros se manifiesta en la muerte y resurrección de Cristo, y que su resurrección, inicialmente un acontecimiento personal suyo, puede ser compartida (puesto que él y nosotros somos igualmente humanos) da fundamento a la opción de la fe para responder tanto al problema del bienestar mínimo que justifique vivir o al problema del sentido de la vida abocada a la muerte. La opción de fe cristiana en la resurrección obliga a trascender el horizonte de la muerte como final fatídico o como meta deseable.

En cualquier caso, la obra de Cristo, sobre todo su resurrección, es respuesta a un problema humano permanente, universal, que tiene que ver con el valor y significado de la vida frente a la muerte y el sufrimiento. Mientras haya conciencia del problema y no haya resignación a aceptar que el problema no tiene solución o que el problema solo manifiesta un sinsentido irremediable, habrá oportunidad para la evangelización y la fe.

LAS AMBIGÜEDADES DE LA LIBERTAD

El segundo problema de la existencia humana al que la obra de Cristo responde tiene que ver con el ejercicio de la libertad. Los seres humanos no nacemos programados, sino que nos construimos como personas a través de las decisiones que tomamos y las acciones que realizamos. A la vez que nos construimos como personas, construimos nuestras familias y nuestras comunidades y sociedad. Pero

en la toma de decisiones también nos equivocamos e incluso realizamos acciones destructivas y perversas. Por lo tanto, una primera pregunta que se nos plantea es cómo saber qué acciones nos construyen y cuáles nos destruyen como personas y como sociedad. Este hecho plantea otro problema derivado: ¿qué hacer cuando hemos tomado una serie de decisiones destructivas y queremos rectificar? ¿Es posible? ¿El pasado hipoteca el futuro?

En la teología católica, las malas decisiones de la libertad tienen el nombre de “pecado”, cuando transgreden la ley moral promulgada por Dios. Mas, antes de todo planteamiento teológico, las malas decisiones pasadas constituyen un problema humano acerca del sentido del presente personal, de la posibilidad de construir el futuro de modo diferente en continuidad de ese pasado de acciones destructivas. ¿Cómo se construye un futuro positivo sobre las ruinas de un pasado destructivo? Pienso que es así como vamos a encarar este problema en el futuro, porque nos encontraremos cada día con más personas conscientes de sus errores y equivocaciones, sin que por ello inicialmente esos errores y equivocaciones tengan algo que ver con un Dios que ha estado ausente en sus vidas.

Para quien toma conciencia de la fragilidad y ambigüedad de la libertad, el primer gran anuncio es que Dios nos instruye de diversos modos en los criterios y leyes para que nuestras decisiones y acciones sean constructivas. ¿Cómo saber qué acciones nos construyen y cuáles nos destruyen como personas y como sociedad? La evangelización tiene una tarea de educación moral. La dimensión moral ha sido siempre aspecto integral de la fe y la instrucción moral ha formado siempre parte de la evangelización y la catequesis cristianas. En la tradición religiosa judeocristiana el verdadero culto a Dios se asienta en la responsabilidad moral de los fieles; el culto acepto a Dios es el que realiza quien vive con responsabilidad moral. La razón de ese vínculo es que, si Dios quiere nuestro bien y nuestra vida eterna, nuestra salvación pasa por que actuemos de modo constructivo. Si Dios nos salva de la muerte y la destrucción, nuestras acciones cotidianas deben ser constructivas para ser coherentes con ese propósito salvador.

El Decálogo ha sido el texto básico a partir del cual se desarrollan los diversos preceptos morales. Desde antiguo también se ha dicho que los Diez Mandamientos tienen su fundamento en la naturaleza humana creada por Dios. Es decir, que no es la autoridad divina que dice “no robarás” la que hace malo el latrocinio, sino que Dios lo prohibió porque, según la naturaleza de las cosas, es destructivo despojar a una persona de las cosas sobre las que tiene dominio adquirido por su trabajo. La educación moral según la fe católica exige prestar atención a la naturaleza de las cosas y también a la Palabra de Dios para determinar qué acciones nos construyen o nos destruyen.

