

Luis Gonzalez-Carvaja

**ESTA ES
NUESTRA FE**

**Teología para
Universitarios**

13ª EDICION

**SAL
TORAL
PAS**

Colección «PASTORAL»

24

Luis González-Carvajal Santabárbara

ESTA ES NUESTRA FE

Teología
para universitarios

(13.^a edición)

Editorial SAL TERRAE
Santander

Indice

	Págs.
PRESENTACION: Teología para Mari Paz	15
1. El pecado original	19
¿Un fatal error gastronómico?	20
En busca del origen del mal	22
El hombre moral en la sociedad inmoral	25
El corazón de piedra	29
Un paraíso que pudo haber sido y no fue	31
El pecado no tiene la última palabra	33
2. De Dios se supo a raíz de un conflicto laboral	35
El Éxodo: Una epopeya que nunca existió	36
«Libertad de» y «Libertad para»	39
El segundo Éxodo	42
El tercer Éxodo	43
3. La ejecución de Jesús de Nazaret	45
No es posible escribir una biografía de Jesús	47
¿Qué decir de los milagros?	48
Un hombre libre	51
En las manos de Dios	53
El silencio de Dios	54
La confianza a pesar de todo	57

© 1989 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-0833-4
Dep. Legal: BI-1913-96

Fotocomposición:
Didot, S.A. - Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. - Bilbao

4. Dios rehabilitó al ajusticiado	59
¿Qué ocurrió realmente?	59
El significado	63
Amenazado de resurrección	65
5. ¡Era el Hijo de Dios!	69
Concilio de Calcedonia: Los años no pasan en balde	70
El misterio íntimo de Jesús	73
Jesús es un hombre	74
Jesús es el Hijo de Dios	75
6. El precio de la redención	79
Una explicación sombría de la redención	79
¡Dios no es un sádico despiadado!	81
No hace falta aplacar a Dios	83
Lo importante es enderezar al hombre	84
Es el amor, y no el sufrimiento, quien redime	85
¿Tiene sentido todavía la mortificación?	87
7. Oye, Dios, ¿por qué sufrimos?	91
No es Dios quien produce el sufrimiento	91
Planteando el problema...	93
No maltratar el misterio	93
El sufrimiento, un compañero inevitable	96
El recurso al milagro	98
Dios no es «todopoderoso» todavía	100
Líbranos, Señor, de los males pasados	102
8. Ahora nos queda su Espíritu	105
Antiguo Testamento: El Espíritu Santo con cuentagotas	106
Cristo, Señor del Espíritu	107
Quiero ver el rostro de Dios	109
Más interior que lo más íntimo mío	111
Pentecostés es la democratización de la encarnación	113
Espíritu y liberación	115
9. Cuando Dios trabaja, el hombre suda	117
El Dios de los hombres impotentes	117
Dios es Padre, pero no paternalista	119
Dios es la fuerza de mi fuerza	121
El hombre es la providencia de Dios	124

10. En Cristo adivinamos las posibilidades del hombre ...	127
Imagen de Dios	127
Cuerpo y alma	129
Apertura al otro	132
Apertura a Dios	133
Ecce Homo	134
11. La fe, ¿conocimiento o sensación de Dios?	137
Sé de quién me he fiado	137
De la fe a las creencias	139
Crisis de fe	143
La fe del carbonero	146
12. ¿Quién es un cristiano?	149
¿Una moral más exigente?	149
¿Cristianos «malgré lui»?	151
La lección de teología de un marxista	152
Lo específico cristiano	155
13. Hablar con Dios	157
Cuando los niños rezan	158
Orar no es nunca negociar con Dios	159
Oración y vida	162
Oración y alabanza	163
14. El cristiano en el mundo	165
La historia tiene una meta	166
El mundo está preñado de Reino de Dios	169
No hay dos historias	173
Los signos de los tiempos	174
15. Un cristiano solo no es cristiano: La Iglesia	177
La Iglesia y el Reino de Dios	177
El retorno de los revolucionarios a la vida cotidiana	180
La Iglesia, una comunidad de hermanos	181
La Iglesia, «casta meretriz»	182
16. Encontrar a Dios en la vida	185
A Dios no le gustan los espacios cerrados	186
La vida hecha liturgia	187
Un templo de piedras vivas	189

Un sacerdocio «diferente»	190
Los sacramentos del cristiano	192
17. Sacramentos para hacer visible el encuentro con Dios	195
La vida está llena de sacramentos	196
Los siete sacramentos	197
Estructura interna de los sacramentos	200
Los sacramentos, la magia y el seguimiento de Cristo ...	201
La necesidad de los sacramentos	204
18. El cristiano nace dos veces	207
Los recién nacidos de Dios	207
Los dolores del segundo nacimiento	210
Manos vacías, aunque abiertas	213
Bautismo y libertad	215
Bautismo e Iglesia	215
El bautismo de los niños	217
19. Una moral sin leyes	223
Ayer, la casuística	223
Hoy, la moral de actitudes	224
El pecado no es tanto una transgresión como una traición	225
La conciencia es juez de última instancia	227
Una teología moral que ilumine las situaciones de pecado	228
Ama y haz lo que quieras	229
¡Feliz culpa!	230
20. El retorno del que fracasó	233
La crisis del Sacramento de la Penitencia	233
Historia del Sacramento del Perdón	234
El segundo bautismo	237
El perdón se hace visible	239
El precio del perdón	241
El encuentro reconciliador	242
La confesión frecuente	244
La fiesta de la reconciliación	246
21. La eucaristía anticipa un mundo diferente	247
La cena pascual	249
La eucaristía hace presente la salvación que «ya» ha llegado	251
La presencia real de Cristo	252
La eucaristía recuerda que la plenitud de la salvación «to- davía no» ha llegado	254
Importancia política de la eucaristía	256

22. La «otra» vida	259
¿Vida después de la vida?	260
El juicio, una fiesta casi segura	263
El cielo: Patria de la identidad	265
La suerte de estar en el purgatorio	267
«Existe el infierno, pero está vacío»	268
23. El verdadero rostro de María	271
La anunciación	271
Concepción virginal	272
María y las esperanzas de Israel	274
María, modelo del discipulado cristiano	275
María y las mujeres	276
María y los pobres	277
Theotokos	278
Concepción Inmaculada	282
Asunción	284

Abreviaturas Bíblicas

Génesis	Gen	Amós	Am
Éxodo	Ex	Abdías	Ab
Levítico	Lev	Jonás	Jon
Números	Num	Miqueas	Miq
Deuteronomio	Dt	Nahúm	Nah
Josué	Jos	Habacuc	Hab
Jueces	Jue	Sofonías	Sof
Rut	Rt	Ageo	Ag
Samuel	Sam	Zacarías	Zac
Reyes	Re	Malaquías	Mal
Crónicas	Cr	Mateo	Mt
Esdras	Esd	Marcos	Mc
Nehemías	Neh	Lucas	Lc
Tobías	Tob	Juan	Jn
Judit	Jdt	Hechos de los	
Ester	Est	Apóstoles	Hech
Macabeos	Mac	Romanos	Rom
Job	Job	Corintios	Cor
Salmos	Sal	Gálatas	Gal
Proverbios	Prov	Efesios	Ef
Eclesiastés (Qohélet)	Qoh	Filipenses	Flp
Cantar de los Cantares	Cant	Colosenses	Col
Sabiduría	Sab	Tesalonicenses	Tes
Eclesiástico (Sirácida)	Sir	Timoteo	Tim
Isaías	Is	Tito	Tit
Jeremías	Jer	Filemón	Flm
Lamentaciones	Lam	Hebreos	Heb
Baruc	Bar	Santiago	Sant
Ezequiel	Ez	Pedro	Pe
Daniel	Dan	Judas	Jds
Oseas	Os	Apocalipsis	Ap
Joel	Jl		

Teología para Mari Paz

Estás ante un libro de Teología; palabra que quizás te resulte extraña. La Teología no es nada más que la reflexión de un creyente que intenta comprender mejor su fe.

En el origen de este libro está Mari Paz. Ella tenía en aquel tiempo alrededor de diecisiete años y yo —que por entonces no era todavía sacerdote— era su profesor de Física. Un día, al salir de clase, hablando en medio de un grupo numeroso, dijo algo tan inusitado como que San José era Dios. Inmenso error motivado, según pude descubrir, porque hasta ese momento estuvo convencida de que el «Padre» de la Santísima Trinidad era San José. Yo intenté sacarla de su equivocación y le expliqué que San José fue, sin duda, muy buena persona, pero no tanto como Dios.

Estoy seguro de que por aquel entonces Mari Paz no había leído a Kant (ahora no lo sé), pero desde luego su reacción dio plenamente la razón al maestro de Königsberg cuando afirmó que «del dogma de la Trinidad, tomado literalmente, no se puede sacar absolutamente nada para lo práctico»¹. Medio minuto después Mari Paz estaba hablando con el resto del curso del viaje de fin de estudios que proyectaban realizar a Palma.

1. KANT, Inmanuel, *El conflicto de las Facultades*, Losada, Buenos Aires, 1963, p. 50.

A mí me maravilló comprobar que alguien pudiera descubrir que no es Dios aquel a quien había tenido toda la vida por tal sin que cambiara nada en su persona, necesitando tan sólo treinta segundos para tomar nota en su mente del dato correcto.

Yo estaba plenamente convencido de que las verdades de la fe pueden resultar algo «más interesante», y aquel mismo día hice propósito de escribir un libro como éste.

Desgraciadamente trascurrieron varios años hasta que pude cumplir mi propósito. En mayo de 1982 publiqué un primer borrador en Narcea, S.A., de Ediciones. Y quiero llamarlo así por seguir la sugerencia de la «Lógica de Port-Royal»: «Sería de desear que se considere a las primeras ediciones de los libros como ensayos informes que los autores proponen a los hombres de letras para conocer sus sentimientos; ensayos que luego, sobre las diferentes perspectivas que esos diversos pensamientos les mostrasen, ellos elaborarían de nuevo, para dar a sus obras toda la perfección de que son capaces».

De hecho el libro ha sido objeto ya de dos reelaboraciones a fondo —en la segunda edición y en la sexta—. Quien tenga la paciencia de comparar los sucesivos textos descubrirá, sin duda, que lo que tiene en las manos es «casi» otro libro.

El lector dirá si responde a la motivación que le dio vida. Yo, por mi parte, sólo puedo manifestar mi asombro por la rapidez con que se suceden las ediciones. Sé que están trabajando el libro en muchos cursos de C.O.U., en catecumenados juveniles e incluso en el postulante de varias congregaciones religiosas; y conservo en mi poder cartas de agradecimiento llegadas desde los lugares más insospechados. Hasta del otro lado del Atlántico.

Una última advertencia: Habría resultado abrumador citar a pie de página todos los autores cuyas ideas, e incluso expresiones, he utilizado aquí. Se cuentan por centenares. Como reconocimiento general a todos ellos me parece de justicia decir que éste es «nuestro» libro. Aquello que escribió Pascal tiene en este caso perfecta aplicación:

«Los autores que, al hablar de sus obras, dicen: “Mi libro, mi comentario, mi historia, etc.” recuerdan a esos burgueses con casa propia que no se les cae de la boca el “mi casa”. Harían mejor diciendo: “Nuestro libro, nuestro comentario, nuestra historia, etc.” teniendo en cuenta que por lo general hay más de los otros que de lo suyo en todo eso»².

2. PASCAL, Blaise, *Obras*, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 651.

1

El pecado original

Rara es la guerra que no acaba produciendo «hombres-topo», es decir, personas significadas del bando perdedor que, por miedo a las represalias, se encierran de por vida en una habitación a la que una persona de confianza —la única que conoce su presencia— les lleva lo necesario para subsistir. Con frecuencia ocurre que treinta o cuarenta años después de la guerra uno de ellos es descubierto por casualidad, ¡y entonces se entera... de que no había ningún cargo contra él!

Pues bien, tengo la impresión de que algo parecido ha ocurrido con el dogma del pecado original. Su formulación tradicional —que en seguida vamos a recordar— aparece hoy tan vulnerable que muchos cristianos han hecho de ella una «doctrina-topo», arrinconándola vergonzantemente en el mismo trastero donde tiempo atrás se desterró a los reyes magos, a las brujas y a otros mil recuerdos infantiles.

No obstante, yo abrigo la esperanza de que si nos atrevemos a sacar a la luz del día la presentación que los teólogos actuales hacen del pecado original descubriremos —como en el caso de aquellos «hombres-topo»— que nuestros contemporáneos no tienen nada contra ella.

¿Un fatal error gastronómico?

Recordemos cómo describía un viejo catecismo el pecado original:

«El cuerpo de Adán y Eva era fuerte y hermoso, y su espíritu era transparente y muy capaz. Gozaban así de un perfecto dominio sobre la naturaleza entera», pero pecaron, y su pecado «ha dañado a todos los hombres, pues a todos los hombres ha pasado la culpa con sus malas consecuencias». «Este pecado se llama pecado hereditario porque no lo hemos cometido nosotros mismos, sino que lo hemos heredado de Adán». «La culpa del pecado original se borra en el bautismo, pero algunas de sus consecuencias quedan también en los bautizados: la enfermedad y la muerte, la mala concupiscencia y muchos otros trabajos».

