

## **PALABRA DE VERDAD Y EVANGELIO DE SALVACIÓN. A PROPÓSITO DE LA *VUELTA* A LA CONVERSIÓN**

THE TRUE AND GOSPEL WORD OF SALVATION.  
SPEAKING OF THE RETURN TO THE CONVERSION

**César Izquierdo<sup>1</sup>**

Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona, España.

### **Resumen**

El sentido ordinario de la conversión es la vuelta del pecador a Dios. En este sentido, la conversión ha estado siempre presente en la predicación cristiana y en la Teología Pastoral. Pero si por conversión se entiende la incorporación a Cristo y a la Iglesia desde una tradición religiosa diferente al cristianismo, hasta ahora surgían algunas dificultades. La *vuelta* a la conversión indica el renacido interés de la teología –especialmente de la Teología Fundamental– después de un tiempo de desconfianza, por el hecho de la conversión. La conversión cristiana es un acontecimiento personal y, al mismo tiempo, fenómeno social y religioso. Entendida en cuanto incorporación a Cristo y a la Iglesia, la conversión se entiende teniendo en cuenta cuatro perspectivas: cristológica, eclesiológica, antropológica y social.

**Palabras clave:** Conversión cristiana, acto de fe, religiones, libertad religiosa.

### **Abstract**

The ordinary meaning of conversion is the return of a sinner to God. In this sense, conversion has always been present in the Christian preaching and in Pastoral Theology. But if conversion were an incorporation to Christ and the Church from a religious tradition different from christianity, some difficulties would arise. The “return” to conversión refers to the new interest which Theology –specially Fundamental Theology- shows for the fact of conversion, after some time of mistrust. Christian conversión is a personal event and, at the same time, a social and religious phenomenon. If conversión is understood as incorporation to Christ and the Church, there are four

<sup>1</sup> Doctor en teología. Especialista en teología fundamental. Catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, España. Correo: [cizquier@unav.es](mailto:cizquier@unav.es)

perspectives which have to be taken into account: christological, ecclesiological, anthropological and social.

**Keywords:** Christian conversion, Act of faith, Religions, Religious freedom.

La Palabra de Cristo es “palabra de verdad y evangelio de salvación” (Ef 1,13), que llega al hombre mediante la predicación, y así engendra la fe (Ro, 10,17). Palabra y escucha, revelación y fe están abocadas a encontrarse. Lo dice explícitamente Pedro cuando afirma que Dios lo eligió “para anunciar a los paganos la Palabra del Evangelio, a fin de que abracen la fe” (Hch 15,7).

Hoy se acepta comúnmente que la Teología Fundamental (TF) tiene como objeto la revelación y la fe, a las que se une el estudio de la credibilidad como lugar de encuentro necesario entre ambas. Revelación de Dios y fe del hombre son consideradas por la TF como realidades ya constituidas. No es inoportuno, sin embargo, preguntarse por el punto o momento original en que ambas se desencadenan, así como por los dinamismos desencadenados por la Palabra que Dios dirige al hombre para que éste descubra y acoja a Cristo como salvador. En el caso de la revelación, su comienzo pertenece al misterio de Dios que obra hacia fuera de sí mismo y al hacerlo abre su misterio a los hombres. Por su parte, el comienzo de la fe –en lo que tiene de descubrimiento, cambio y adhesión personal a Cristo– tiene un nombre específico que es el de conversión.

Así, pues, se puede afirmar que, en la medida en que la conversión se entiende en conexión con las realidades teológicas que fundamentan el acto de fe, pertenece también al objeto de la TF. Ahora bien, si algo ha reclamado la TF es su cientificidad; el rigor es su norma. Por esa razón, la TF se refiere a la conversión después de someterla a una intensa formalización, hasta convertirla en algunos casos en una categoría. La conversión es abordada a partir de planteamientos bíblicos, históricos, teológicos con el fin de ofrecer una caracterización general y universal que sirva para explicar sobre todo la naturaleza de la fe –del encuentro con Cristo– a la que la conversión da acceso. Más allá de este ámbito, ante los fenómenos concretos como la conversión tiene lugar, la TF se siente un poco incómoda porque no sabe cómo afrontarlos, teniendo en cuenta especialmente que los hechos particulares van acompañados con frecuencia de una cierta ambigüedad.

La incomodidad de la TF respecto de la conversión como fenómeno se debe también a que quiere marcar las diferencias con la antigua apologetica. La elaboración de los clásicos juicios de credibilidad y de credendidad llevaban hasta las puertas de la conversión. De hecho, aunque no se afirmara que el acto de creer era la conclusión lógica de ese proceso apologetico –lo cual iría contra el carácter gratuito y sobrenatural de la fe– era innegable que la fuerza de que se quería dotar al llamado *analysis fidei* impulsaba decididamente a subrayar el aspecto racional y moral del acceso a la fe, de la conversión. De éstos, el aspecto moral no representaba ninguna dificultad: cuando el hombre percibe la verdad y la bondad de lo que se le propone para creer, tiene la responsabilidad –e incluso el deber– de poner lo que está de su parte para llegar al acto de fe. Más dificultad ofrecía el aspecto racional que podía recorrer un amplio abanico: desde lo razonable hasta lo racional estrictamente dicho (como sería la conclusión necesaria de una demostración o verificación científica). En todo caso, este esquema respondía a una concepción de la fe predominantemente intelectual, como asentimiento a la enseñanza de la revelación.