Este planteamiento entra en contraste con el modo de plantearse los problemas éticos en la cultura globalizada. Allí se impone la persuasión de que los criterios éticos para determinar qué conducta se acepta socialmente y cuál no depende del consenso de la sociedad o incluso del discernimiento de cada persona con tal de que no le haga daño a su vecino.

Sin embargo, la preocupación ética debe responder a la pregunta acerca de las acciones que nos construyen o destruyen como personas y como sociedad. Voy a poner un ejemplo arriesgado, pues voy a comparar a la persona con un artefacto. Así como cada aparato y dispositivo viene con un manual de instrucciones y cada manual vale solo para el aparato para el que fue escrito, el código ético es como nuestro manual de instrucciones en el que se esclarece cómo debemos utilizar la libertad para que las acciones que ponemos por obra sean constructivas de la persona y de la sociedad, para que “el aparato” que somos nosotros mismos funcione bien. Por eso, el código ético debe ajustarse a la naturaleza de la persona y de la sociedad.

Al hablar de la naturaleza de la persona no tomamos como referencia las peculiaridades de cada individuo aislado, sino inserto en la sociedad. La naturaleza humana de la que hablamos en este contexto es la naturaleza humana común a todos, y no la forma peculiar que esa naturaleza puede tener en su realización individual. La razón básica de esta opción es que la ética toma en cuenta tanto la dimensión individual como la social de la persona humana. La ética que establece qué acciones construyen y cuáles destruyen no se decide en la subjetividad de la conciencia, sino en la conciencia referida a la objetividad de la naturaleza de la persona y de la sociedad⁷.

Los asuntos éticos más candentes de los últimos tiempos, desde la regulación de nacimientos y el aborto hasta la licitud de la eutanasia, pasando por el recto ejercicio de la sexualidad y la ideología de género, y luego, saltando del ámbito personal al social, la determinación de qué políticas económicas son capaces de sacar a una población de la pobreza, qué objetivos debe perseguir la explotación de los recursos naturales y qué criterios deben guiar las políticas demográficas para que sean constructivas se deciden en base a criterios que se ajustan a la naturaleza de las cosas, y no en base a ideologías, conveniencias o intereses.

La Iglesia ha sido siempre maestra en asuntos de ética y moral. Para una pastoral catequética debemos tener claridad en torno a la elaboración de los principios éticos y morales, para saber mostrar la nocividad de algunas propuestas de conducta y saber proponer con autoridad criterios morales que correspondan a la voluntad de Dios inscrita en la naturaleza humana y las relaciones sociales.

⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 72; *Catecismo de la Iglesia católica*, 1778.

A pesar de saber lo que es recto, o también con frecuencia por ignorancia acerca de lo que es recto, las personas cometemos errores, tomamos decisiones equivocadas, realizamos actos destructivos y, por tanto, inmorales. ¿Es posible revertir lo actuado? ¿Qué incidencia tienen sobre el futuro de las personas sus acciones destructivas del pasado? Puesto que nos construimos como personas y como sociedad a través de nuestras acciones moralmente rectas, ¿qué pasa con la destrucción que nos hemos causado a nosotros mismos y a la sociedad con nuestras acciones? ¿Hay futuro para el pecador?