Si fueran así las cosas, lo que ocurrió en el paraíso habría sido, desde luego, un «fatal error gastronómico», como dice irónicamente Michael Korda¹. Pero debemos reconocer que esa interpretación suscita hoy no pocas reservas:

En primer lugar, dada la moderna sensibilidad por la justicia, parece intolerable la idea de que un pecado cometido en los albores de la humanidad podamos heredarlo los hombres que hemos nacido un millón de años más tarde. Quedaría, en efecto, muy mal parada la justicia divina si nosotros compartiéramos la responsabilidad de una acción que ni hemos cometido ni hemos podido hacer nada por evitarla. Se entiende que los genes transmitan el color de los ojos, pero ¿quién se atrevería a defender hoy la teoría de Santo Tomás de Aquino según la cual el semen paterno es la causa instrumental físico-dispositiva de transmisión del pecado original²?

1. KORDA, Michael, *Power! How to get it, how to use it*, Ballantine Books, New York, 1975, p. 11.

2. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 3, q. 28, a. 1 (BAC, t. 12, Madrid, 1955, pp. 49-54). Una exposición mucho más cruda de esta teoría se encuentra en San Fulgencio, *De Fide ad Petrum*, 2, 16 (PL 40, 758).

También son muy serias las objeciones que nos plantea la paleontología. ¿En qué estadio de la evolución situaremos esa primera pareja que —según el catecismo— era «fuerte, hermosa, de espíritu transparente y muy capaz»? ¿En el estadio del *homo sapiens*, una de cuyas ramas sería el hombre de Neanderthal? ¿en el del *homo erectus*, al que pertenecen el Pitecántropo y el Sinántropo? ¿en el del *homo habilis*, reconstruido gracias a los sedimentos de Oldoway, o tal vez en el estadio del australopithecus? Es verdad que sobre gustos no hay nada escrito, pero cuando uno contempla las reconstrucciones existentes de todos esos antepasados remotos cuesta admitir la afirmación de los catecismos sobre su hermosura. Y en cuanto a su inteligencia... ¿para qué hablar? Después de Darwin parece imposible defender que los primeros hombres fueron más perfectos que los últimos.

Y lo peor es que también resulta difícil hablar de «una» primera pareja, porque previsiblemente la unidad biológica que evolucionó no era un individuo, sino una «población». Hoy la hipótesis *monogenista* se ha visto obligada a ceder terreno frente a la hipótesis *poligenista*. Y eso plantea nuevos problemas al dogma del pecado original. Si hubo más de una primera pareja, ¿cuál pecó? Si fue «la mía», mala suerte; pero si no...

No debe extrañarnos, pues, que el evolucionismo primero y el poligenismo después crearan un profundo malestar entre los creyentes y les indujeran a elaborar retorcidas explicaciones para poder negarlos. Philip Gosse, por ejemplo, propuso la idea de que Dios, con el fin de poner a prueba la fe del hombre, fue esparciendo por la naturaleza todos esos fósiles que en el siglo pasado empezaron a encontrar los evolucionistas.

Todavía Pío XII en la *Humani Generis* (12 de agosto de 1950), pedía a los científicos que investigaran, sí, pero después sometieran los resultados de su investigación a la Santa Sede para que ésta decidiera si la evolución había tenido lugar y hasta dónde había llegado³.

3. «El magisterio de la Iglesia —escribió Pío XII— no prohíbe las investigaciones y disputas de los entendidos, con tal de que todos estén dispuestos a obedecer el juicio de la Iglesia» (DS 3896 = D 2327). Ni que decir tiene que no estamos ante una declaración *ex cathedra*; unos párrafos antes declaraba el mismo Papa que se trataba de «magisterio ordinario» (DS 3885 = D 2313).

Hoy no creo que sean muchos los que estén dispuestos a subordinar la ciencia a la fe y, cuando los datos empíricos no encajen en sus creencias, digan: «Pues peor para los datos». Y no porque su fe sea débil, sino porque el Vaticano II ha reconocido repetidas veces «la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias»⁴.

Así, pues, lo que procede es intentar reformular, a la luz de los nuevos datos que la ciencia nos ha aportado, el dogma del pecado original, que está situado en una zona fronteriza entre la teología y las ciencias humanas.

En busca del origen del mal

Tratemos de reconstruir lo que ocurrió. Los datos bíblicos sobre Adán y Eva proceden únicamente de los tres primeros capítulos del Génesis (las alusiones de Sab 2, 24; Sir 25, 24; 2 Cor 11, 3 y Tim 2, 14 remiten todas ellas a dicho relato sin aportar nada nuevo) y, como es sabido ya, para interpretar correctamente un texto de la Sagrada Escritura es necesario identificar en primer lugar el «género literario» al que pertenece.

Pues bien, el libro del Génesis es uno de los llamados «libros históricos» del Antiguo Testamento, pero esa narración es como un meteorito que, desprendido de los «libros sapienciales», ha caído en medio de los históricos. Su estilo no deja lugar a dudas. Sería inútil buscar el «árbol de la ciencia del bien y del mal» en los manuales de botánica. Se trata de un término claramente sapiencial, como lo son los demás elementos de que se ocupa el relato: la felicidad y la desgracia, la condición humana, el pecado y la muerte; temas de reflexión todos ellos de la Sabiduría oriental.

Así, pues, no podemos acercarnos al pecado de Adán con mentalidad de historiadores, como podríamos hacer con el pecado de David, por ejemplo. Es más: «Adán» ni siquiera es un nombre propio, sino una palabra hebrea que significa «hombre» y que, por si fuera poco, suele aparecer con artículo («el hombre»).

No debe extrañarnos que esa narración —que no es histórica, sino sapiencial— ignore tanto la evolución de las especies como el poligenismo. Esos tres capítulos del Génesis no resultan de poner por escrito una noticia que hubiera ido propagándose oralmente desde que ocurrieron los hechos. ¡Así es imposible cubrir un lapso superior al millón de años! Tampoco cabe pensar que estamos ante un relato para mentes primitivas escrito por un autor que personalmente estaba «mejor informado» que sus contemporáneos por haber tenido una visión milagrosa de lo que aconteció.

Además, carece de sentido esperar que los autores bíblicos respondan a problemas de nuestra época —como los referentes al origen de la humanidad— que eran totalmente desconocidos para ellos. Lo que sí debemos buscar, en cambio, son las respuestas que daban a problemas comunes entre ellos y nosotros porque así, en vez de acentuar los aspectos anacrónicos de la Escritura, captaremos su eterna novedad.

Pues bien, el autor de esos capítulos se plantea un tema clásico de la literatura sapiencial que además es de palpitante actualidad: ¿Por qué hay tanto mal en el mundo que nos ha tocado vivir? «¡Oh intención perversa! ¿De dónde saliste para cubrir la tierra de engaño?» (Sir 37, 3). Y dará una respuesta original, que contrasta llamativamente con las que ofrecen las religiones circundantes.

Algunas de esas religiones daban por supuesto que, si Dios es el creador de todo, tuvo que haber creado también el mal. Por ejemplo, el poema babilónico de la creación cuenta que fue la diosa Ea quien introdujo las tendencias malas en la humanidad al amasar con la sangre podrida de un dios caído, Kingú, el barro destinado a modelar al hombre⁵.

En cambio otras religiones, para salvaguardar la bondad de Dios, se ven obligadas a suponer a su lado una especie de «anti-Dios» que creó el mal. Por ejemplo, en la religión de Zaratustra la historia del mundo es entendida como la lucha

5. *Poema babilónico de la creación*, tablilla 6 (PRITCHARD, James B., *La Sabiduría del Antiguo Oriente. Antología de textos*, Garriga, Barcelona, 1966, p. 43).

4. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 36 b, 56 f, 59 c.

entre los dos principios opuestos del bien y del mal —Ohrmazd y Ahriman—, igualmente originarios y poderosos⁶.

Daría la impresión de que no cabe ninguna otra alternativa: O hay un solo Dios que ha creado todo (el bien y el mal) o bien Dios ha creado sólo el bien pero entonces tiene que existir otro principio originario para el mal, una especie de «anti-dios». Pues bien, nuestro autor rechaza ambas explicaciones. El mal no lo ha creado Dios, pero tampoco procede de un «anti-dios», sino que *el mismo hombre lo ha introducido en el mundo al abusar de la libertad que Dios le dio*. Lo que ocurre es que el autor bíblico pertenecía a una cultura narrativa y no se expresaba con esos términos abstractos. Igual que Jesús enseñaba mediante parábolas, él transmitirá su mensaje mediante una narración.

Esa narración es el relato de la creación del mundo en siete días que conocemos desde niños (Gen 1). Para afirmar que existe un principio único, dice que Dios creó *todo*, incluso el sol y la luna que en otros pueblos tenían consideración divina. Y para dejar claro que, a pesar de haber creado *todo*, no creó el mal, cada día de la creación concluye con el estribillo famoso de «vio Dios lo que había hecho, y estaba bien». En cambio más adelante se dirá que «Dios miró la tierra y he aquí que estaba toda viciada» (Gen 6, 12). Para explicar el tránsito de una situación a otra se intercala entre ambas el relato del pecado de Adán y Eva. No es una crónica histórica del pasado, sino una «reconstrucción» —un «relato etiológico» lo llaman los escritores— de lo que al principio *tuvo que suceder*.

Evidentemente, cuando se analiza con detenimiento la solución propuesta, vemos que está más claro lo que niega (el mal no lo ha creado Dios, pero tampoco un segundo principio distinto de Dios) que lo que afirma (el mal lo ha introducido el hombre abusando de su libertad), porque cabría preguntarse: Y, ¿por qué el hombre abusó de su libertad, si fue creado bueno por Dios? El recurso a Satanás, que a su vez creía un ángel caído (cfr. 2 Pe 2, 4; Jds 6), sólo traslada la pregunta un poco más atrás: ¿Por qué pecaron los ángeles, si habían sido creados buenos por Dios?

6. Cfr. ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, t. 4 («Textos»), Cristiandad, Madrid, 1980, pp. 127-129.

San Agustín ya se hacía esa pregunta: «¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esta semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si éste se convirtió de ángel bueno en diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es diablo, siendo todo él hechura de un creador bonísimo?»⁷.

De modo que el autor bíblico deja en el misterio el origen absoluto, metafísico, del mal —la Escritura no tendrá reparo en hablar del «mysterium iniquitatis» (2 Tes 2, 7)—, pero no así el origen del mal concreto que había en su tiempo: Éste lo habían introducido los hombres del pasado a través de una inevitable y misteriosa solidaridad.

El hombre moral en la sociedad inmoral

Notemos que el autor bíblico nos acaba de dar una lección de «buen hacer» teológico: La obligación de la teología es reflexionar sobre la experiencia humana para darle una interpretación desde la fe. Sólo así se evitará aquella acusación que definía irónicamente al teólogo como un hombre que da respuestas absolutamente precisas y claras a preguntas... que nadie se había hecho.

Nosotros, por tanto, vamos a seguir ese mismo camino: Reflexionar sobre nuestra situación de hoy para descubrir en ella las huellas del pecado original. De hecho, todos sabemos que «el hombre, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener su origen en su santo Creador»⁸.

Al seguir este camino invertimos el orden de la búsqueda: La presentación tradicional descendía de la causa al efecto. Se suponía conocido lo que ocurrió en el pasado (la transgresión del paraíso) y se deducían las consecuencias que aquello tuvo

7. AGUSTIN DE HIPONA, *Confesiones*, lib. 7, cap. 3, n.º 5 (*Obras Completas de San Agustín*, t. 2, BAC, Madrid, 5.ª ed., 1968, p. 272).

8. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 13.

para el presente (pérdida de la gracia y de diversos dones). Nosotros, en cambio, partiremos de los efectos (la situación de miseria moral en que vivimos, que es lo que nos resulta directamente conocido) y *ascenderemos* en busca de la causa.

Vamos a comenzar desempolvando el concepto de *responsabilidad colectiva*. Entre los semitas la conciencia de comunidad es tan fuerte que, cuando tienen que aludir a la muerte de un vecino, dicen: «*Nuestra* sangre ha sido derramada»⁹. Tan intensos son sus lazos comunitarios que les parece lógico ser premiados o castigados «con toda su casa», tanto por el derecho civil como por Dios (cfr. Ex 20, 5-6; Dt 5, 9 y ss.). En medio de aquel clima fue necesario que los profetas insistieran en la responsabilidad personal de cada individuo:

«En aquellos días no dirán más:
“Los padres comieron el agraz,
y los dientes de los hijos sufren la dentera”;
sino que cada uno por su culpa morirá:
quienquiera que coma el agraz tendrá la dentera»
(Jer 31, 29-30; cfr. Ez 18).

Nosotros, en cambio, educados en el individualismo moderno, lo que necesitamos es más bien profetas que nos hagan descubrir la responsabilidad colectiva. Veamos algunos datos de la experiencia:

Todos los años mueren de hambre entre 14 y 40 millones de seres humanos. Ninguno de nosotros querríamos positivamente que murieran y muchos desearíamos poder evitarlo, pero no sabemos cómo. Sin embargo, tampoco nos sentimos inocentes: Somos conscientes de que en nuestra mesa —en la mesa del 25 por ciento más rico de la humanidad— hemos acumulado el 83 por ciento del Producto Mundial Bruto.