La renovación de la teología de la revelación y de la fe que ha tenido lugar en el siglo XX ha mostrado que la conversión, el acceso a la fe, no es asunto solamente de la inteligencia, sino de la persona entera. Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, enseña el Vaticano II (*Dei Verbum* 5); acepta la verdad de lo revelado y al mismo tiempo se adhiere a Jesucristo (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 150). Juan Pablo II describía en una ocasión la fe como el hecho de “dejarse encantar y conquistar por la figura luminosa de Jesús revelador y por el amor del Padre que le ha enviado”<sup>2</sup>. Con ello se pone de manifiesto que en la conversión entran en juego diversas realidades que podríamos considerar al menos como *imponderables* e impredecibles. Esto hace que la conversión no sea un tema cómodo para la TF la cual, sin embargo, no puede prescindir de ella. La explicación de la fe –y especialmente del acto de fe– no puede en último término abstraer del modo como comienza a existir. Ese acto sólo existe como conversión original o confirmación de una elección pacíficamente vivida.

En los últimos cuarenta años, la teología de la conversión se ha visto afectada por nuevos planteamientos sobre la relación entre cristianismo

<sup>2</sup> JUAN PABLO II, *Discurso* (16.X.1979).

y religiones. La diversa valoración de la religiosidad, en general, y de las religiones concretas ha llevado a considerar la conversión en perspectivas distintas a las que eran comúnmente admitidas. Ha habido en esto un proceso al que es inevitable referirse a grandes rasgos, para poder así formular algunos trazos –aquí aparecerán como “dimensiones”– de una teología de la conversión válida para nuestra circunstancia presente.

## I. Conversión y religiones

“Hay palabras que por su uso frecuente corren el riesgo de perder su significado auténtico, original. Una de estas palabras es el término “conversión”<sup>3</sup>. Todas las religiones conocen el fenómeno de la conversión que viene a ser entendido como “el cambio de un sistema de creencias a otro distinto”<sup>4</sup>. Para explicar este cambio existen numerosas teorías e interpretaciones que dependen de los diversos acercamientos (psicológico, sociológico, cultural, etc) y de los presupuestos conceptuales y vitales de quienes se dedican a ello.

No todas las conversiones, sin embargo, son iguales. La conversión cristiana, que puede ser examinada en los aspectos enunciados en el párrafo anterior –como otras conversiones–, interesa de una manera especial a la teología, es decir, a la fe cristiana desplegada en reflexión. En este sentido, la conversión cristiana es considerada como un caso único, no comparable a otras conversiones religiosas, porque es respuesta a la única revelación de Dios en Cristo. Es tan original como la misma fe a la que da acceso. Es célebre el texto de R. Guardini a este respecto: “En el sentido cristiano, la fe tiene un carácter único y exclusivo. La «fe» no es una noción global que podría convenir a numerosas modalidades, a los cristianos o a los musulmanes, al antiguo paganismo de los griegos o al budismo. No; ese vocablo designa un hecho único: la respuesta del hombre al Dios que vino al mundo con Cristo (...) La fe está en su contenido. Está determinada por lo que ella cree. Es la marcha viviente hacia Aquél en quien se cree; es la respuesta

<sup>3</sup> M. SZENTMÁRTONI, “Conversione: un concetto con molti significati”, *Studia Missionalia* 57 (2008) 245.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

viva a la llamada de Aquél que se anuncia en la revelación y atrae al hombre por la obra de la gracia”<sup>5</sup>.

La conversión cristiana se nos muestra como acontecimiento personal y como fenómeno social y religioso. En cuanto fenómeno que puede ser analizado objetivamente, la conversión ofrece perfiles de gran interés que han sido objeto de estudio para los psicólogos y sociólogos de la religión<sup>6</sup>. Todos ellos consideran el acontecimiento “conversión” a la luz de las circunstancias, efectos, concurrencias que lo acompañan<sup>7</sup>. A partir de ese estudio –al que sigue ordinariamente una explicación y una teoría psicológica o sociológica sobre la conversión– se pasa a formular una filosofía o una fenomenología más completa de la religión.

Pero si del fenómeno pasamos al acontecimiento personal, el significado de la conversión cristiana excede al método científico (aunque las ciencias puedan decir algo sobre ella). La teología afirma que en la conversión cristiana actúan la gracia y la libertad, y no parece que se pueda contradecir ese principio. Ahora bien, ¿qué se quiere decir con ello? Se quiere decir que la conversión, en cuanto es acción de Dios, escapa a toda explicación meramente fenoménica y es, en último término, inefable. Quiere decir al mismo tiempo que la conversión se sitúa en el nivel de las decisiones más radicales, fundamentales, personales y que, por tanto, en ella encontramos un ejercicio único de humanidad.

Pronto se observa, con todo, que el significado de conversión no es siempre el mismo; incluso parece que hay un sentido de la conversión que se acepta sin problemas, y otro, en cambio, que despierta recelos.

La conversión aceptada de forma general es aquella a la que todos los cristianos e incluso todos los hombres somos llamados. Es la conversión a la que se nos invita en algunos tiempos litúrgicos o en circunstancias señaladas, como en Cuaresma, en los retiros o en otros momentos de especial significado espiritual. Al ser algo que afecta a todos, esta conversión conecta con la igualdad y, por tanto, no cabe el riesgo de la particularidad o de

<sup>5</sup> R. GUARDINI, *La experiencia cristiana de la fe*, Belacqva, Barcelona 2005, 26.