Este es el otro problema humano para el que la obra de Jesús tiene una respuesta. Jesús anunció el amor de Dios creador que está dispuesto a perdonar, es decir, a habilitar a la persona para que construya su futuro sin el lastre de su pasado, en cierto modo creándola de nuevo con su perdón (cf. Mt 9,12; Jn 8,34-37; Col 2,13). Cuando las acciones destructivas que hemos cometido se valoran en el contexto de la voluntad salvífica de Dios hacia la humanidad se convierten en pecado, es decir, en actos que ofenden a Dios, que quiere que con nuestras decisiones y acciones alcancemos el fin para el que fuimos creados por Él. Cristo ofreció su muerte en la cruz como sacrificio para el perdón de los pecados, como sacrificio que habilita a los pecadores arrepentidos a recibir gratuitamente el perdón de Dios (cf. Mc 10,45). Ese perdón cancela el pasado pecador ante Dios y permite a las personas construir su futuro en justicia y santidad como si ese pasado pecador no hubiera existido. Este es un perdón que devuelve el valor a la vida y la orienta hacia la plenitud a la que Dios nos llama.

EL REINO DE DIOS, EN ESTE MUNDO Y MÁS ALLÁ DE ÉL

La oferta de salvación cristiana que acabamos de describir en las dos secciones precedentes supone una cosmovisión abierta a la trascendencia. En el evangelio de san Marcos y en el Nuevo Testamento en general la forma en que Jesús y los escritores sagrados aluden al ámbito trascendental es por medio del concepto “Reino de Dios”.

Jesús utiliza el concepto reino de Dios en dependencia del uso que se le daba en la literatura apocalíptica y escatológica de su tiempo⁸. En esa literatura, se refiere al gobierno de Dios sobre Israel y el mundo, cuando Dios desplace a los gobiernos humanos para instalar el suyo (cf. Dn 2,44-45; 7,27). Entonces reinará Dios y será posible la justicia, la vida, la plenitud. Pero en el uso que Jesús hace de la expresión, el carácter histórico político se desvanece para adquirir un significado trascendental. El reino de Dios se contrapone por eso a “este mundo”. *Mi reino no es de este mundo*, declaró Jesús ante Pilato (cf. Jn 18,36). Este mundo, creado por

⁸ Cf. artículo “Reino” III,4,b), de B. KLAPPERT, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, volumen II, L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD editores, Sígueme (Salamanca 1999).

Dios bello, bueno y consistente, pero perecedero, sujeto a la corrupción, marcado por el pecado humano, colapsará para dar lugar a otro nuevo mundo duradero, permanente, morada de Dios con los hombres (cf. 2Pe 3,11-13). El Reino de Dios se hace presente por medio del ministerio de Jesús (cf. Mt 12,28), y es también la meta que los seguidores de Jesús quieren alcanzar (cf. Mc 10,23-27). Esa será la realidad verdaderamente consistente que no pasará jamás, donde no será posible ni el pecado ni la corrupción, donde todo será luz y no habrá ya tiniebla ni muerte, porque ese es el mundo propio de Dios. Él nos habilita para que podamos vivir allá de modo permanente (cf. Ap 21,1-4). Ese es un mundo fuera y más allá de este mundo y que es el horizonte de la realidad de cada día. En la percepción del creyente lo mundano queda iluminado y nimbado por esa realidad que la trasciende. El Reino de Dios es el elemento clave de la cosmovisión implícita en el evangelio de Jesús, y su característica principal es precisamente su carácter trascendental (cf. Mc 9,1; 14,25; 15,43).

A partir de la trascendencia del Reino de Dios, las categorías básicas que estructuran este mundo aparecen desbordadas y apuntan a una plenitud que es definitiva. Cuando el Reino de Dios se pone en relación con el espacio o el tiempo de este mundo, el Reino de Dios se ubica más allá del espacio y del tiempo. Cuando se utilizan las categorías espaciales, la morada de Dios está arriba (cf. Gn 28,12-13; 2Cor 12,2-3). Ese arriba excede a cualquier altura cósmica. Es un arriba que desborda todas las alturas medibles por el hombre, se llama “el cielo”, y está por encima y más allá de este cielo visible que nos cubre. En la escena del juicio final, Jesús invita a los justos a entrar en el Reino de su Padre (cf. Mt 25,34.46). Cuando se utilizan categorías temporales, se dice que nos encontraremos con Dios al final de los tiempos, el Reino de Dios se realizará plenamente cuando termine el tiempo que medimos con relojes y calendarios, en una temporalidad nueva que la Biblia llama “eternidad” (cf. Mc 10,30; Qo 3,11 una afirmación que viene pocos versículos después de la reflexión sobre la indescifrable temporalidad humana; Sal 90,2.4; 1Cor 15,24).