Cuentan que la célebre teóloga alemana Dorothee Sölle, durante el debate que siguió a una de sus conferencias, fue criticada por uno de sus oyentes que le reprochaba no haber

9. VAUX, Roland de, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 2.ª ed., 1976, p. 35.

hablado suficientemente del pecado. «Es verdad —contestó ella—, he olvidado que como plátanos...»¹⁰. En un libro posterior aclaró lo que quiso decir: «Con cada plátano que me como, estafo a los que lo cultivan en lo más importante de su salario y apoyo a la United Fruit Company en su saqueo de América Latina»¹¹.

Nos ha transmitido la historia cómo el P. Conrad, director espiritual de Santa Isabel de Hungría, había prescrito a ésta no alimentarse ni vestirse con cosa alguna que no supiese ciertamente que había llegado a ella sin sombra alguna de injusticia¹². Pues bien, si hoy —que entendemos algo más de macroeconomía— quisiéramos cumplir esa orden no podríamos probar bocado y deberíamos ir desnudos: Quien pretende no matar ni robar en el mundo de hoy, debe pensar que se está matando y robando en el otro extremo de la cadena que a él le trae ese bienestar al que no está dispuesto a renunciar.

La maravilla de nuestro invento consiste en que semejante violencia no la ejerce un hombre determinado contra otro igualmente determinado —lo que resultaría abrumador para su conciencia—, sino que, a través de unas estructuras anónimas, el mal «se hace solo». No hay culpables. León Tolstoi, en su famosa novela «Guerra y Paz» hace esta finísima reflexión sobre la condena a muerte de Pierre Bezujov:

«¿Quién era el que había condenado a Pierre y le arrebataba la vida con todos sus recuerdos, sus aspiraciones, sus esperanzas y sus pensamientos? ¿Quién? Se daba cuenta de que no era nadie. Aquello era debido al orden de las cosas, a una serie de circunstancias. Un orden

10. Citado en METZ, René y SCHLICK, Jean, (eds.), *Los grupos informales en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 152.

11. SÖLLE, Dorothee, *Teología política*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 94. (La United Fruit, que monopoliza la explotación y comercialización de plátanos en América Central, Colombia y Ecuador, se llama ahora United Brands).

12. CONGAR, Yves M.^a, *Los caminos del Dios vivo*, Estela, Barcelona, 1964, p. 277.

establecido mataba a Pierre, le arrebatava la vida, lo aniquilaba»¹³.

Esto es lo que Juan Pablo II ha llamado recientemente «estructuras de pecado»¹⁴. Es verdad que son fruto de una acumulación de pecados personales, pero cuando los pecados personales cristalizan en estructuras de pecado surge algo cualitativamente distinto: Las estructuras de pecado se levantan frente a nosotros como un *poder extraño* que nos lleva a donde quizás no queríamos ir.

¡Cuántos hombres que acabaron incluso matando afirman sinceramente que ellos no quisieron hacer lo que hicieron! El «Lute» escribió en su autobiografía: «Al nacer estaba ya marcado. Tenía un cromosoma YYP. Sí, p de prisión»¹⁵. Y es que no solamente el árbol tiene la culpa de los malos frutos, sino también el terreno. En un patio sin luz difícilmente crecerá bien un árbol; su mundo circundante no le da ninguna oportunidad, lo deforma. Como dice un famoso texto orteguiano: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»¹⁶.

Podemos dar un paso más en nuestro análisis: Esa responsabilidad colectiva no nos une solamente a los hombres de hoy, sino que nos liga también a los hombres del pasado. Dicho de forma analógica, ellos siguen *pecando después de morir* porque han dejado las cosas tan liadas que ya nadie sabe por dónde empezar a deshacer entuertos. La consecuencia es que sus pecados de ayer provocan los nuestros de hoy.

Lo que sirve de unión entre sus pecados y los nuestros es lo que San Juan llamaba «el pecado del mundo», en singular (Jn 1, 29; 1 Jn 5, 19); es decir, ese entresijo de responsabilidades y faltas que en su interdependencia recíproca constituye la rea-

13. TOLSTOI, León, *Guerra y Paz (Obras de León Tolstoi*, t. 1, Aguilar, Madrid, 5.ª ed., 1973, p. 1386).

14. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 36 a, 36, b, 36 c, 36 f, 37 c, 37 d, 38 f, 39 g, 40 d, 46 e.

15. SANCHEZ, Eleuterio, *Camina o revienta*, EDICUSA, Madrid 1977, p. 13.

16. ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote (Obras completas*, t. 1, Revista de Occidente, Madrid, 4.ª ed., 1957, p. 322).

lidad vital del hombre. Hay teólogos que prefieren hablar de «hamartiosfera» (del griego *hamartía* = pecado). Nombres diferentes para referirnos a la misma realidad: *Nacemos situados*. Como consecuencia del pecado de quienes nos han precedido, ninguno de nosotros nacemos ya «en el paraíso».

El corazón de piedra

Así, pues, cuando nacemos, «otros» han empezado a escribir ya nuestra biografía. No obstante, entenderíamos superficialmente la influencia de los pecados de ayer sobre los de hoy si pensáramos que se reduce a un condicionamiento que nos llega desde fuera. Y conste que eso ya es suficientemente grave: Cualquier valor (la justicia, la verdad, la castidad, etc.) podría llegar a sernos innaccesible si viviéramos en un ambiente donde no se cotiza en absoluto y nadie lo vive.

Pero aquí se trata de algo más todavía: La misma naturaleza humana ha quedado dañada, de tal modo que a veces distinguimos nítidamente dónde está el bien, pero somos incapaces de caminar hacia él. San Pablo describe esa situación con mucha finura psicológica en el capítulo 7 de la carta a los Romanos:

«Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena; en realidad ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí (...) Descubro, pues, esta ley: aun queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta. Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rom 7, 15-24).

De los Santos Padres fue San Agustín el gran doctor del pecado original. Igual que San Pablo, no tuvo nada más que reflexionar sobre su propia existencia. Vivió dividido, atraído por los más altos ideales morales y religiosos, pero también atado por la ambición y la sensualidad:

«Tus palabras, Señor, se habían pegado a mis entrañas y por todas partes me veía cercado por ti (...) y hasta me agradaba el camino —el Salvador mismo—; pero tenía pereza de caminar por sus estrecheces. (...) Me veía y me llenaba de horror, pero no tenía adónde huir de mí mismo (...) había llegado a pedirte en los comienzos de la misma adolescencia la castidad, diciéndote: «Dame la castidad y continencia, pero no ahora». (...) Yo era el que quería, y el que no quería, yo era. Mas porque no quería plenamente ni plenamente no quería, por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo (...) Y por eso no era yo el que obraba, *sino el pecado que habitaba en mí*, como castigo de otro pecado más libre, por ser hijo de Adán»¹⁷.

Podríamos expresar esa vivencia de Pablo y Agustín diciendo que —por culpa de nuestros antepasados— nacemos con un «corazón de piedra», como le gustaba decir al profeta Ezequiel (11, 19; 36, 26). Pues bien, ese «corazón de piedra» es lo que la tradición de la Iglesia —a partir precisamente de San Agustín— llamó *pecado original*.

Quizás pueda sorprender que llamemos «pecado» a algo que nos encontramos al nacer y es, por tanto, completamente ajeno a nuestra voluntad. Sin embargo, tiene en común cualquier otro pecado que, de hecho, supone una situación de desamor y, por tanto, de alejamiento de Dios y de los hermanos. Se distingue, en cambio, de los pecados personales en que Dios no nos puede pedir responsabilidades por él. Igual que la salvación de Cristo debe ser aceptada personalmente, el pecado de Adán debe ser ratificado por cada uno para ser objeto de responsabilidad. De hecho, muy pocos teólogos defienden hoy el *limbo*, cuya existencia se postuló en el pasado por creer que los niños que mueren antes de que el bautismo les «perdone» el pecado original no podían ir al cielo¹⁸.

17. AGUSTIN DE HIPONA, *Las Confesiones*, lib. 8 (*Ibidem*, pp. 310-339).

18. De esto hablaremos en el capítulo titulado «El cristiano nace dos veces», dedicado al bautismo.

Conviene aclarar que del pecado original y de los pecados personales no se dice que sean «pecado» en sentido unívoco, sino *en sentido análogo*. Cuando hablamos del «pecado original» no queremos sugerir que se nos imputa el pecado cometido por Adán (la culpa personal —digámoslo una vez más— no puede transmitirse), sino que nos afectan las consecuencias de su pecado.

Un paraíso que pudo haber sido y no fue

Veamos ahora cómo la exposición que acabamos de hacer del pecado es perfectamente compatible con los datos de la ciencia.

A Pío XII le preocupaba la posibilidad del poligenismo porque si no descendemos todos los hombres de una sola pareja que hubiera pecado, no veía cómo pudo propagarse a todos el pecado original¹⁹. Sin embargo, si la redención ha podido extenderse a todos los hombres sin que ni uno solo descienda físicamente del Redentor, Cristo, no existen razones para pensar que la tendencia al mal sólo podría transmitirse mediante la generación física. Se trata, como hemos visto, de una misteriosa solidaridad en el mal propagada a través de la «hamartiosfera».

Tampoco deben plantearnos problemas las afirmaciones sobre el estado de justicia original cuyos supuestos dones (inteligencia, ausencia de enfermedades, etc.) se perdieron tras el pecado. Fuera del ámbito de los estudios bíblicos existe la idea de que el paraíso original fue el ámbito de una felicidad fácil, regalada a los primeros hombres sin esfuerzo por su parte. No hubo, sin embargo, nada de eso.

El relato del paraíso fue construido a partir del mismo molde que el relato de la Alianza: En ambos casos Dios introduce a los hombres en un lugar llamado a ser maravilloso (bien sea el jardín del Edén o la Tierra Prometida) y les hace saber que existe una condición única para que la felicidad que les espera se haga realidad: cumplir los mandamientos de Dios (bien sea

19. DS 3897 = D 2328.

el precepto de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, bien sean los preceptos dados a través de Moisés). También en ambos casos hay que decir que la desobediencia de los hombres frustró los planes de Dios y trajo la desgracia a los hombres. El paralelo termina con la expulsión de la tierra (deportación a Babilonia en un caso, expulsión del Edén en otro).

De hecho, el magisterio de la Iglesia nunca ha definido si el hombre dispuso alguna vez de los bienes que relacionamos con el Paraíso y los perdió después por causa del pecado, o únicamente estaba en marcha un proceso que habría llevado a su adquisición si no hubiera quedado interrumpido por el pecado. San Ireneo, por ejemplo, sostenía que la perfección de Adán era infantil, inmadura, como la de un niño que todavía no posee lo que está llamado a ser²⁰.

Podríamos comparar lo que pasó a la humanidad a lo que ocurriría a un niño que poseyera al nacer una dotes intelectuales realmente excepcionales pero que, antes de desarrollarlas, un accidente le dejara parcialmente tarado. Es de suponer que cuando llegue a la edad madura ese hombre estará más desarrollado intelectualmente que antes del accidente, pero ya no llegará a ser el genio que estaba llamado a ser.

Esto no contradice a la Escritura porque las «noticias» sobre ese supuesto estado de justicia original no proceden tanto de la Biblia como de ciertos escritos apócrifos del judaísmo, especialmente la «Vida de Adán y Eva». En dicho libro se indica que, tras el pecado, Dios infirió a Adán setenta calamidades desconocidas anteriormente, que van desde el dolor de ojos hasta la muerte²¹. Es verdad que Pablo afirma que la muerte entró en el mundo por el pecado de Adán (Rom 5, 12), pero por otros pasajes de la misma carta (cfr. 6, 16; 7, 5; 8, 6; etc.) se ve que la «muerte» es para él el alejamiento de Dios.

20. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 4, 38, 1-2 (PG 7, 1.105-1.107); *Epideixis*, 1, 1, 14; 2, 1, 46.

21. *Vida de Adán y Eva* (versión griega), vv. 8 y 27; en DIEZ MACHO, Alejandro (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. 2, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 327-332.

El pecado no tiene la última palabra

Y ahora que hemos despojado al pecado original de la hojarasca que lo recubría dándole aspecto de mito increíble, vemos que lo que ha quedado es el testimonio de una alienación profunda de la que todos tenemos experiencia y que es *un dato irrenunciable para cualquier antropología que quiera ser realista*. Debería hacernos pensar el hecho de que existencialistas como Heidegger y Jaspers, que ya no comparten la fe cristiana, hayan necesitado conservar en sus filosofías los conceptos de una *culpabilidad inevitable y omnipresente* para explicar la situación existencial del hombre.

El mensaje del pecado original se resume diciendo que *en el mundo y en nuestro corazón hay mayor cantidad de mal de la que podríamos esperar atendiendo a la mala voluntad de los hombres*. En consecuencia, el mundo y el hombre, abandonados a sus propias fuerzas, serían incapaces de salvación. Se trataría de una empresa tan patética como la de aquel barón de Münchhausen que intentaba salir del pantano en que había caído tirando hacia arriba de su propia coleta.

El marxista y ateo Ernst Bloch lo captó muy claramente: «El hombre se halla lleno de buena voluntad y nadie le va a la zaga en ello. Allí, empero, donde tiende su mano para ayudar, allá causa un estropicio»²².