<sup>6</sup> A título de ejemplo, cfr. las contribuciones, desde diversas tradiciones y disciplinas, del volumen editado por C. LAMB y D. BRYANT (eds.), *Religious conversion: contemporary practices and controversies*, Cassell, NewYork-London 1999.

<sup>7</sup> Cfr. G. CUCCI, *Esperienza religiosa e psicologia*, Elledici, Torino 2009, 213-270: (Cap. V: *La conversione religiosa*).

la diferencia en la calidad de las situaciones en que cada uno se encuentra. Partiendo de que “*nobody’s perfect*”, la necesidad de una “conversión”, de rectificar y mejorar nuestras disposiciones y actos no es discutida (a no ser desde ideologías que todo lo reducen a un convoluto psicológico autorreferenciado).

Las cosas son distintas cuando se trata del otro sentido de la conversión, aquel que lleva al descubrimiento e incorporación a Cristo en la Iglesia. Esta conversión ya no afecta a todos, porque depende esencialmente de la situación anterior del sujeto, que es, de una u otra manera, abandonada o superada para pasar a la fe cristiana. También en este caso hay un sentido más aceptable de la conversión: el de aquellos que llegan a la fe desde la incredencia, o retornan a ella tras una situación de alejamiento, como sucede con los bautizados que habían abandonado práctica y/o teóricamente la fe bautismal y posteriormente vuelven a vivirla.

Pero todo se hace más complejo cuando la situación de origen es la de personas que viven una tradición religiosa distinta al cristianismo, o de aquellos cristianos de confesiones diversas que se incorporan a la Iglesia católica. En estos casos, la valoración no siempre es pacífica e incluso hay una sospecha de que ese paso, esa “conversión” no es plenamente justificable o al menos ofrece flancos para la crítica.

En este punto se ha producido un cambio indudable a lo largo el siglo XX, cambio que afecta directamente a cuestiones radicales de la teología como son la única mediación salvífica de Cristo, la relación de las religiones con la verdad o la misión de la Iglesia (y las misiones de la Iglesia). La evolución experimentada puede presentarse a través de cuatro momentos de los que son elementos configuradores el diferente juicio que en cada caso se hace sobre las religiones y el modo como ello afecta a la tarea de la Iglesia.

a) El *primer momento* estaba caracterizado por un sentimiento intensamente misionero en el que el objetivo de lograr la conversión de los no cristianos (de los *paganos*) constituía la razón de ser fundamental. El anuncio de Cristo muerto y resucitado que constituye la vida y la misión de S. Pablo y de los demás Apóstoles está presente desde el principio, y será una constante –con unas formas u otras de realización– a lo largo de los primeros veinte siglos de historia del cristianismo. Una manifestación concreta y cercana a nosotros de ello es el que ha sido llamado “siglo de

las misiones”, que atraviesa buena parte del s. XIX y del XX. El andamiaje doctrinal se apoyaba en dos afirmaciones básicas: 1. el hombre necesita salvarse; 2. la única religión verdadera en la que se puede salvar es la cristiana tal como la presenta la Iglesia católica; las demás religiones son falsas.

b) El *segundo momento* se debe situar en la primera mitad del s. XX, cuando algunos teólogos se replantearon el estatuto teológico de las misiones a la luz de una valoración más positiva del hecho religioso<sup>8</sup>. Una causa de este cambio de actitud fue la difusión del ateísmo en sus varias formas. Frente a la negación de Dios por parte de los ateos, las religiones ofrecen unánimemente el reconocimiento de Dios o de la divinidad. De este modo, el encuentro con el ateísmo ha puesto de relieve que el juicio simplemente negativo sobre las religiones no es acertado, aunque sólo sea porque, en principio, es preferible ser una persona religiosa que atea.

En ese contexto, y movidos por un mayor conocimiento positivo de la teología, autores como J. Daniélou y H. de Lubac<sup>9</sup>, entre otros, muestran que es posible un acercamiento teológico a las religiones distinto del de Barth (las religiones son intentos idolátricos de auto-justificación), y también del de la apologetica (las religiones son falsas). A partir de la llamada alianza con Noé y de principios teológicos tomados de los Padres, como la idea de “*praeparatio evangelica*” o las “semillas del Verbo”, se presenta la conversión cristiana no tanto como ruptura sino como punto de llegada, como culminación de lo auténtico que existe en cada religión. Esta teología influyó notablemente en el Vaticano II y en el magisterio posterior, de Pablo VI y especialmente de Juan Pablo II<sup>10</sup>.

Una explicación teológica distinta, que se suele incluir dentro de la corriente descrita en el párrafo anterior, pero que en realidad mantiene

<sup>8</sup> L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, Grand Séminaire, Toulouse 1934; J. DANIELOU, *El misterio de la salvación de las naciones*, en *Trilogía de la salvación*, Guadarrama, Madrid 1964, 291-429 (ed. francesa de 1948); “Le problème théologique des religions non chrétiennes”, *Archivio di Filosofia* 1 (1956) 209-233; E. CORNELIS, *Valores de las religiones no cristianas*, Herder, Barcelona 1970.