Todas estas formas “cósmicas” de expresar la trascendencia remiten al mismo Dios. Una de las afirmaciones teológicas que recorre la Biblia de principio a fin es que Dios es invisible. Cuando se manifiesta en el Antiguo Testamento, lo hace a través de su ángel, a través de sueños, en figura de otros personajes o a través de los fenómenos naturales. Los que han atisbado algo de su presencia han temido por su vida, pues nadie puede ver a Dios y quedar vivo en este mundo (cf. Jue 13,22). El profeta Isaías se siente confundido, cuando tiene la oportunidad de ver la orla inferior de la túnica del Señor sentado en su trono (cf. Is 6,1-5). Cuando el mismo Moisés le pidió a Dios ver su gloria, Dios le concedió solo ver sus espaldas, pues quien ve el rostro de Dios no permanece vivo (cf. Ex 33,18-23). Ver las espaldas de

Dios es percibir signos de su presencia, sin poder advertir directamente la presencia. Sin embargo, Dios mismo dice de Moisés que es el único con quien Él ha hablado cara a cara y el único que ha contemplado el semblante del Señor (cf. Nm 12,8). Aunque el encuentro con Dios cara a cara no mató a Moisés (cf. Ex 33,11), sí lo transformó de tal manera que, cuando Moisés salía de hablar con Dios, su rostro conservaba como por contagio el esplendor de su gloria (cf. Ex 34,29-35). Esa gloria radiante en el rostro de Moisés era el testimonio inmanente de la trascendencia divina. En el Nuevo Testamento, el evangelista san Juan hace la afirmación contundente de que a Dios no lo ha visto nadie jamás, de modo que el Hijo es el que lo ha puesto de manifiesto (cf. Jn 1,18). Cuando el apóstol Felipe le pide a Jesús que les muestre al Padre, Jesús señalará su misma persona como medio para conocerlo: *El que me ve a mí ve al Padre* (Jn 14,9). Por lo tanto, en términos de la narrativa bíblica y de la presentación que la Biblia hace de Dios, él es constitutivamente un ser que existe y vive fuera y más allá del ámbito del mundo del hombre, aunque dirige, guía, cuida y determina todo lo que ocurre en el mundo del hombre. La dimensión trascendente de la realidad es fundamentalmente el mismo Dios, y el creyente vive en este mundo referido al Dios invisible y trascendente, creador de todo lo que existe y que puede regenerar al que se ha destruido por el mal uso de su libertad, y puede dar vida eterna al que padece la muerte en este mundo.

RAZONABILIDAD DE LA COSMOVISIÓN EVANGÉLICA

Es necesario preguntarse: Esa realidad percibida en la fe, que se sitúa más allá del horizonte de lo cotidiano, ¿es una simple intuición imaginativa del creyente, de modo que esa dimensión trascendente no tendría más consistencia que la de ser una proyección imaginaria de la mente religiosa? ¿Es Dios una proyección de la mente o es una realidad extramental con un estatuto ontológico liminar y, por lo tanto, diverso al de los objetos que constituyen este mundo? Sostengo que el hombre creyente, en su acto de fe, adquiere, por la naturaleza misma del acto de fe, una capacidad perceptiva que le permite intuir la dimensión trascendente de la realidad, que es Dios mismo, como lo definitivo que rodea y sostiene el mundo cotidiano de la temporalidad y la inmanencia. Pero ¿es la trascendencia perceptible solo desde la fe o es una dimensión que la razón humana puede también atisbar? ¿Tiene la fe un soporte razonable? En el esclarecimiento de esta pregunta se decide la razonabilidad de la fe o de la increencia.