Gracias a Dios (y nunca mejor dicho), el pecado no tiene la última palabra. Después de una famosa comparación sobre las consecuencias que tiene para la humanidad la solidaridad con Adán y la solidaridad con Jesucristo, Pablo concluye diciendo que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20). Por eso la reflexión sobre el pecado original exige necesariamente prolongarse hacia las acciones salvíficas de Dios. En el próximo capítulo veremos la primera de ellas: El Éxodo.

22. BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, t. 3, Aguilar, Madrid, 1980, p. 128.

2

De Dios se supo a raíz de un conflicto laboral¹

Todavía hoy, después de 32 siglos, los judíos conmemoran todos los años el Éxodo celebrando la cena pascual. Sentada la familia alrededor de la mesa, un niño hace las preguntas rituales: «¿Por qué esta noche no es como las demás? En las demás noches se come indiferentemente pan con levadura o sin ella, pero hoy sólo ázimo». Y entonces el más anciano responde leyendo en el libro del Éxodo la maravillosa gesta salvífica que celebran en esa noche pascual: Dios liberó a sus antepasados de la humillante esclavitud egipcia. Primero envió diez terribles plagas para minar la resistencia de los opresores; después los judíos pudieron cruzar el mar Rojo, que se abrió milagrosamente para dejarles paso, y, tras andar cuarenta años por el desierto en medio de continuos portentos, llegaron por fin a Israel, la tierra prometida. Y concluye: «De generación en generación todos han de recordar la salida de Egipto».

Pero lo asombroso es que la historia universal no tiene la menor noticia de esa grandiosa liberación que celebra el pueblo

1. Tomo la expresión de GONZALEZ FAUS, José Ignacio, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander, 6.^a ed., 1984, p. 603.

judío todos los años desde hace tres mil doscientos. Sin duda, los hechos tuvieron que ser mucho más humildes. Intentaremos reconstruirlos e indagaremos después las razones de ese engrandecimiento posterior para familiarizarnos con la concepción de la historia que aparece en la Biblia.

El éxodo: una epopeya que nunca existió

Antiguamente era frecuente que tribus procedentes de los países asiáticos del desierto del Sinaí, empujados por la sequía y el hambre, solicitaran la entrada en las fértiles comarcas regadas por el Nilo. Generalmente se les permitía entrar. Se conserva, por ejemplo, una carta del escriba Inena, funcionario de la frontera oriental de Egipto, fechada en el año 1215 a.C., en la que informa a sus superiores de que acaba «de dejar pasar a las tribus beduinas de Edom por la fortaleza de Merneptah Hotepir-Maat (...) a los estanques de Per-Atum (...) para que vivan y para que vivan sus rebaños, gracias al gran *ka* del Faraón»².

Una vez en Egipto, los israelitas fueron empleados en la construcción de las ciudades de Pitom y de Ramsés, en el este del delta del Nilo (cfr. Ex 1, 11). Esto nos hace suponer que estamos en el reinado de Ramsés II (1290-1223 a.C.), dentro de la XIX Dinastía. Ramsés II sería, por tanto, el «faraón de la explotación».

Sabemos que en ese tiempo los extranjeros, tratados como un pueblo socialmente inferior, eran obligados a arrastrar las piedras que se empleaban en construir las ciudades y templos, y trabajaban como peones.

Es comprensible que los israelitas, olvidada ya el hambre que les llevó a Egipto, quisieran recobrar su antigua libertad. También es comprensible que los egipcios, en una época de intensa actividad constructora como fue la de Ramsés II, se resistieran a perder sin lucha esa mano de obra y la persiguieran con sus carros de combate.

2. El texto de la carta puede verse en PRITCHARD, James B., *La sabiduría del Antiguo Oriente*, Garriga, Barcelona, 1966, p. 216.

Al llegar a un brazo poco profundo del mar Rojo —que todavía hoy es vadeable cuando un viento fuerte arrastra las aguas— los carros egipcios se atascarían en el barro, con lo cual los fugitivos israelitas se vieron repentinamente libres del peligro y quedaron convencidos de que Dios había intervenido en su ayuda.

Lo mismo pensaron cuando encontraron el maná o las codornices en el desierto, a pesar de que nosotros sabemos que esos acontecimientos admiten una explicación perfectamente natural: existe un tipo de tamarisco (el «*tamarix mannifera*») de cuyas ramas cae al principio del verano una especie de goma perfectamente comestible que responde a la descripción del maná; no es raro que en la península del Sinaí caigan al suelo, extenuadas por el viento huracanado, grandes bandadas de codornices, y se las pueda coger con la mano...

Más tarde, los israelitas reelaboraron muy libremente la historia a partir de tales recuerdos, para dar *expresión plástica* a la convicción íntima de que fue el mismo Dios el que les ayudó día tras día hasta llegar a la tierra prometida. (Recordemos que la suya es una cultura narrativa y no tenían otra forma de expresarse).

Es incluso posible seguir la pista a las reelaboraciones sucesivas que hicieron de los acontecimientos, porque en el libro del Éxodo hay todavía rastro de tres tradiciones sucesivas, cada una de las cuales supera a la anterior en su empeño por «visibilizar» en cualquier hecho la mano de Dios³.

Elijamos, por ejemplo, la primera plaga, la de las aguas convertidas en sangre (que, por cierto, no tiene ningún misterio: A causa de los sedimentos procedentes del sur, durante la crecida anual se produce en el Alto Egipto el fenómeno conocido como «Nilo rojo»), y sigamos la evolución del relato:

3. Las tres tradiciones se representan por la inicial de sus nombres en alemán, lengua en la que se escribieron los primeros y más importantes trabajos sobre el tema: J = Jahwist (yavista, siglo X a.C.), E = Elohist (elohista, siglo VIII a.C.) y P = Priesterschrift (escrito sacerdotal, siglo VI a.C.).

Para la tradición más antigua (J), únicamente el agua que Moisés sacó del Nilo tomó color rojizo: «El agua que saques del río se convertirá en sangre sobre el suelo» (4, 9).

En una evolución posterior (E) se trata ya de la misma corriente del Nilo: «Voy a golpear con el cayado que tengo en la mano las aguas del río, y se convertirán en sangre» (7, 17).

Por último, en la tercera tradición (P), la más reciente, se trata de toda el agua del país: de «sus canales, sus ríos, sus lagunas, y todos sus depósitos de agua» (7, 19).

El paso del mar Rojo ha padecido un proceso igual de llamativo: Mientras el yavista se contenta con decir que «Yahveh hizo soplar durante toda la noche un fuerte viento del Este que secó el mar y se dividieron las aguas» (14, 21 b), el Escrito Sacerdotal nos lo engrandece así: «Moisés extendió su mano sobre el mar (...) Los israelitas entraron en medio del mar a pie enjuto, mientras que las aguas formaban muralla a derecha e izquierda» (14, 21a.22). Según el yavista, las ruedas de los carros de guerra egipcios quedaron atrapadas por el barro y «no podían avanzar sino con gran dificultad» (14, 25), pero el Sacerdotal dice que cuando Moisés volvió a extender su mano, las aguas del mar volvieron a su lecho y sepultaron a los egipcios (14, 27a.28-29).

Incluso después de la fijación por escrito del texto actual del libro del Éxodo los rabinos continuaron agrandando las maravillas que allí tuvieron lugar: el mar se convierte en rocas contra las que se estrellan los egipcios, para los israelitas en cambio brotan chorros de agua deliciosa, la superficie marina se hiela como si fuera un espejo de cristal, etc.

Ocurre que toda la Biblia, y no sólo el libro del Éxodo, está recorrida por lo que llamamos un talante *midráshico*, que no vacila en reinterpretar los hechos dejando correr la fantasía para *servir mejor a la teología que a la historia*. Se basa en la convicción de que Dios se revela en los acontecimientos y, cuanto más claro se vea, mejor. Israel tuvo el don de comprender cualquier suceso como lenguaje de Dios.

4. MEKILTA, *Sobre Éxodo 14, 16*, parasá 4 (ed. HOROWITZ-RABIN, Jerusalén, 2.ª ed., 1960, pp. 100-101).

Veamos otro dato al que pondría reparos cualquier historiador: Cuesta mucho creer que aquella famosa noche atravesaron el mar Rojo 603.550 hombres de veinte años en adelante (cfr. Ex 38, 26; Num 1, 46) porque, añadiendo las mujeres y los niños, tendríamos que suponer un censo israelita en el país de los faraones próximo a los dos o tres millones, es decir, tan numeroso como los propios egipcios. ¿En qué cabeza cabe que ese número tan gigantesco pudiera atravesar el mar Rojo en una noche llevando consigo sus ovejas y bueyes? Además, sus problemas de abastecimiento durante cuarenta años por el desierto habrían sido totalmente insolubles.

¿Otra exageración? No, ahora se trata de una utilización simbólica de los números que era muy frecuente en la mentalidad de la época. Si se sustituyen las consonantes de los vocablos hebreos *r's kl bny ysr'l* («todos los hijos de Israel»: Num 1, 46) por sus correspondientes valores numéricos, sale precisamente 603.550. Por tanto, cuando el autor dice que salieron 603.550 sólo quiere decir que salieron «todos los hijos de Israel» (seguramente no más de seis u ocho mil).

En definitiva, que los llamados «libros históricos» de la Biblia están muy lejos de nuestro concepto de historia. En ellos la trama narrativa queda cubierta por los bordados de teología bíblica que soporta, aunque debemos advertir que debajo de los bordados existe realmente una tela.

Pues bien, intentaremos a continuación captar lo mejor posible ese mensaje teológico que los autores sagrados quisieron transmitirnos.

«Libertad de» y «Libertad para»

El pueblo israelita tuvo la seguridad de que *fue el mismo Dios quien le obligó a luchar por sus derechos*. Precisamente por eso el Éxodo es significativo para la teología. Luchas de liberación ha habido y habrá muchas, pero no parecían tener nada que ver con Dios. En cambio el pueblo del Antiguo Testamento vivió de la convicción de que todo se realizó bajo la inspiración de la fe, a instancias de un Dios que tomó partido por los oprimidos y los *pro-vocó* (en su sentido etimológico de «llamar hacia delante», hacia el futuro): «Di a los israelitas que se pongan en marcha» (Ex 14, 15).

Cuando Moisés, casado y feliz con sus dos hijos, olvidadas sus juveniles inquietudes sociales, llevaba una vida auténticamente religiosa, casi mística, al lado de su suegro, el sacerdote Jetró, ocurrió lo sorprendente: Que aquel Dios en quien había buscado un remanso de paz le obligó a volver a la lucha:

«Dijo Yahveh (a Moisés): “El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora pues, ve; yo te envío al Faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto”» (Ex 3, 9-10).

El hombre se contenta con facilidad; Dios no. Al hombre le basta ser un esclavo feliz. Pero Dios, con sus continuas provocaciones, le obliga a ir siempre más allá.

El Dios que se manifestó en el Éxodo es un Dios al que siempre se le verá al lado de los pobres y pequeños, de los minoritarios y de los menos fuertes. Por eso Gedeón, con sólo 300 hombres, pudo vencer a los madianitas (Jue 7), y David, apenas un niño, únicamente con una honda y cinco piedras, vencerá a Goliat, «hombre de guerra desde su juventud», que va provisto de espada, lanza y venablo (1 Sam 17, 32-54).

Ni que decir tiene que la opción de Dios por los pobres no equivale a odio a los poderosos. Para él la liberación de Egipto no fue una victoria, sino un fracaso, porque no se puede hablar de victoria si sólo vencen unos. Según una tradición judía, cuando los egipcios se ahogaron en el mar, querían los ángeles entonar un canto de alabanza a Dios, pero Él exclamó: «Hombres creados por mí se hunden en el mar, ¿y queréis vosotros lanzar gritos de júbilo?»⁵.

«¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado —dirá Dios por boca del profeta Ezequiel— y no más bien en que se convierta de su conducta y viva?» (Ez 18, 23).

5. BEN GORION, Micha Josef, *Die Sagen der Juden*, Francfort, 1962, p. 464.

Instalados por fin en la tierra prometida comenzó la tarea de edificar la convivencia sobre unas nuevas bases. De nada habría servido la *libertad* de aquella opresión que sufrieron en Egipto si no fuera una *libertad para* un nuevo proyecto de vida. Por eso *el Éxodo lleva a la Alianza*.

Se trata primero de una alusión genérica: «No hagáis como se hace en la tierra de Egipto, donde habéis habitado» (Lev 18, 2); y, en seguida, lo concretará en los diez mandamientos del Decálogo que el Evangelio dirá luego que se reducen a dos: Amar a Dios y al prójimo (Mt 22, 36-40 y par.); es decir, a la convicción de que si Dios es el Padre común hay que vivir como hermanos.

Por eso se distribuyó la tierra equitativamente (Num 34, 13-15) y se arbitraron leyes que garantizaran esa igualdad inicial frente al egoísmo que hace fácil presa en el corazón humano. Cada siete años debía celebrarse un *año sabático* en el que se liberaba a los esclavos (Ex 21, 2) y se perdonaban las deudas (Dt 15, 1-4); y cada cincuenta años un *año jubilar* en el que se redistribuían las tierras entre todos (Lev 25, 8-17), lo que se podría llamar en términos actuales «reforma agraria de Yahveh». Todo ello con un fin muy preciso: «Así no habrá pobres junto a ti» (Dt 15, 4).