<sup>9</sup> De Daniélou, cfr. obras citadas en la nota anterior; H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris 1946; Id., *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988 (la edición original es de 1938).

<sup>10</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra Aetate*; PABLO VI, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi*; JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*. Sobre la alianza con Noé, CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn.26-28.

diferencias de fondo con ella, es la de la teología trascendental según la cual existe una revelación trascendental (a priori) que puede ser llamada cristiana, a la que accede todo hombre por el mero hecho de desarrollar su conciencia trascendental.

La revelación explícita de la palabra de Cristo no es algo que llegue a nosotros como enteramente extraño y desde fuera, sino que es sólo la explicitación de eso que ya somos desde siempre por gracia y que, al menos no temáticamente, experimentamos en la infinitud de nuestra trascendencia. La revelación cristiana explícita se hace enunciado reflejo de la revelación según gracia que el hombre experimenta irreflejamente en la profundidad de su naturaleza<sup>11</sup>.

La revelación histórica añade a la anterior el carácter oficial y público. K. Rahner aplicó de forma concreta esta explicación al hablar de los “cristianos anónimos”, por los cuales daba a entender que toda persona humana que no se pone en contradicción con la apertura ilimitada del espíritu, ya es “cristiana”, aunque puede no saberlo: por eso es cristiano “anónimo”, un cristiano que se ignora.

¿Qué sentido tiene la conversión a la luz de la explicación anterior? Si por el hecho de ser persona ya se es “cristiano”, aunque sea anónimamente, parece que la conversión consistirá en la apertura o desarrollo de la propia autoconciencia. Puede darse, en consecuencia, una conversión “implícita” y anónima” en la que “en ciertas circunstancias no se comprenda explícitamente a Cristo como palabra definitiva de Dios al hombre (aunque sí se le alcance “en el espíritu”)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> K. RAHNER, “Los cristianos anónimos”, en: *Escritos de Teología* VI, Taurus, Madrid 1969, 539.

<sup>12</sup> K. RAHNER, “Conversión”, en: *Sacramentum mundi*, I, Herder, Barcelona 1969, 979. En *Escritos de Teología*, se encuentran dos artículos sobre la conversión: “Sobre las conversiones”, en *Escritos de Teología*, III, Cristiandad, Madrid 2002, 383-394; “Advertencia sobre la cuestión de las conversiones”, *Escritos de Teología*, V, Cristiandad, Madrid 2003, 319-338. En estos dos escritos, la conversión tiene un sentido confesional, como incorporación a la Iglesia desde una comunidad cristiana, lo cual supone que se entiende la conversión en un sentido débil. Bajo esta propuesta se halla quizás el debilitamiento del sentido cristológico de la conversión: si toda persona, por el existencial sobrenatural, participa de la gracia, su conversión a Cristo no supone ninguna decisión fundamental.

Si en ese proceso se entrecruza la noticia o anuncio del evangelio, el desvelamiento interior de la autoconciencia hallará en Cristo la interpretación más auténtica. Pero el encuentro con el Cristo histórico sería en todo caso algo secundario. Con ello se reconoce indirectamente una validez radical a toda forma de vivencia religiosa e incluso a toda forma de experiencia auténticamente humana. Escribe Rahner:

Dondequiera se desprende uno de sí mismo (“se niega a sí mismo”), ama desinteresadamente al prójimo, acepta confiadamente su propia existencia junto con la imposibilidad de comprenderla y regirla plenamente, y la acepta como llena de sentido en medio de su carácter incomprendible, sin querer determinar por sí mismo ese sentido último ni disponer del mismo, dondequiera uno logra renunciar a los ídolos de su angustia y de su hambre de vida, ahí se acepta y experimenta el reino de Dios, a Dios mismo (como última razón de la acción) aún cuando se haga de manera totalmente irrefleja<sup>13</sup>.

¿Tiene sentido entonces la llamada específica a la conversión a Cristo? O por el contrario, ¿no se debe valorar la insistencia en la llamada a la conversión como manifestación de incompreensión respecto a la existencia humana y al realismo de la gracia? En ese contexto, la conversión aparece fácilmente como algo sospechoso y los conversos como sujetos temerosos o inmaduros.

c) El *tercer momento* es el del pluralismo religioso y más en concreto de los intentos de justificar teológicamente ese pluralismo (Knitter, Dupuis). Si toda experiencia religiosa es radicalmente válida y salvífica, no existen en realidad motivos para plantear la conversión a nadie que ya tenga su propio camino religioso ya que todos los caminos llevan verdaderamente hacia Dios. En este caso, la religión muy frecuentemente se confunde con la cultura y la sociedad de un grupo humano. La conversión aparece en este contexto como abandono y hasta traición a las propias raíces familiares, culturales y sociales, y el anuncio cristiano como una nueva forma sutil de colonización.

<sup>13</sup> Ibidem.

d) El *cuarto momento* es plenamente actual ya que responde a la recuperación en curso de la originalidad cristiana y de la necesidad de poner en primer término el primado de la verdad en las relaciones con Dios. La Declaración *Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000), la *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización* (3 diciembre de 2007), y las intervenciones de Benedicto XVI sobre el tema (como los importantes *Discursos* a diversos líderes religiosos, del 17 de abril y del 18 de julio de 2008) constituyen elementos de gran importancia para precisar la misión evangelizadora de la Iglesia y, como consecuencia, el sentido y la necesidad de la conversión.