Puesto que en la visión católica la razón es colaboradora de la fe en la percepción de la realidad, del sentido del mundo y de la vida del hombre en el mundo, ¿qué puede decir la razón en torno a la naturaleza de la trascendencia tal como la asume el creyente en su acto de fe? Para responder a esta pregunta, necesariamente hay

que superar el planteamiento conforme al cual la realidad se percibe según la forma de la mente, por lo que la trascendencia sería una cualidad de la mente y no de la realidad en sí misma. Pues ¿qué puede significar semejante distinción? Significaría que la percepción es ilusoria y que las cosas en sí mismas ni se conocen ni se perciben, porque vivimos encerrados en la burbuja de las propias percepciones. La duda metódica que dio origen al idealismo en la filosofía moderna y que pretendía encontrar la verdad irrefutable que fuera quicio del conocimiento de la realidad comenzaba con un supuesto falso: que nuestros sentidos nos engañan. Si aceptamos ese supuesto, entonces sí, la única realidad irrefutable es que yo pienso y, por lo tanto, existo, y será verdad lo que se pueda construir a partir de ese fundamento subjetivo. Mas si los sentidos y la razón que elabora las percepciones captan la realidad como es, como la vivimos, entonces podemos fiarnos de nuestras percepciones. Desde el punto de vista del desarrollo evolutivo de los organismos, los sentidos deben percibir la realidad como es, con el fin de que el organismo pueda sobrevivir en el ambiente. Por otra parte, el principio del método científico de la razón suficiente según el cual no se deben admitir más causas que las necesarias para explicar los fenómenos reduce la realidad a esas causas suficientes. Ahora bien, los fenómenos tienen más dimensiones que las causas suficientes que los explican. Y el modo natural de situarnos en el mundo se basa en la confianza de que nuestros sentidos y percepción no nos engañan. Las percepciones humanas captan la realidad en la que vivimos y existimos. Lo que la ciencia llama “realidad” es una construcción matemática o conceptual que permite explicar de manera coherente los fenómenos naturales y su conexión mutua. Pero el hecho de que esa construcción deba prescindir de elementos no necesarios para la explicación no implica que los elementos excluidos de la construcción mental dejen de ser reales.

Un ejemplo. La realidad cotidiana es que el sol sale cada mañana por el oriente, recorre el cielo y se pone en occidente. La explicación científica dice que, en realidad, la tierra gira sobre sí misma y expone sucesivamente su superficie al sol. Pero esa explicación es una abstracción conceptual que explica el fenómeno de la salida y el ocaso del sol desde quien se sitúa en el sol. La construcción es válida, pero jamás percibimos la salida y el ocaso del sol como un movimiento de la tierra, sino del sol. ¿Son, entonces, el amanecer y el ocaso ilusiones ópticas o son percepciones reales y verídicas de la realidad desde la óptica del hombre situado en el mundo? ¿Es ficticia la belleza del amanecer, la gravedad del ocaso, el esplendor del sol cuando está en el cenit? ¿Es imaginario el cálculo del tiempo medido por el avance del sol en su trayectoria? Cuando las perspectivas se combinan no se anulan, sino que se complementan. Lo que percibimos y las interpretaciones que damos de nuestras percepciones corresponden a la realidad vivida, donde se funda el sentido de nuestras vidas. No vivimos en una burbuja mental, ni en una ecuación matemática ni en un cálculo astronómico, sino en un mundo real multifacético.