Lo malo es que progresivamente se fueron olvidando las exigencias de la Alianza (incluso la mayor parte de los escrituristas piensan que la ley del jubileo no llegó a cumplirse nunca). Entre los israelitas reaparecieron los ricos y los pobres; y la paradoja alcanzó su culmen cuando el rey Asá obligó a todos sus súbditos a trabajar por turnos en las construcciones reales (1 Re 15, 22). Así, pues, aquellos aborrecidos trabajos forzados de Egipto, que dieron lugar a la intervención de Yahveh, acabaron con el tiempo instalándose en Israel.

Siete siglos después de la liberación de Egipto, el pueblo judío, debilitado, fue deportado a Babilonia. El profeta Jeremías dirá con fina ironía que aquello fue un año jubilar forzoso, como castigo por no haberlos respetado libremente: Ahora todos tienen lo mismo porque nadie tiene nada (Jer 34, 8-22).

El segundo Éxodo

Así, pues, de nuevo el pueblo estaba como en Egipto: oprimido en un país extranjero. Y Dios se puso a su lado para volver a empezar otra vez. El nunca abandona a quien le abandona:

«¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas?

Pues aunque esas llegaran a olvidar, yo no te olvido» (Is 49, 15).

Esta vez el instrumento elegido fue Ciro, cuyo corazón movió Dios para que dejara en libertad a su pueblo (Esd 1). La larga marcha que devolverá a los israelitas desde Babilonia a Palestina será interpretada por los profetas como una renovación del primer Éxodo. Isaías se complace en evocar las semejanzas con la primera epopeya: El Éufrates, como en otro tiempo el mar Rojo, se abrirá para dejar paso a la caravana del nuevo Éxodo (11, 15-16); brotará agua en el desierto como en otro tiempo pasó en Meribá (48, 21); Dios mismo guiará a su pueblo (52, 12); etc. (Naturalmente, ninguno de esos portentos acontecieron en la realidad: Es la forma que tienen los hombres de aquella cultura narrativa de decir que Dios volvía a empezar).

Al llegar por segunda vez en su historia a la tierra prometida, Esdrás —el sacerdote— y Nehemías —el gobernador— comenzaron la restauración. Leyeron la Ley y dijeron al pueblo: «Este día está consagrado a Yahveh, vuestro Dios; no estéis tristes ni lloréis» (Neh 8, 9), pues todo el pueblo lloraba al oír las palabras de la ley. Se daban cuenta de que todas sus desgracias podían haberse evitado si hubieran cumplido las leyes de la Alianza. Y se propusieron que en lo sucesivo las cosas serían distintas.

Pero pronto se vio que todo era inútil. Ya en los primeros tiempos de reinstalación en la patria afloraron los viejos vicios. El Decálogo era un ideal demasiado hermoso para la debilidad humana. Los profetas comenzaron a descubrir así los límites del Antiguo Testamento: El pecador reconocía su pecado, sí, pero no tenía fuerzas para salir de él. Y empezaron a soñar con una época futura en la que los hombres serían capaces de corresponder sin reservas a la fidelidad de Dios:

«Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (Ez 36, 26).

Estas ideas resultarán, sin duda, familiares a quienes hayan leído el capítulo anterior: ¡Los profetas acababan de descubrir el pecado original y, en consecuencia, la necesidad de la redención!

Jeremías se expresa en términos parecidos:

«He aquí que vienen días —oráculo de Yahveh— en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto (...) sino que pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré» (Jer 31, 31-33).

Quienes esperaban esa Nueva Alianza constituyeron el «resto» de Israel (Miq 4, 7; Jer 23, 3; 31, 7; Sof 3, 12-13...), que no significa necesariamente un número reducido, sino que alude al Israel cualitativo que comienza a formarse después del destierro. Fue necesaria la terrible experiencia del exilio para que apareciese ese Israel renovado. El resto era, a los ojos de Amós, como «dos patas o la punta de una oreja» arrancados de la boca del león (Am 3, 12).

El tercer Éxodo

La interiorización de la Alianza soñada por el «resto» de Israel llegará con Cristo. Lo que Moisés empezó fue concluido por Jesús. Por eso el Nuevo Testamento dirá que Jesús es el nuevo Moisés; y lo dirá de la forma a que nos tiene acostumbrados la cultura narrativa:

Si Moisés fue el único judío que se salvó de las aguas del Nilo (Ex 2, 1-10), Jesús será el único que se salve de la matanza de Herodes (Mt 2, 13-18).

Si Moisés va a los suyos renunciando a los privilegios que tenía en la corte egipcia, Jesús lo hace renunciando a los de su condición divina (Flp 2, 6-11).

Si a Moisés no le aceptaron los suyos cuando vino a ellos (Ex 2, 14), tampoco a Cristo le aceptarán (Jn 1, 11), etc.

Pues bien: A Jesús —el nuevo Moisés— dedicaremos los siguientes capítulos.

3

La ejecución de Jesús de Nazaret

Hemos visto en el capítulo anterior cómo los continuos fracasos del pueblo judío mostraron claramente que sólo Dios podía abrir de nuevo una historia bloqueada. Pues bien, Dios lo hará enviándonos a su Hijo y llenándonos de su Espíritu.

Por desgracia, sabemos muy pocos detalles de la vida de Jesús de Nazaret. Los testimonios no cristianos sobre él son escasísimos. Por ejemplo, Flavio Josefo, un historiador judío de aquella época, se limita a mencionarle de pasada en un libro que escribió hacia el año 93 ó 94:

«Anán reunió el sanedrín e hizo comparecer a Santiago, hermano de Jesús llamado el Cristo, y con él hizo comparecer a varios otros. Los acusó de ser infractores de la ley y los condenó a ser apedreados»¹.

En el mismo libro hay un párrafo mucho más expresivo, pero todo hace suponer que se trata de una interpolación hecha por algún cristiano:

1. JOSEFO, Flavio, *Antigüedades de los judíos*, lib. 20, cap. 9, n.º 1 (Ed. Clie, Tarrasa, t. 3, 1988, p. 342).

«Por aquel tiempo existió un hombre sabio, llamado Jesús, si es lícito llamarlo hombre, porque realizó grandes milagros y fue maestro de aquellos hombres que aceptan con placer la verdad. Atrajo a muchos judíos y muchos gentiles. Era el Cristo. Delatado por los principales de los judíos, Pilatos lo condenó a la crucifixión. Aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo, porque se les apareció al tercer día resucitado; lo profetas habían anunciado éste y mil otros hechos maravillosos acerca de él. Desde entonces hasta la actualidad existe la agrupación de los cristianos»².

Hacia el año 116 ó 117 Tácito emite este juicio bien poco amistoso:

«Cristo había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo en Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad (de Roma), lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas»³.

Y, si exceptuamos las fuentes cristianas, no hay más testimonios de aquella época sobre Jesús. Semejante escasez —aun siendo conscientes de que entonces se escribía mucho menos que hoy y además se han perdido todas las crónicas de la época imperial excepto las de Tácito y Suetonio— nos hace pensar que la grandeza de Jesús no fue una grandeza capaz de ser apreciada con los criterios de «este mundo».

Cuando escribe Pablo que Dios ha escogido lo que al mundo le parecía débil y necio para avergonzar a los listos (1 Cor 1, 27-28), da la impresión de que podría aplicarse no sólo a los primeros cristianos, sino también al mismo Cristo que pasó tan desapercibido para los historiadores de la época.

2. JOSEFO, Flavio, *Ibidem*, lib. 18, cap. 3, n.º 3 (ed. cit. p. 233).

3. TACITO, Publio Cornelio, *Anales*, lib. 15, n.º 44 (Gredos, Madrid, 1980, t. 3, pp. 244-245).

No es posible escribir una biografía de Jesús

El hecho es que, si queremos saber detalles concretos de la vida de Jesús, no tenemos más remedio que recurrir a las fuentes cristianas —los Evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento, por ejemplo—, pero en éstos topamos con el problema que ya hemos encontrado en los capítulos anteriores: La historia aparece tratada con excesivas libertades.

En la novela de Nikos Kazantzakis que sirvió de base a «La última tentación de Cristo», la polémica película de Martín Scorsese, se ve continuamente a Mateo con una libreta en la mano para tomar nota exacta de cuanto va ocurriendo y poder escribir un evangelio lleno de exactitud histórica. Incluso se le aparece un ángel para dictarle al oído los detalles de la infancia de Jesús que él no tuvo ocasión de conocer personalmente⁴.

Pues bien, las cosas no fueron así en absoluto. Los apóstoles reconocieron en Jesús al Hijo de Dios únicamente a partir de su resurrección, pero, convencidos de que lo era ya desde el nacimiento, quisieron contarnos su vida de forma que nosotros no tardáramos tanto como ellos en descubrirlo. Recordemos que el talante midráshico no vacila en dejar correr la fantasía para servir mejor a la teología que a la historia.

Y ahora es muy difícil separar en cada caso los hechos y palabras que realmente son históricos del ropaje midráshico con que han llegado hasta nosotros. Seleccionar los «ipsissima verba et facta Iesu» (las mismísimas palabras y obras de Jesús) es una auténtica cruz para los exegetas, a pesar de que el Nuevo Testamento, traducido a mil quinientas lenguas, es, sin duda, el libro más y mejor analizado de toda la historia de la literatura.

Hoy existe la convicción generalizada de que *es imposible escribir una biografía detallada de Jesús*.

Por no saber, ni siquiera sabemos exactamente cuándo nació. Probablemente fue el año 6 ó 7 a.C. Desde luego, «en tiempos del rey Herodes» (Mt 2, 1) y, por tanto, antes del año 4 a.C, fecha en que falleció Herodes I. De modo que por un

4. Cfr. KAZANTZAKIS, Nikos, *La última tentación*, Debate, Madrid, 1988, p. 439.

error de Dionisio el Exiguo —abad de un monasterio romano al que se encomendó en el siglo VI hacer los cálculos para implantar el calendario cristiano— nos encontramos con la paradoja de que Cristo nació «antes de Cristo».

Tampoco consta que naciera el 25 de diciembre. En esa fecha celebraba el mundo romano la fiesta del dios Sol, y al cristianizarse el Imperio se empezó a conmemorar en su lugar el nacimiento de Jesús, simplemente porque alguna fecha había que elegir y, al fin y al cabo, «Cristo es nuestro nuevo sol»⁵.

Cabe incluso la posibilidad de que Jesús no naciera en Belén, sino en Nazaret; pero siendo este lugar irrelevante desde el punto de vista teológico (cfr. Jn 1, 46), Lucas adelantó unos años el censo de Augusto —que realmente debió ser el año 6 d.C.— para que pudiera nacer en Belén (2, 1-7), donde «debía» nacer: «Tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti ha de salir aquel que ha de dominar en Israel» (Miq 5, 1; cfr. Mt 2, 4-6).

¿Qué decir de los milagros?

Tampoco es fácil determinar con exactitud cómo fueron los milagros de Jesús.

Desde luego, parece indudable que en él se dieron acciones singulares que sus enemigos atribuyeron a «causas diabólicas» (Mc 3, 22) y sus discípulos al poder de Dios. De hecho, el Talmud (siglo IV) dice de Jesús que «practicó la hechicería y sedujo a Israel»⁶, y San Justino se queja de que los judíos «tuvieron el atrevimiento de decir que era un mago y seductor del pueblo»⁷.

Los evangelios narran con detalle más de treinta milagros realizados por Jesús (tres resurrecciones, ocho milagros sobre la naturaleza —como la tempestad calmada o la transformación

del agua en vino— y veintitres curaciones). Además hablan de forma genérica de «otras muchas» curaciones.

Pero resulta difícil determinar cómo transcurrieron los hechos porque en las narraciones evangélicas observamos el mismo proceso de amplificaciones sucesivas a partir de un sobrio relato inicial que ya vimos en las plagas de Egipto: Se pasa de un enfermo (Mc 10, 46; 5, 2) a dos (Mt 20, 30; 8, 28); de cuatro mil alimentados (Mc 8,9) a cinco mil (Mc 6, 44); de siete canastas sobrantes (Mc 8, 8) a doce (Mc 6, 43)...

Sí está a nuestro alcance, en cambio, interpretar correctamente el significado de los milagros. El mejor camino para ello es comparar los milagros evangélicos con otras colecciones de «milagros». Disponemos de varias, porque en aquel tiempo los magos gozaban de general credibilidad (el hecho de que todo un naturalista como Plinio afirme con absoluta seriedad que cierta planta judía no florecía los sábados puede hacernos intuir hasta dónde llegaba la credulidad de los contemporáneos de Jesús).

Los contrastes hablan por sí solos. En las colecciones de milagros ajenas al Evangelio es fácil encontrar:

1. Milagros curiosos, teatrales y jocosos, como el descrito en la tercera inscripción del templo dedicado a Esculapio en Epidauro: Istmonike pidió quedar embarazada, y se le cumplió el deseo. Como al cabo de tres años no había dado todavía a luz, volvió al santuario y Esculapio le explicó que ella sólo había pedido un embarazo, no un parto⁸.
2. Milagros lucrativos. En la cuarta inscripción de dicho templo consta cómo el mismo Esculapio fijó los honorarios que debía percibir por complacer a sus «clientes».
3. Milagros punitivos, normalmente por desconfiar o no pagar diligentemente los honorarios⁹.