Una conclusión provisional de lo que precede pone de manifiesto el interés y en cierto modo la necesidad para la teología de abordar la realidad de la conversión: para purificarla, ciertamente, de la contaminación de las diversas coyunturas históricas; pero también para que opere como elemento fundamental de la antropología, de la cristología y de la eclesiología cristianas. En este sentido, la conversión es sin duda un tema moderno que, si es abordado desde una perspectiva interdisciplinar, ofrece aspectos clarificadores y al mismo tiempo alienta la acción del cristiano y de toda la comunidad eclesial.

## II. Dimensiones de la conversión

Tras las observaciones históricas realizadas hasta ahora, podemos abordar ahora la tarea de describir de forma general –atendiendo a los contornos y no al detalle– la “geografía”, el mapa de los aspectos esenciales que se deben tener en cuenta en una consideración completa de la conversión. Los puntos cardinales en los que se sitúa son Jesucristo, el hombre, la Iglesia y la sociedad. No se deben entender estos cuatro puntos como una suma de elementos teológicos (Cristo, la Iglesia) y seculares (el hombre y la sociedad). Los cuatro expresan referencias plenamente humanas y teológicas, que sólo se captan si se las entiende a la vez, en una esencial implicación mutua. Veamos lo específico que cada uno de ellos arroja para la conversión.

*Dimensión cristológica.* La conversión cristiana recibe su configuración primera y radical de su origen y de su fin cristológicos. La conversión es, en

primer lugar, invitación de Dios a reconocer, seguir y entrar en comunión con Cristo, Hijo único de Dios y hombre verdadero, camino y Mediador para que cada hombre realice su vocación a la comunión con Dios. La conversión, por tanto, no tiene un fin ajeno al de la misma encarnación y misión del Hijo: la salvación de todas y de cada una de las personas.

Si se tiene en cuenta el origen y el fin cristológicos, es más fácil entender la diferencia radical entre la conversión cristiana y las “conversiones” a los nuevos movimientos religiosos, tan en boga hoy, y a menudo acusadas –no siempre sin razón– de producirse como resultado de prácticas, métodos o fines discutibles.

Si, como ya se dijo antes, la conversión participa de la misma originalidad de la fe en Jesucristo, el hecho de la conversión es original, específico, y sólo se puede situar dentro del fenómeno “conversión” en sentido sociológico, en cuanto presenta rasgos comunes con las conversiones religiosas en general, que interesan a los estudiosos del cambio social. Pero es distinta.

Dentro de la dimensión teológica-cristológica entra también un aspecto esencial que, aunque ha sido objeto de críticas y de vaciamentos de hecho, está en la entraña misma de la fe entendida con seriedad humana y cristiana. Se trata de la verdad que da contenido y legitimidad a la conversión<sup>14</sup>. Los filósofos griegos (Platón, Aristóteles, etc.)<sup>15</sup> han mostrado que sólo es posible convertirse a lo verdadero y a lo bueno, siendo lo demás objeto de preferencia o gusto, pero nunca el motivo de una auténtica necesidad que percibe el sujeto. De ese modo se entiende mejor la insistencia reciente de Benedicto XVI en que el diálogo interreligioso no es suficiente, sino que se ha de pasar al anuncio. Si se tomara en serio la perspectiva de la verdad, se superarían los vaivenes de algunas teologías de las religiones todavía reacias a asumir las perspectivas dogmáticas de la Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y sobre el carácter absoluto de la salvación traída por Cristo.

La dimensión cristológica se manifiesta, finalmente, en el término de la conversión, que no es otro que el encuentro personal con Cristo. El “inte-

<sup>14</sup> Un estudio histórico-teológico de la cuestión es el de F. CONESA, “Sobre la “religión verdadera”. Aproximación al significado de la expresión”, *Scripta Theologica* 30 (1998) 49-54; cfr. C. IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, Eunsa, Pamplona 2009, 232-235.

<sup>15</sup> Cfr. J. ALONSO, “Conversión filosófica y conversión cristiana”, *Scripta Theologica* 41 (2009) 687-710.

rés” de la conversión es el bien de quien accede a la fe y a la vida en Cristo, y no otros fines que, sin Cristo, serían indudablemente espurios. Por esta razón, la conversión es siempre algo cargado de interés para quien la experimenta: no es la conclusión lógica de un proceso intelectual (que, sin embargo, no estará ausente de ella), sino la llegada a un destino que se percibe cargado de significado, apasionante, con implicaciones profundas para toda la existencia. Hay algo de muy auténtico en el fervor de los conversos, en su apasionamiento y radicalidad, que ciertamente debe ser moderado –y de hecho es moderado– en una vida de fe a lo largo del tiempo.

*Dimensión antropológica.* El influjo del proselitismo de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos ha dejado la impresión de que la “conversión” es fruto del engaño o manipulación de personalidades débiles. Los conversos se mostrarían automáticamente como fanáticos opuestos al pluralismo y a la diversidad. Si así fuera, la posible conversión sería una amenaza que, de realizarse, supondría un empobrecimiento del propio ser. No es ese, sin embargo, el caso de la conversión cristiana que se presenta más bien como plenitud del propio ser, como un acto humano de gran densidad, lleno de racionalidad y de libertad.