La percepción tanto del espacio como del tiempo conlleva implícita la percepción de un contexto. Percibimos el espacio siempre como un área definida que implica un más allá que es el marco en que el espacio concreto se da. Es el ámbito que está más allá del espacio y “en el que” es posible el espacio. Pasa lo mismo con el decurso del tiempo. Percibimos el tiempo como memoria del pasado y proyección del futuro. El movimiento de los astros nos sirve para medirlo. El tiempo reclama un origen que se pierde en la niebla de la memoria y tiende hacia un fin, hacia una meta que desborda las anticipaciones posibles a la capacidad humana de proyectar el futuro. Por eso, el decurso del tiempo lleva implícita la percepción de un origen que desborda la memoria hacia atrás y de una meta que desborda la proyección humana hacia adelante. De igual modo, la inestabilidad de este mundo, sus transformaciones de consolidación o de decadencia, la mutación de las cosas que vienen a la existencia o dejan de existir, presuponen de modo implícito un sustrato de estabilidad y permanencia en el que el cambio sea posible. Ese sustrato estable y permanente no aparece directamente a la percepción, sino como contexto de las transformaciones y, por eso, es trascendente. La trascendencia como la realidad intuida más allá del horizonte de la realidad percibida es la estructura de la realidad en la que vivimos⁹. La trascendencia es constitutiva de la realidad percibida; la posibilidad de percibir la realidad implica la trascendencia. Pero a diferencia de la realidad sensible que se impone a los sentidos y a la razón, la trascendencia no se impone, sino que se ofrece como nimbo que ciñe el mundo sensible, lo sostiene y le da sentido. Por eso requiere el asentimiento de la voluntad como preámbulo razonable del acto de fe. La racionalidad de la trascendencia como contexto de la percepción y de la comprensión del mundo es la plataforma para el acto de fe, por el que la trascendencia se entiende y acoge como el lugar de Dios desde donde viene el sentido teológico por el que el creyente se ubica en la inmanencia con referencia al Dios trascendente. El hecho de que la fe en Dios nos permita descubrir sentido de vida; que la referencia a la trascendencia dé propósito a los proyectos personales, que la apertura a la dimensión trascendente de la realidad ayude a construir una vida coherente, gozosa y plena son consecuencias que confirman su verdad.

EL REINO DE DIOS ESTÁ CERCA

El primer anuncio de Jesús en el evangelio según san Marcos es que *el reino de Dios está cerca*. El fin del tiempo ha hecho irrupción en medio del tiempo; el cielo se ha vuelto accesible desde este mundo; la realidad definitiva actúa en medio de

⁹ El lector informado se habrá dado cuenta de que en este razonamiento se escucha el eco tenue y distante de las vías con las que santo Tomás de Aquino argumentaba a favor de la existencia de Dios en la *Summa theologiae*, Pars I, quaestio 2, articulus 3.

las vicisitudes históricas. El corazón del evangelio es el anuncio gozoso de que es posible para el hombre liberarse del confinamiento de la inmanencia para adoptar como horizonte de vida la trascendencia de Dios. De ese ámbito procede el perdón que rehabilita y sana los errores de la libertad y de las decisiones destructivas, y de ese ámbito procede la victoria sobre la muerte que devuelve el sentido a la vida. Para que eso sea posible, son necesarias las mediaciones de la trascendencia.

Dios mismo, por su naturaleza trinitaria, es mediador de su propia trascendencia. Por su naturaleza trinitaria tiene en sí mismo la capacidad de hacerse inmanente al mundo y a la misma persona del hombre. El Hijo, Jesucristo, es la irrupción del Dios invisible en la visibilidad de nuestro mundo y nuestra historia; Jesucristo es el Dios eterno que, sin dejar su cielo y su eternidad, muestra su capacidad de subsistir también en nuestro mundo y nuestro tiempo. El ministerio de Jesús, su obra salvadora, consiste en poner a los creyentes en relación de salida hacia el Padre invisible. Para que eso sea posible, el Hijo resucitado envía al corazón de los fieles el Espíritu Santo por el cual el creyente, mientras vive en este tiempo y en este mundo, participa ya de modo místico y espiritual en el ámbito de la trascendencia divina. Pablo, por eso, llama al Espíritu Santo anticipo o *garantía de nuestra herencia* (cf. Ef 1,14; 2Cor 1,22; 5,5).