8. Cfr. HERZOG, R., *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig, 1931.

9. Es de notar que en el Antiguo Testamento sí que aparecen milagros punitivos. Recordemos cómo Eliseo maldijo a unos niños pequeños que se burlaban de su calva y salieron del bosque unos osos

5. AMBROSIO DE MILAN, *Sermón 6* (PL 17, 614).

6. TALMUD BABILONICO, *Tratado Sanhedrín*, 43 a.

7. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 69, 7 (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres apologistas griegos*, BAC, Madrid, 1954, p. 429).

4. Y hasta milagros para alcanzar fines inmorales o amores ilegítimos, como los que podemos encontrar en los *Diálogos* de Luciano de Samosata¹⁰.

Pues bien, resulta obvio que los Evangelios nos trasladan a un paisaje diferente; tanto es así que ni siquiera suelen emplear la palabra *thauma* («milagro»). Juan habla casi siempre de *semeia* («signos», «señales») y, de hecho, Jesús se queja de que los hombres valoren habitualmente sus milagros por la utilidad que les reportan, sin llegar a captar su significado último: «Vosotros me buscáis no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido de los panes y os habéis hartado» (Jn 6, 26).

Puesto que Jesús pretende comunicar un mensaje a través de sus milagros, procede a una cuidadosa selección de los mismos. Rechaza como tentación satánica los que no pasarían de ser una simple exhibición personal (Mt 4, 1-11; Lc 11, 29); y a Herodes, que esperaba asistir a una demostración de su poder, ni siquiera le dirige la palabra (Lc 23, 8-9).

Sus milagros son, por el contrario, para vencer los diversos males que afligen al hombre (enfermedad, hambre, muerte...); son —para decirlo de una vez— *signos que manifiestan la presencia del Reino de Dios*. Por eso, cuando le preguntan los discípulos del Bautista si él es el Mesías que había de venir o tienen que seguir esperando a otro, responde: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los sordos oyen; los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva» (Mt 11, 4-5).

que devoraron a cuarenta y dos niños (2 Re 2, 23-24). Lo mismo ocurre en los evangelios apócrifos (es decir, evangelios que la Iglesia nunca reconoció como inspirados). Por ejemplo, el evangelio del Pseudo-Tomás (14, 3) presenta un Niño Jesús convertido en peligro público: con sus maldiciones quita la vida a un muchacho que chocó contra él, al maestro que le pegó en la cabeza... hasta el extremo de que San José tiene que pedir a María que «no le deje salir de casa para evitar que todos los que le contrarían queden muertos» (SANTOS OTERO, Aurelio, *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid, 2.^a ed., 1963, p. 298).

10. LUCIANO DE SAMOSATA, *Philopseudes*, 14 (*Obras de Luciano de Samosata*, t. 2, Gredos, Madrid, 1988, pp. 206-207).

Precisamente porque sus milagros hacen presente el Reino de Dios y éste es un don gratuito de Dios, Jesús jamás pide una recompensa por sus curaciones y desea que sus discípulos obren de la misma manera: «Gratis lo recibisteis, dadlo gratis» (Mt 10, 8).

De la misma forma, puesto que el Reino de Dios es salvación para la humanidad, sus milagros tampoco tienen nunca el carácter de castigo o venganza, y cuando los discípulos hablan de pedir que baje fuego del cielo sobre un pueblo que no le había querido recibir, les reprendió: «No sabéis de qué Espíritu sois, porque el Hijo del hombre no ha venido a perder a los hombres, sino a salvarlos» (Lc 9, 55).

Así, pues, la aparición de un mundo nuevo explica los milagros de Jesús: Son anticipos de la victoria definitiva del bien sobre el pecado, la enfermedad y la misma muerte. Si Juan los llamaba *semeia* («signos»), Marcos los llama *dynamis* («fuerza») del Reino.

Un hombre libre

Esa fue la gran noticia que trajo Jesús a la humanidad: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1, 14-15).

Él nunca explicó apodícticamente qué era el Reino de Dios. Lo mostró con su vida y con sus obras: Una nueva forma de existencia en la que cualquier hombre será hermano para otro hombre porque todos reconocerán a Dios como Padre; donde habrán desaparecido las enfermedades y hasta la muerte habrá sido vencida... en resumen: La salvación.

Al dar un valor absoluto al Reino, Jesús relativizó todo lo demás. Debido a eso se caracterizó por una *insobornable libertad*:

Se mantuvo *libre frente al dinero* y lo inculcó así a los suyos:

«No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis... Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni

recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta... Buscad primero el Reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Mt 6, 25-33).

Se mantuvo libre frente a la ambición de honores y poder:

«Dándose cuenta de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo» (Jn 6, 15).

Se mantuvo libre frente a los poderosos, a los que no parecía temer en absoluto:

«Le dijeron: Herodes quiere matarte (...) y él les dijo: Id a decir a ese zorro...» (Lc 13, 31-32).

Se mantuvo libre frente a los lazos familiares exclusivistas:

«¿Quién es mi madre y mis hermanos? (...) Todo aquel que cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3, 33-35).

Se mantuvo libre frente a cualquier grupo político o religioso:

«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos...!» (Mt 23, 13-32).

«Había tapado la boca a los saduceos...» (Mt 22, 34).

Se mantuvo libre frente a la ley:

«Habéis oído que se dijo... pues yo os digo...» (Mt 5, 21 y ss.).

«Quedaron asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1, 22).

Se mantuvo libre frente a los ritos religiosos:

«El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27).

Y es que la libertad de Cristo era la del que nada tiene que perder:

«No hay nada que dé tanta libertad de palabra, nada que tanto ánimo infunda en los peligros, nada que haga a los hombres tan fuertes como el no poseer nada, el no llevar nada pegado a sí mismo. De suerte que quien quiera tener gran fuerza, abrace la pobreza, desprecie la vida presente, piense que la muerte no es nada. Ese podrá hacer más bien a la Iglesia que todos los opulentos y poderosos; más que los mismos que imperan sobre todo»¹¹.

En las manos de Dios

Cristo también experimentó, naturalmente, el drama de todo hombre libre: Sentirse *solo a pesar de estar rodeado de gente*.

Sus mismos discípulos no le acababan de entender:

«No habían comprendido (...) sino que su mente estaba embotada» (Mc 6, 52).

«¿Conque también vosotros estáis sin inteligencia?» (Mc 7, 17-18).

Llegó a sentirse solo incluso entre quienes le seguían:

«Jesús no se confiaba a ellos porque los conocía a todos y no tenía necesidad de que se le diera testimonio acerca de los hombres, pues él conocía lo que hay en el hombre» (Jn 2, 24-25).

11. JUAN CRISOSTOMO, *Homilía II sobre Priscila y Aquila*, 4 (PG 51, 203).

Sus mismos familiares llegaron a creer que estaba loco:

«Se enteraron sus parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: Está fuera de sí» (Mc 3, 21).

Sin embargo, todo lo que sintió de incomunicabilidad ante los hombres lo sintió también de relación personal e íntima con Dios. El nombre que usaba para referirse a Dios era el vocablo arameo *Abbá*, «papá». Él hablaba con Dios como un niño con su padre, lleno de confianza y seguro, pero, al mismo tiempo, respetuoso y pronto a obedecer.

El silencio de Dios

Su tiempo le pasó la factura. Pretender implantar el Reino de Dios era una amenaza contra el viejo mundo y el estilo de vida de sus habitantes:

«Tendamos lazos al justo, que nos fastidia, se enfrenta a nuestro modo de obrar (...) es un reproche de nuestros criterios, su sola presencia nos es insufrible, lleva una vida distinta de todas (...) Se aparta de nuestros caminos como de impurezas (...) condenémosle a una muerte afrentosa» (Sab 2, 12-20).

Ocurrió algo curioso: Grupos cuya enemistad parecía irreconciliable se unieron frente a Jesús: los fariseos porque rompía todos sus esquemas (cfr. Lc 15, 2), el Procurador romano porque defendía el pan de sus hijos (cfr. Mt 27, 24), los sacerdotes «porque le tenían miedo» (Mc 11, 18)... En definitiva, que todos se confabularon contra el inocente:

«Antes de que perezca la nación entera, es preferible que uno muera por el pueblo» (Jn 11, 50).

Su condena no fue un error. Murió como un delincuente: «Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley debe morir» (Jn 19, 7). En un mundo como el nuestro no hay lugar para los profetas. ¡Incluso Barrabás fue preferido a Jesús (cfr. Mt 27, 20-22)! Ese bandido trastornaba menos la vida cotidiana y los negocios de la gente que Jesús.

La muerte de Jesús fue el precio de su libertad. No tenía nada de diplomático ni era «hombre de equilibrio». Pilato se extrañó de que no buscara ninguna cobertura; esperaba ciertamente que Jesús apelara a su clemencia. Habría sido una ocasión excelente para mostrar su poder (los ricos saben perdonar muchas ofensas a quienes les van a pedir dinero o recomendación). Todo indica que una petición suficientemente humilde habría bastado para satisfacer la vanidad del representante romano:

«¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?» (Jn 19, 10).

Jesús fue víctima consciente y deliberada de su radicalismo. En esta tierra sólo se salva quien acepta negociar.

Entre los suyos cundió el desánimo: «La muerte del pastor dispersó a las ovejas» (Mt 16, 31). Y no es para menos: «La mort est nécessairement une contre-révolution», se leía en mayo de 1968 en un mural de París.

Y Jesús tuvo que afrontar solo la muerte porque todos le abandonaron. Llegó a mendigar consuelo en Getsemaní cuando fue por tres veces en busca de sus discípulos y los encontró dormidos (Mt 26, 36-46).

Era costumbre ofrecer al condenado, antes de la crucifixión, un brebaje de vino muy aromatizado para adormecerlo y atenuar sus sufrimientos. Jesús se negó a beberlo (Mt 27, 34). Quiso apurar el cáliz hasta las heces. En su final se hizo presente todo lo que hace de la muerte algo aterrador: el sufrimiento corporal (los crucificados morían después de largo tiempo de agotamiento y dolor: tres horas en el caso de Jesús), la tremenda injusticia con que se le condenó, la burla de los enemigos, el fracaso de la obra de su vida, la traición de los amigos... Y, sin embargo, lo peor no fue nada de eso.

En el Antiguo Testamento existía una convicción muy arraigada que podría expresarse así: No temas, cuando uno es fiel, Dios acude a salvarle y no le oculta su rostro. Todo el libro de Daniel es una exposición de este principio (una vez más: con el estilo que corresponde a una cultura narrativa): a los tres muchachos judíos que se niegan a comer alimentos prohibidos los engorda Dios milagrosamente (1, 3-15), el fuego no toca a Azarías y sus compañeros que fueron arrojados al horno por no

postrarse ante la estatua de Nabucodonosor (3, 46-50), Daniel sale vivo del foso de los leones al que le habían arrojado por no rezar a Darío (6, 1-25), Susana es librada de las falsas acusaciones contra su honra (13), etc., etc.

Tanto Jesús como sus verdugos compartían el principio de que Dios salva siempre al inocente. Por eso llega la prueba de fuego cuando se mofan de él diciendo:

«Sálvate a ti mismo, si eres Hijo de Dios, y baja de la cruz» (Mt 27, 40).

«Ha puesto su confianza en Dios: Que le salve ahora, si es que de verdad le quiere, ya que dijo: Soy Hijo de Dios» (Mt 27, 43).

Pero *Dios guardaba silencio*. Un silencio atroz que parece dar la razón a quienes le habían condenado.

Ese es el momento más duro de la muerte de Cristo. Se pone a prueba lo que había sido su único apoyo en vida: La conciencia de Hijo frente a su *Abbá*. Y en la desesperación se le escapa un grito terrible:

«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34).

Aquí está lo específico de la muerte de Cristo: No en morir como un profeta, que es una muerte gloriosa, sino en morir como Hijo abandonado. Al Bautista le mató Herodes, y esto permitía leer su muerte como un martirio. A Jesús le matan los representantes de Dios (los sacerdotes), y con ellos todos, mientras Dios calla.

En general los artistas cristianos han representado a Jesús en la cruz con expresión de paz y serena dignidad. Sin duda se acercó mucho más a la realidad Hans Holbein cuando pintó el cadáver de un hombre lacerado por los golpes, hinchado, con unos verdugones tremendos, sanguinolentos y entumecidos; los ojos grandes, abiertos, dilatados, con las pupilas sesgadas y brillando con destellos vidriosos, que le daban cierta expresión de estulticia...

Un personaje de Dostoyevsky decía: «¡Ese cuadro! ¡Ese cuadro puede hacerle perder la fe a más de una persona!»¹². Y, de hecho, los apóstoles fueron los primeros en ver que su fe se tambaleaba.

La confianza a pesar de todo

Sin embargo, Jesús se sobrepuso y murió diciendo: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46).