Detrás del modo de entender la conversión –y la fe– hay una idea determinada del hombre, como la hay detrás de quienes juzgan la fe y la conversión negativamente. En otro lugar me he ocupado de la idea del hombre que soporta la fe cristiana<sup>16</sup>: el hombre es un enigma, o misterio; su ser es a la vez e inseparablemente somático y espiritual; tiende al bien y a la verdad; se realiza en la relación; conoce a través de los sentidos y de la inteligencia; goza de libertad mediante la cual se puede perfeccionar a sí mismo, al mismo tiempo que experimenta un cierto desorden en el uso de esa libertad; posee sentido moral mediante el cual reconoce el bien y el mal de sus actos; es un ser histórico que despliega su existencia en el tiempo y espera una culminación futura que no depende sólo de él.

A partir de esos elementos se puede observar la ausencia de base de quienes niegan la conversión porque supondría un cambio o renuncia a algo anterior. El hecho de cambiar o de renunciar, en sí mismo, no significa

<sup>16</sup> Cfr. C. IZQUIERDO, *Creo, creemos. ¿Qué es la fe?*, Rialp, Madrid 2008, 123-126.

nada. Su significado depende de la calidad de aquello a lo que renuncia y de aquello que es objeto de elección.

Por otro lado, tampoco es cierto que la influencia de otras personas sea esencialmente negativa. Sin duda sería negativa la manipulación de los demás, el engaño o coerción ejercidos sobre otros. Pero la relación con otros, con los demás, forma parte del desarrollo de cada persona. La relación con maestros o amigos es, como enseña Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*, un camino de acceso a la verdad y al bien de la persona (FR 33). Sólo si se piensa que es falso o malo el nivel de realidad y de moralidad del nuevo estado al que da acceso la conversión puede ésta ser valorada como pérdida o empobrecimiento personales.

En realidad, la conversión es punto de llegada de un itinerario humano de búsqueda de *algo* que da sentido, verdad y plenitud a la existencia. Hay indudablemente elementos psicológicos que intervienen en el proceso y que, en consecuencia, es posible una psicología de la conversión. Pero la psicología de la conversión no es separable de una *weltanschauung* determinada, es decir, un modo de entender lo que constituye la verdad y el bien para la persona. Y así, la reducción de la conversión a psicología pondría simplemente de manifiesto que el método se ha convertido en sistema, es decir, en un mundo de realidades puramente psicológicas sin un trasfondo ulterior. Con ello, se daría paso a una explicación ideológica al reducir lo espiritual a lo psicológico. Las manifestaciones psicológicas de la conversión hacen posible el establecimiento de unas ciertas constantes que los teólogos no han dejado de tener en cuenta<sup>17</sup>. Pero la conversión que viene de Dios no es sólo un hecho psicológico; es un hecho espiritual que se sitúa en los aspectos fundamentales de la existencia.

Más allá de análisis concretos, en el proceso de conversión intervienen dinamismos existenciales que superan ampliamente el alcance del análisis psicológico. De este tipo son, por ejemplo, la experiencia del mundo y de la propia interioridad; la relación entre lo que el hombre es y las posibilidades –tanto ofrecidas por la naturaleza como por la libertad– de ser, de superar su realidad actual; la circularidad entre la fe y la razón en su ejercicio autónomo y a la vez “comunal”; la importancia radical de lo verdadero y

<sup>17</sup> Ver, por ejemplo, Y. CONGAR, “La conversion. Étude théologique et psychologique”, *Parole et mission* 3 (1960) 493-523; especialmente, 502-512.

de lo bueno como reconocimiento de aquello que vive y, al mismo tiempo, a lo que aspira en una acción que implica necesariamente a ambos a la vez. En un ámbito más subjetivo, es relevante para la conversión la aspiración a alcanzar ideales a los que el hombre se siente invitado, y cuya necesidad percibe, y el temor a perder lo que valora e incluso a sí mismo. Unidos a ellos podría hablarse de una tendencia hacia el movimiento o actividad (libertad) contrapuesta a la inclinación a la inercia y pasividad; o finalmente la tensión experimentada entre la inclinación a la entrega y la tentación del egoísmo.

De este modo, la psicología permite acercarse al modo de operar de los diversos recursos del sujeto en su desarrollo y cambio hacia la conversión, pero sabiendo que, en último término, la conversión escapa a todo control porque tiene que ver con el misterio de la persona y de su relación con Dios. O, dicho más breve y claramente, es un acontecimiento de la libertad y de la gracia.

*Dimensión eclesial.* La dimensión eclesial de la conversión se articula en dos aspectos diferentes. El primero se relaciona con la propia naturaleza de la Iglesia respecto a Cristo. La llamada a la conversión que escuchamos de Cristo (cfr Mc 1, 15) necesita de la Iglesia para ser transmitida como llamada del propio Cristo a todo hombre. ¿Dónde escuchamos a Cristo, dónde lo encontramos? La respuesta es que Cristo, el auténtico Cristo, nos es *entregado* en la Iglesia.

El segundo aspecto de la dimensión eclesial de la conversión depende del anterior, porque se refiere a la misión que la Iglesia recibió de Cristo, y que constituye su razón de ser. La Iglesia es sacramento universal de salvación y comunidad de los creyentes a la que le está confiado el anuncio de Cristo salvador, del designio de Dios que quiere que todos los hombres se salven en el único nombre en el que eso es posible (cfr. Hch 4, 12).