Desde otra perspectiva, también podemos pensar en la Iglesia como irrupción de la trascendencia en el mundo. La figura de la nueva Jerusalén que baja del cielo y se establece en el mundo de los hombres (cf. Ap 21,2-4) o la referencia que hace Pablo a la Jerusalén celestial como nuestra madre (cf. Gal 4,26) aluden a la naturaleza de la Iglesia como realidad trascendente operante en este mundo. La Iglesia Madre es así un ámbito en este mundo en el que es posible la participación en la trascendencia divina. El evangelista Juan utiliza la imagen de la luz (cf. Jn 3,19-21). Dios abre un espacio de luz en el mundo, que es el ámbito del Espíritu. Quien se introduce en ese ámbito espiritual por la fe y el bautismo pone a su propia persona en referencia a la trascendencia de Dios. Los sacramentos de la Iglesia son celebraciones que, por medio de ritos y gestos, ponen al creyente en relación con la dimensión invisible y trascendente de donde se constituye la vida cristiana y se articula el sentido de la vida en clave cristiana.

Algunas formas de vida en la Iglesia, como la profesión de los consejos evangélicos y el celibato de los sacerdotes, son expresiones de una vida remitida a la dimensión trascendental de la realidad, que es el mismo Dios. Religiosas y sacerdotes son así testigos en este mundo de que la realidad que da sentido a este mundo es la dimensión trascendente de la realidad.

La misma estructura del acto moral del creyente, que actúa en base a una conciencia iluminada ciertamente por las normas morales, pero con sentido de responsabilidad moral ante Dios, hace que las decisiones y acciones en este mundo

estén siempre abiertas al sentido que les viene de la referencia al juicio de Dios, y sean ofrenda y culto al mismo Dios (cf. Rm 12,1-2). De esa manera, la acción del creyente en este mundo para ordenar las realidades temporales según las dinámicas propias del Reino de Dios hace que el compromiso temporal del creyente encuentre su sentido pleno en referencia al Dios trascendente y su voluntad salvadora.

El Reino de Dios está cerca, porque en Cristo y con el don del Espíritu es posible vivir en este mundo, pero participar ya del mundo definitivo de Dios. Por eso Jesús invita a la conversión. Primero, la conversión a Dios, para liberarnos de una vida circunscrita a la inmanencia y poder entenderla desde la referencia al mismo Dios trascendente. En segundo lugar, la conversión consiste en volverse a la voluntad de Dios para vivir de acuerdo con la verdad que corresponde al acto moral.

‘Crean en el Evangelio’ implica no solo aceptar la propuesta ética de la enseñanza de Jesús; implica no solo reconocer a Jesús como Hijo de Dios; significa, en último término, aceptar el horizonte trascendente donde se ubica el Reino de Dios como la realidad determinante de la vida personal de cada uno en este mundo. El evangelio, también el evangelio según san Marcos, es invitación a mirar, entender y actuar en la temporalidad de este mundo desde la conciencia de que la realidad definitiva es Dios y su Reino.

Esa es una manera de entender la realidad que se hace cada vez más extraña, ajena e incompatible con la cultura secular dominante. Podemos sucumbir a la seducción de mantener la pertinencia cultural y adaptar la cosmovisión implícita en el evangelio a la visión inmanente de la cultura secular y a la moralidad de consenso que también la caracteriza. Pero podemos prepararnos, a imitación de los cristianos del siglo III, para vivir en conflicto cultural cada vez más acerbo, a fin de ser testigos, hasta la sangre, si toca, de que la realidad definitiva es Dios y su Reino. Ese es el evangelio y su precio.

MONS. MARIO ALBERTO MOLINA PALMA OAR
Arzobispo de Los Altos
Quetzaltenango-Totonicapán (Guatemala)