Realmente, ya estaba implícita esa manifestación de confianza en la queja anterior («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?») puesto que se trata de la primera frase del salmo 22, y para la espiritualidad judía citar el comienzo de un salmo equivale a citar el salmo entero. Ese salmo expresa la convicción de que Dios está cerca incluso en aquellos momentos en que resulta muy difícil experimentar su presencia (léanse los versos 25-30).

Y así murió el Hijo de Dios. ¡Qué contraste con las muertes de Moisés, Buda, Confucio...! Todos ellos murieron en edad avanzada, coronados de éxitos a pesar de los desengaños, rodeados de sus discípulos y seguidores. En el Calvario aprendemos que quien quiera creer en el Dios de Jesús quizás no deba esperar el destino de Daniel o de Susana, sino el de Jesús.

La cruz de Cristo coloca al cristiano, paradójicamente, en una situación muy parecida a la del ateo: Ninguno de los dos puede vivir esperando soluciones mágicas de Dios.

12. DOSTOYEVSKI, Fiodor M., *El idiota (Obras completas, t. 2*, Aguilar, Madrid, 9.ª ed., 1973, p. 666).

4

Dios rehabilitó al injusticiado

«Muerto el perro se acabó la rabia», debieron pensar a la vez los fariseos, los sacerdotes y los romanos en aquel primer viernes santo de la historia.

Sin embargo, algo ocurrió muy pronto que revolucionó todo. Como dirá Festo, por culpa de «un tal Jesús, *ya muerto*, de quien Pablo afirma *que vive*» (Hech 25, 19).

Es sabido que para Aristóteles «fue la admiración lo que inicialmente empujó a los hombres a filosofar»¹. También la teología cristiana, y la Iglesia misma, tuvieron su origen en el asombro de los discípulos al encontrar vivo al que creían muerto. El asombro de la filosofía palidece ante el asombro de la teología.

¿Qué ocurrió realmente?

Reimarus afirmó que los discípulos de Jesús inventaron la resurrección para «no tener que volver a las prosaicas faenas de la pesca». Pero la verdad es que precisamente habían vuelto a

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. 1, cap. 2 (*Obras*, Aguilar, Madrid, 2.^a ed., 1977, p. 912).

esas «prosaicas faenas» cuando les sorprendió el Resucitado (cfr. Jn 21). Debemos preguntarnos, pues, en qué consistió la resurrección.

En el oratorio de Rodion Stschedrin «Lenin en el corazón del pueblo», el guardia rojo, junto al lecho de muerte de Lenin, canta: «¡No, no, no; no puede ser! ¡Lenin vive, vive, vive!». Es decir, Lenin vive porque su causa sigue adelante y su recuerdo no se ha apagado.

¿Qué diremos de Cristo? ¿Simplemente que está vivo porque después de dos milenios tiene el honor de «cubrir» dos veces en un solo año la portada de «Time»? ¿porque tras la presuntuosa afirmación del Beatle John Lenon en 1966 de que «los Beatles son más populares que Jesucristo», se disolvió el famoso conjunto y, cinco años después, uno de sus antiguos componentes, George Harrison, cantaba «My sweet Lord, I really want to know you» (Mi dulce Señor, necesito realmente conocerte)? ¿Recordamos a Cristo como a Sócrates, Confucio, Buda, etc.: Los «hombres normativos» de los que habla Karl Jaspers?

De ninguna manera: Se trata de mucho más. La causa de Lenin podía seguir adelante sin su protagonista, pero no ocurre igual con la causa de Jesucristo. La doctrina y la vida de Jesús de Nazaret no pueden separarse. Por eso en la polémica Bergmann-Bultmann decía el primero: «Jesús no ha “resucitado” como Goethe»².

Habría que cerrar los ojos a los relatos neotestamentarios para concluir como Fausto: «Celebran la resurrección del Señor por haber resucitado ellos mismos»³. Los apóstoles no habían resucitado en absoluto: Estaban llenos de miedo y desesperanza. Tan sólo cuando vieron nuevamente a Cristo la angustia se cambió en alegría y entusiasmo. Así, pues, debemos afirmar rotundamente que *Jesús no vive porque su causa sigue adelante, sino que sigue adelante su causa porque vive.*

Sin embargo, a la vez debemos aclarar que *no vive igual que nosotros.* Su resurrección no fue la reanimación del cadáver.

2. Der Spiegel (11 de abril de 1966) 93.

3. GOETHE, Johann Wolfgang, *Fausto (Obras completas, t. 3,* Aguilar, Madrid, 4.ª ed., 1973, p. 1.309).

Hay una diferencia esencial entre la resurrección de Jesús y la de Lázaro (Jn 11, 1-44), a pesar de que designemos a ambas con el mismo término.

Lázaro volvió a la vida de antes; simplemente, *se le concedió una prórroga para morir.* Jesús, en cambio, «*ya no muere*» (Rom 6, 9) porque no volvió a *esta* vida, sino que «entró en su gloria» (Lc 24, 26). Mientras a Lázaro, como a cualquier ser humano, hay que soltarle las vendas para que pueda moverse (Jn 11, 44), el Resucitado se presenta en medio de sus discípulos sin abrir siquiera las puertas (Jn 20, 10.26). Nadie tuvo dificultad para identificar a Lázaro después de la resurrección, mientras que aquellos que habían conocido a Jesús durante su vida terrena son incapaces de reconocerle tras la resurrección. Y es que el cuerpo de Cristo resucitado no es como el cuerpo físico que tenía antes de morir. San Pablo dedica casi una veintena de versículos (1 Cor 15, 35-53) a explicar la diferencia entre los cuerpos físicos y los cuerpos resucitados, tras lo cual uno tiene la impresión de no haberse enterado de nada. Y es que la resurrección carece de analogías. Desde luego, no ha sido el Nuevo Testamento quien ha proporcionado a tantos pintores los datos para representar a Jesús en el momento de salir glorioso de la tumba.

Afirman los evangelistas que nadie presenció la resurrección *en sí misma*⁴. Es lógico: Si no hubo testigos de tal acontecimiento es sencillamente porque *no podía haberlos.* Los cuerpos gloriosos no impresionan la retina. La palabra *ófthe*, que

4. Es el Evangelio apócrifo de Pedro (36-39), un escrito del siglo II, el que nos ha transmitido un relato minucioso y fantástico de la resurrección: «Vieron los cielos abiertos y dos varones que bajaban de allí teniendo un gran resplandor y acercándose al sepulcro. Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto y ambos jóvenes entraron. Al verlo, pues, aquellos soldados, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se encontraban allí haciendo la guardia. Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos» (SANTOS OTERO, Aurelio, *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1963, pp. 389-390).

aparece en textos decisivos (1 Cor 15, 5 y ss; Lc 24, 34; Hech 9, 17; 13, 31; 16, 9...) se emplea en los LXX⁵ para referirse a la manifestación de Dios o de seres celestes normalmente inaccesibles a los ojos. Santo Tomás de Aquino afirma que los apóstoles vieron a Cristo tras la resurrección «oculata fide»⁶: No con los ojos del cuerpo, sino con los «ojos de la fe».

Por eso el Nuevo Testamento resalta expresamente que sólo hubo apariciones a creyentes: Se aparece «no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano» (Hech 10, 41), es decir, a los que creían en él, como los apóstoles, o a los destinados a creer, como Pablo. Eso hace que no haya posibilidad de testigos «neutrales» de la resurrección. Conocerla equivale a creerla. Si Pilato o Tácito hubieran estado en el lugar en que Jesús se apareció a sus apóstoles, no habrían visto nada. *Hacia falta fe*. Se estaba cumpliendo, en definitiva, el anuncio de Cristo antes de morir: «Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis, porque yo vivo y también vosotros viviréis» (Jn 14, 19).

A la luz de lo anterior se entiende una afirmación muy conocida entre los teólogos que puede quizás sorprender a los profanos: La resurrección de Cristo no fue un hecho *histórico*. Con esto no quieren decir, evidentemente, que no fuera un hecho *real*, sino que ocurrió *fuera de la historia*. Lo más que cabe decir es que la resurrección de Cristo fue un acontecimiento *metahistórico* porque, sin ser histórico, toca a la historia en cuanto contribuye a modificar los acontecimientos de este mundo y *ha sido percibido en sus efectos*. Pero haríamos mejor en decir que es un acontecimiento *escatológico*. (La escatología se refiere al final. La resurrección de Cristo es final no en sentido cronológico, por ser lo último, sino en sentido cualitativo, por ser algo en sí mismo *insuperable* y, por tanto, *definitivo*).

5. Traducción de la Biblia Hebrea (Antiguo Testamento) al griego realizada entre los años 250 y 150 a.C. Se llama así porque, según una leyenda transmitida por la epístola de Aristeas, fue realizada por 72 judíos (seis de cada tribu) en 72 días (cfr. DIEZ MACHO, Alejandro, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. 2, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 19-63).

6. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 3, q. 55, a. 2 (BAC, t. 12, Madrid, 1955, p. 605).

Nos gustaría poder imaginar cómo fue todo. ¡Por desgracia no es posible en absoluto! No sería una vida completamente distinta si pudiéramos representarla con conceptos e imágenes tomados de la vida actual. Con esa dificultad toparon los apóstoles al querer *expresar* la vivencia que tuvieron y que era *inexpresable*. Les fallaba el lenguaje y tenían que corregirse a sí mismos constantemente: afirman que el cuerpo resucitado era el de antes (Jn 20, 20) y a la vez que no era igual (Jn 20, 15.19; Lc 24, 16...). Ni siquiera saben qué palabra utilizar. Descubren que «resurrección» es insuficiente y por eso coexiste en el Nuevo Testamento otro lenguaje que habla más bien de *exaltación* (Flp 2, 9; Hech 2, 36; 5, 30 y ss.; 1 Tim 3, 16; Heb 1, 3; etc.).

El significado

El primer significado de la resurrección salta a la vista: *Dios rehabilitó al ajusticiado*.

La muerte de Jesús en la cruz le había convertido a los ojos de todos en alguien maldito (Gal 3, 13). Ahora Dios corrige la sentencia de sus representantes, y éste es el contenido nuclear de la predicación apostólica:

«Vosotros le matasteis clavándole en la cruz (...) Dios le resucitó» (Hech 2, 23-24).

El mensaje de la resurrección revela algo completamente inesperado: A pesar de las apariencias, este Crucificado *tenía razón*. Era Hijo de Dios y ya no hay quien detenga el avance del Reino.

Ahora y sólo ahora, entendemos las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12) y el Sermón de la Montaña entero (Mt 5-7): No fue un iluso; al resucitar se convirtió en el «*bien-aventurado*»; es decir, en alguien que se había aventurado bien. A partir de ese momento su amor y su lucha por el Reino se hicieron contagiosos: «El amor de Cristo nos apremia» (2 Cor 5, 14).

La resurrección de Cristo permite dar respuesta a la pregunta para la que ningún humanismo ateo tiene respuesta: ¿Qué sentido tiene perder la vida por los semejantes? O, simplemente, ¿para qué vivir, si nos morimos?

Unamuno, en un libro cuyo mismo título ya dice mucho, gritaba, más que escribía:

«No quiero morirme, no, no, no quiero ni puedo quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que soy y me siento ser ahora y aquí»⁷.

Y, rebelde, citaba repetidamente a Sénancour:

«Si nos está reservada la nada, vivamos de modo que esto sea una injusticia»⁸.

Marx ha prometido para el futuro una sociedad comunista donde habrá sido superada la alienación. Pero, ¿y todos los que morirán sin llegar a verla? ¿Por qué la humanidad de hoy debe ser sacrificada a la que mañana cantará? Además, ¿qué decir del que muere de cáncer, y su muerte —a diferencia del que pierde la vida en las barricadas— ni siquiera prepara el canto de mañana? Por otra parte, la futura humanidad feliz no dejará de temer a la muerte cuando ésta recuerde «Et in Arcadia ego», o sea, «Yo, la muerte, también estoy en Arcadia». La muerte vendrá a ser el Convidado de Piedra de la sociedad sin conflictos de Marx.

Ante todas esas cuestiones Marx se ve obligado a guardar silencio. Sabido es que, según él, «el hombre no se propone más que aquellos problemas que puede resolver»⁹. El filósofo marxista Ernst Bloch intenta resolver el problema con la famosa tesis de la extraterritorialidad, que no hace otra cosa que renovar el conocido sofisma de Epicuro: La muerte no tiene por qué preocupar al hombre, pues mientras éste sea, ella no será, y cuando ella sea, aquel no será¹⁰. Pero es un asunto de mucha envergadura para pretender solucionarlo con una frase ingenio-

7. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida* (Obras completas, t. 7, Escélicer, Madrid, 1966, p. 136).

8. UNAMUNO, o. c. (*Ibidem*, pp. 135, 262, 264...).

9. MARX, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid, 2.ª ed., 1978, p. 43.

10. BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, t. 3, Aguilar, Madrid, 1980, p. 287.

sa. ¿Quién me impedirá parafrasear a Bloch y decir: Nada me debe importar la futura sociedad sin clases, porque cuando ella sea, yo no seré; y mientras yo sea, ella no será?

Camus es más coherente cuando escribe: «La muerte exalta la injusticia. Ella es el abuso supremo»¹¹.

Así queda perfectamente reflejado el drama de cualquier humanismo ateo: *Sin resurrección no hay ninguna antropología aceptable para la dignidad de la persona humana*. San Pablo lo vio claramente: «Si Cristo no resucitó... ¡somos los más desgraciados de los hombres!» (1 Cor 15, 19).