El encargo misionero recibe luz no sólo de la comprensión del Evangelio, sino también de la historia concreta en la que Cristo ha sido anunciado, obteniendo esa predicación una respuesta humanamente impensable, ya que ha acabado transformando la civilización occidental. La conversión de judíos y griegos a la fe cristiana en los primeros siglos, y más tarde, de los pueblos bárbaros, son hechos que demandan un estudio detenido, abierto y comprensivo de los diversos factores implicados. ¿Qué sucedió para que

el anuncio de la vida y de la predicación de un judío corriente de un rincón del Imperio romano acabara transformando la estructura de la cultura y de la sociedad de todo occidente y de parte de oriente?

Volviendo al análisis propiamente teológico, ¿es necesaria, e incluso, es legítima una conversión a la Iglesia? En el ámbito ecuménico se evita el término conversión para referirse a la incorporación de un cristiano a la Iglesia, y las razones parecen claras: la conversión en su sentido pleno es conversión a Cristo<sup>18</sup>. Así planteadas las cosas, no hay conversión a la Iglesia como tal, como si ella fuera algo independientemente de Cristo: la Iglesia sin Cristo no es Iglesia.

Pero es necesario añadir algo más. ¿Qué quería decir, por ejemplo, Paul Claudel cuando al relatar su conversión afirma: “pero el gran libro que se me abrió y en el que hice mis estudios fue la Iglesia”?<sup>19</sup>. Quería transmitir, sin duda, que a Cristo lo encontró en la Iglesia, y por tanto, que la Iglesia se mostró a sus ojos como la expresión, e ofrecimiento y la presencia de Cristo. En este sentido, la conversión consiste precisamente en incorporarse a la Iglesia, a sus sacramentos y a su vida como forma concreta de incorporación a Cristo.

Además de lo anterior, no se puede olvidar que la Iglesia de Cristo es una. Tocamos así un punto delicado pero inevitable: el de la necesaria mediación eclesial. A este respecto, es oportuno recordar la enseñanza conciliar que afirma que la Iglesia “*subsistit in*” la Iglesia católica, enseñanza interpretada posteriormente por el mismo magisterio<sup>20</sup>. En esa misma línea, *Dominus Iesus* y la reciente *Nota acerca de algunos aspectos de la evangelización* (3 diciembre de 2007) ponen de manifiesto la dimensión eclesial de la conversión y la necesidad del anuncio misionero de la salvación de Cristo ofrecida en su Iglesia. La eclesiología posconciliar es rica en acercamientos equilibrados a esta cuestión en los que quedan excluidos tanto un indiferentismo como un exclusivismo eclesiales.

<sup>18</sup> Sobre las “conversiones confesionales” –incorporación a la Iglesia desde una confesión cristiana, cfr. Y. CONGAR, “La conversion...”, o.c., 515-520.

<sup>19</sup> P. CLAUDEL, “Bajo la mano de Dios”, en: S. LAMPING, *Hombres que vuelven a la Iglesia*, EPESA, Madrid 1949, 194.

<sup>20</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. Dominus Iesus (6.VIII.2000); ID., *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29.VI.2007).

*Dimensión social.* El modo como la conversión de las personas afecta a la sociedad en la que viven es, con frecuencia, lo más llamativo. En algunas sociedades más o menos teocráticas, como las islámicas o las judías, la conversión de uno de sus miembros al cristianismo es considerado como una traición a su familia y a su pueblo, y en consecuencia equivale a la muerte social. Sin llegar a esos extremos, es innegable que la ruptura con la tradición religiosa de la sociedad y de la cultura propia puede adquirir aspectos traumáticos por la dificultad de deslindar los elementos estrictamente religiosos del resto de elementos culturales y sociales. Es inevitable que la ruptura que acompaña a la conversión tenga consecuencias también en el grupo social en que cada persona está inserta. Este hecho admite, de todos modos, una valoración que no es unívoca en todos los casos. Más aún, en el desarrollo de las sociedades, los momentos de progreso han sido con frecuencia resultado de rupturas con la tradición recibida, como ha sucedido con el progreso científico, legal y moral experimentado en tantos grupos humanos. El elemento religioso no ha sido ajeno a ese desarrollo. Así, por ejemplo, prácticas rituales como los sacrificios humanos o la prostitución sagrada han desaparecido por la ruptura que ha traído el cristianismo con la cosmovisión religiosa que los sustentaba.

Los principios que, en todo caso, hoy nos parecen claros para afrontar esta problemática son los que se derivan del derecho a la libertad religiosa. Este derecho implica la exigencia del respeto a las decisiones que las personas toman en el ámbito de su vida religiosa. Por ello, no se puede imponer ninguna creencia o adscripción religiosa. Consecuentemente tampoco se puede impedir, siempre que con ello no quede afectado el bien común (las leyes, por ejemplo, pueden prohibir la poligamia, aunque una religión la permita).

A lo que se viene diciendo se puede añadir que la apertura a la fe cristiana de los grupos sociales y pueblos ha traído consigo un desarrollo humano expresado en formas más justas de organización, en relaciones humanas que valoran más a cada persona, en las diversas formas de expresión artística y en la tendencia hacia un desarrollo abierto a los diversos aspectos personales y colectivos. Dicho de forma breve y directa: la fe cristiana fecunda e impulsa a las personas y sociedades hacia el despliegue de las potencialidades que en ellas se encuentran.

La objeción que sin duda se plantea es que la fe cristiana ha coexistido

con formas que se han mostrado provisionales o confusas, e incluso con atentados a la libertad personal y a la autonomía de lo temporal. Esos hechos no se pueden negar, pero no por ello desmienten la tesis de que la fe cristiana es fermento de humanidad y de una sociedad más justa. Lo que esos hechos –cuyo estudio histórico, sin duda necesario, exige claridad y al mismo tiempo medida, precisión y ausencia de prejuicios– muestran es que las expresiones humanas y sociales directa o indirectamente relacionadas con la fe, participan de la misma provisionalidad que la misma fe que, siendo verdadera y cierta es al mismo tiempo oscura, y está llamada a desaparecer en la visión. Ahora bien, esas expresiones coyunturales llevaban en sí mismas el germen de su propia corrección. Además han supuesto un progreso respecto a lo anterior, aunque se haya dado mezclado con confusiones.

En nuestros días, las conversiones a Cristo y a la Iglesia muestran una relación intensa con la verdad y el bien que, en ocasiones, sólo la Iglesia parece defender. Cuestiones como las de la defensa de la vida humana en todas y cada una de sus fases, el testimonio de la caridad, el ser signo de contradicción sin doblegarse a los poderes de este mundo, la defensa de la justicia, la invitación constante a la rectitud y moralidad en las acciones sociales y en la vida personal, la predicación de la esperanza y la alegría son algunos de los motivos que hacen que en nuestra sociedad, la Iglesia aparezca como la que verdaderamente muestra a Cristo como un estandarte alzado entre las naciones.

\* \* \*

Al final de estas páginas se puede concluir que el tiempo de incertidumbre en torno al correcto acercamiento a la conversión se puede dar por terminado, y que es preciso volver la atención de teólogos y pastores a la conversión en su sentido fuerte de descubrimiento y de encuentro con Cristo en la Iglesia. Los motivos son, en primer lugar, estrictamente evangélicos: Jesús es el único salvador, que llama a todos a creer en él para así tener vida. La misión de Jesús es continuada por la Iglesia que anuncia a Cristo y llama a todos a la fe y a la incorporación a él. Junto a los motivos estrictamente teológicos, existen otros que, aunque de un valor distinto, no se deberían despreciar. Son aquellos que reclaman una identidad clara

en medio de otras identidades vigentes en la sociedad. Con ello, no se minusvaloran las expresiones religiosas –y mucho menos los derechos– de los individuos o grupos religiosos con presencia pública. Simplemente se trata de delimitar lo que significa ser cristiano en su autenticidad. La clara identidad cristiana va más allá del hecho de la conversión, pero tiene como fundamento la decisión fundamental que ésta comporta.

La renovación de la teología de la conversión pasará necesariamente por la incorporación de estudios bíblicos, patristicos e históricos y por el análisis de los fundamentos teológicos (las relaciones entre la libertad y la gracia, la relación a Cristo y a la Iglesia, etc.). Pero junto a los principios dogmáticos tienen un lugar también principios espirituales y morales, y otros que ayudan a comprender mejor la concreta situación histórico-cultural de las personas. Hoy, a esto lo llamamos interdisciplinariedad que no es otra cosa que la convergencia de diversos modos de observación y análisis aplicados a un objeto. Las nuevas posibilidades de aplicar diversos métodos de estudio a la conversión –desde el derecho hasta la literatura, pasando por la biología, la sociología, las artes, etc.– son un indudable enriquecimiento de su comprensión tanto por lo que aportan como por las preguntas que plantean a la teología.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, J., “Conversión filosófica y conversión cristiana”, *Scripta Theologica* 41 (2009).
- CAPÉLAN, L., *Le problème du salut des infidèles*, Grand Séminaire, Toulouse 1934.
- CONESA, F., “Sobre la “religión verdadera”. Aproximación al significado de la expresión”, *Scripta Theologica* 30 (1998).
- CONGAR, Y., “La conversion. Étude théologique et psychologique”, *Parole et mission* 3 (1960).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. Dominus Iesus (6. VIII. 2000).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29. VI. 2007).
- CORNELIS, E., *Valores de las religiones no cristianas*, Herder, Barcelona 1970.
- CUCCI, G., *Esperienza religiosa e psicologia*, Elledici, Torino 2009.

- DANIELOU, J., *El misterio de la salvación de las naciones*, en *Trilogía de la salvación*, Guadarrama, Madrid 1964.
- DE LUBAC, H., *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris 1946.
- DE LUBAC, H., *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988.
- IZQUIERDO, C., *Teología fundamental*, EUNSA, Pamplona 2009.
- IZQUIERDO, C., *Creo, creemos. ¿Qué es la fe?*, Rialp, Madrid 2008.
- GUARDINI, R., *La experiencia cristiana de la fe*, Belacqva, Barcelona 2005.
- LAMB, C., BRYANT, D. (eds.), *Religious conversion: contemporary practices and controversies*, Cassell, NewYork-London 1999.
- LAMPING, S., *Hombres que vuelven a la Iglesia*, EPESA, Madrid 1949.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología*, I-VI Taurus, Madrid 1969.
- SZENTMÁRTONI, S., “Conversione: un concetto con molti significati”, *Studia Missionalia* 57 (2008).

Artículo recibido: 25 de febrero de 2011

Artículo aceptado: 29 de marzo de 2011