En cambio con la resurrección de Cristo todo cambia: Con ella llega la justicia a un mundo en que *muertos y vivos* piden justicia a gritos; porque Él no resucitó por un privilegio irrepetible, sino «como primicias de los que durmieron» (1 Cor 15, 20). Cuando nosotros resucitemos, la cosecha estará completa.

Podríamos decir más: Si ser «corporal» —como veremos en un capítulo posterior— significa ser capaz de relacionarse con «otros», no puede haber auténtica resurrección de uno solo. La resurrección de Cristo exige la nuestra. Por eso Karl Barth dice: «Cristo resucitado es todavía futuro para sí mismo»¹².

Así, pues, ahora podemos —como Jesús de Nazaret— vivir sin miedo a morir y morir sin perder la vida: «Somos el cuerpo de aquella Cabeza en la que se ha realizado ya el objeto de nuestra esperanza»¹³.

Amenazado de resurrección

He aquí el testimonio de un periodista guatemalteco amenazado de muerte:

«Dicen que estoy “amenazado de muerte”. Tal vez. Sea ello lo que fuere, estoy tranquilo, porque si me matan, no me

11. CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo* (Obras completas, t. 2, Aguilar, México, 3.ª ed., 1973, p. 189).

12. BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, t. 4-3, München, 1959, pp. 378 y 385.

13. AGUSTIN DE HIPONA, *Sermón 157*, 3 (Obras completas de San Agustín, t. 23, BAC, Madrid, 1983, p. 482).

quitarán la vida. Me la llevaré conmigo, colgando sobre mi hombro, como un morral de pastor.

A quien se mata se le puede quitar todo previamente, tal como se usa hoy, dicen: los dedos de las manos, la lengua, la cabeza. Se le puede quemar el cuerpo con cigarrillos, se le puede aserrar, partir, destrozarse, hacer picadillo. Todo se le puede hacer, y quienes me lean se conmoverán profundamente con razón.

Yo no me conmuevo gran cosa, porque desde niño Alguien sopló a mis oídos una verdad incommovible que es, al mismo tiempo, una invitación a la eternidad: "No temáis a los que pueden matar el cuerpo, pero no pueden quitar la vida".

La vida, la verdadera vida, se ha fortalecido en mí cuando, a través de Pierre Teilhard de Chardin, aprendí a leer el Evangelio: el proceso de la resurrección comienza con la primera arruga que nos sale en la cara; con la primera mancha de vejez que aparece en nuestras manos; con la primera cana que sorprendemos en nuestra cabeza un día cualquiera peinándonos; con el primer suspiro de nostalgia por un mundo que se deslíe y se aleja, de pronto, frente a nuestros ojos...

Así empieza la resurrección. Así empieza no eso tan incierto que algunos llaman "la otra vida", pero que en realidad no es la "otra vida", sino la vida "otra"...

Dicen que estoy amenazado de muerte. De muerte corporal a la que amó Francisco. ¿Quién no está "amenazado de muerte"? Lo estamos todos, desde que nacemos. Porque nacer es un poco sepultarse también.

Amenazado de muerte. ¿Y qué? Si así fuere, los perdono anticipadamente. Que mi Cruz sea una perfecta geometría de amor, desde la que pueda seguir amando, hablando, escribiendo y haciendo sonreír, de vez en cuando, a todos mis hermanos, los hombres.

Que estoy amenazado de muerte. Hay en la advertencia un error conceptual. Ni yo ni nadie estamos amenazados de muerte.

Estamos amenazados de vida, amenazados de esperanza, amenazados de amor...

Estamos equivocados. Los cristianos no estamos amenazados de muerte. Estamos "amenazados" de resurrección. Porque además del Camino y de la Verdad, Él es la Vida, aunque esté crucificada en la cumbre del basurero del Mundo...»¹⁴.

14. CALDERON SALAZAR, José, *Amenazado de resurrección*: Actualidad Pastoral (Buenos Aires, mayo 1978).

5

¡Era el Hijo de Dios!

A partir de la resurrección de Jesús se hizo evidente para los discípulos que «no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hech 4, 12). Empezaron a llamarle «el Salvador». No había otro. Y esto da que pensar:

Es verdad que Jesús de Nazaret anunció un Dios que se preocupa de los más desvalidos, ofreció un futuro que llamó Reino de Dios y dio la vida por él. Pero apenas 25 años después el emperador romano Nerón condenó a muerte a Séneca por recordarle insistentemente que debía proceder con mayor justicia y misericordia. ¿Por qué decimos, entonces, que «Jesús nos salva» y no que «Séneca nos salva»?

Más claro todavía: Si habíamos concluido la reflexión sobre el pecado original convencidos de que el hombre, abandonado a sus propias fuerzas, no puede salvarse, y ahora decimos que Jesús nos salva, es imposible eludir este interrogante: ¿Qué relación guarda Jesús de Nazaret con Dios?

En definitiva, estamos frente a la pregunta que Jesús lanzó a los suyos: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?» (Mc 8, 27); pregunta que la humanidad lleva siglos respondiendo.

Algunos de sus contemporáneos fueron viendo que era *más* que Abraham (Jn 8, 53), *más* que Moisés (Mt 5), *más* que Jonás

(Lc 11, 32), *más* que David (Mt 22, 45), *más* que Salomón (Mt 12, 42), *más* que Jacob (Jn 4, 12), *más* incluso que el templo mismo (Mt 12, 6)...

Después de la resurrección, la comunidad cristiana manifestó su entusiasmo asignándole multitud de títulos. El Nuevo Testamento ha recogido más de cincuenta: Hijo del hombre, Señor, Mesías, Cristo, Hijo de David, Siervo de Dios, Salvador, Hijo de Dios, Palabra de Dios... E incluso empezaron a preocuparse por la realidad intradivina de Cristo (Flp 2, 6; Heb 1, 3; Jn 1, 1...).

Había nacido la cristología, es decir, el intento de explicar el misterio de Jesús.

Concilio de Calcedonia: Los años no pasan en balde

Una vez concluido el Nuevo Testamento, el proceso de profundización cristológica siguió adelante. La difusión del cristianismo en el ámbito de la cultura helenista exigía expresar la originalidad de Jesús de Nazaret en las categorías de la filosofía griega. Y se intentó. El pueblo entero participaba en los debates teológicos con auténtica pasión. Así refleja San Gregorio de Nisa (335-385) las charlas cotidianas de su tiempo:

«Preguntas por el precio del pan y te responden que “el Padre es mayor que el Hijo y el Hijo está subordinado al Padre”. Preguntas si el baño está preparado y te responden: “El Hijo fue creado de la nada”»¹.

Tras no pocas vicisitudes, el Concilio de Calcedonia (año 451) concluyó con la conocida fórmula de que en Cristo hay «dos *physis* (dos naturalezas: la divina y la humana)... concurrendo en una sola *prosôpon* (persona) y en una sola *hypostasis* (sustancia)»².

1. Cit. en LÄPPLE, Alfred, *Jesús de Nazaret*, Paulinas, Madrid, 2.^a ed., 1973, p. 88.

2. DS 302 = D 148.

A partir de ese momento se detuvo el proceso de reflexión cristológica como si se hubiera tocado techo. El pueblo de Dios, en vez de seguir como hasta entonces reelaborando continuamente su comprensión de Jesús, fosilizó la fórmula de Calcedonia que se ha venido repitiendo hasta hoy, traducida literalmente a las lenguas modernas, como si esa fuera la mejor forma de preservar la verdad.

Por desgracia, ocurre justamente lo contrario. Esa fórmula ha perdido hoy gran parte del valor que tuvo en el siglo V, y esto por las siguientes razones:

1. *El lenguaje es siempre insuficiente:*

Ni por una palabra ni por un conjunto de ellas puedo captar totalmente la realidad. Siempre queda una diferencia entre lo que quiero decir y lo que digo, porque hay una fundamental inadecuación e insuficiencia del lenguaje. Y si esto ocurre al hablar de las cosas humanas, mucho más al pretender referirnos a Dios. Suponer que la fórmula de Calcedonia —o cualquier otra por buena que sea— expresa inequívocamente el misterio, es una ingenuidad, como ya dijo bellamente San Agustín:

«Si pudiste comprender algo, te ha engañado tu imaginación. Si pudiste comprenderlo, no es Dios; si en verdad se trata de Dios no lo comprendiste»³.

2. *Las expresiones sólo son traducibles de manera imperfecta:*

Muy bien lo expresa el dicho italiano «traduttore, traditore» (traductor, traidor), y no, naturalmente, por mala fe del que traduce, sino porque las experiencias vitales de cada pueblo que han dado lugar a su lengua son diferentes, y por eso nunca significan lo mismo un término de un idioma y el que suele emplearse para traducirlo a otro.

Por ejemplo, un caucasiiano, cuya relación fundamental de ternura se establece con su propia hermana y, en cambio, a su

3. AGUSTIN DE HIPONA, *Sermón 52*, 16 (*Obras completas de San Agustín*, t. 10, BAC, Madrid, 1983, p. 62).

mujer no la visita nada más que en secreto, sin atreverse jamás a aparecer con ella en público⁴, no podrá nunca entender lo que significa para un occidental el término «esposa». La traducción de este concepto entre ambas lenguas, más que difícil, es imposible. El idioma tiene tal poder configurante que Heidegger pudo decir con razón que su filosofía no podía ser originalmente formulada nada más que en lengua alemana.

Ya lo hacía notar Ben Sira en el prólogo que escribió en griego para el libro del Eclesiástico:

«No tienen la misma fuerza las cosas expresadas originalmente en hebreo que cuando se traducen a otra lengua. Cosa que no sucede sólo en esto, sino que también la misma Ley, los Profetas, y los otros libros presentan no pequeña diferencia respecto de lo que dice el original» (vv. 21-26).

Lo que para los Padres de Calcedonia significaban expresiones como *physis*, *hypostasis*, etc. es sencillamente irrecuperable para nosotros. Vivimos otra experiencia cultural.

3. Las palabras van cambiando de sentido:

Con el correr de los siglos, una lengua viva puede llegar a cambiar tanto el significado de sus palabras y proposiciones que acaban significando cosas totalmente diferentes a las originales. Y así se da el caso curioso de que el Papa San Dionisio condenó en el año 260 a los que afirmaban tres *hypostasis* en Dios⁵, y más tarde la Iglesia acabó defendiendo precisamente eso. La razón es que en poco más de cien años *hypostasis* dejó de ser sinónimo de *physis* y empezó a serlo de *prosôpon*.

Como consecuencia de que la teología actual ha tomado conciencia clara del problema, en vez de repetir rutinariamente la fórmula de Calcedonia, se está esforzando por encontrar nuevas formulaciones capaces de decir al hombre contemporáneo lo que aquel Concilio dijo al hombre del siglo V. Igual que pasó

4. Cfr. LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, EU-DEBA, Buenos Aires, 6.ª ed., 1986, pp. 40-41.

5. DS 112 = D 48.

entonces, la búsqueda no está exenta de pasos en falso y de llamadas de atención por parte del Magisterio de la Iglesia. Aquí sólo podremos desbrozar el camino.

El misterio íntimo de Jesús

Desde luego, intentaremos no perder de vista una intuición fundamental que exigió al Concilio de Calcedonia afirmar simultáneamente la humanidad y la divinidad de Jesús:

— Si Jesús no fuera Dios, sino sólo un hombre (aunque fuera el mejor de todos), *no podría salvar*. San Clemente Romano, allá por el año 150, decía: «Si colocamos a Jesucristo por debajo de Dios no podemos esperar mucho de él»⁶. Por eso es obvio que no podemos compartir opiniones como la que sigue:

«Creemos que Jesús ha logrado hacer vibrar la parte más preciosa de los hombres. Eso es todo. Por lo demás poco nos importa creer que Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios, que ha resucitado, etc. Esto cae, podríamos decir, en el terreno de los lujos metafísicos»⁷.

— En segundo lugar, si Jesús fuera Dios, pero no hombre, la capacidad de salvar existiría, pero *no habría llegado a nosotros*.

La dificultad fue siempre cómo afirmar *simultáneamente* lo divino y lo humano en Jesús, porque existía el miedo de que a más divinidad, menos humanidad (y viceversa). Esa fue la piedra de tropiezo de las constantes herejías cristológicas, que alternativamente caían en un extremo o en el otro como cuando oscila el péndulo: los judeocristianos negaron la divinidad y los docetas la humanidad; Arrio disminuyó la divinidad y Apolinar la humanidad, etc., etc.

6. CLEMENTE DE ROMA, *Segunda carta a los Corintios*, 1, 1-2 (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1967, p. 357).

7. POULAIN, Claude, y WAGNON, Claude, «Et vous, qui dites-vous que je suis?»: *La Lettre 102* (febrero de 1967) 19.

Quizás hoy estemos en mejores condiciones para afirmar a la vez lo divino y lo humano en Jesús porque las críticas de los humanismos recientes nos han hecho comprender que *Dios no puede anular al hombre*, sino todo lo contrario⁸.

Jesús es un hombre

Aristóteles cuenta que unos visitantes quedaron tan sumamente decepcionados al ver a Heráclito calentándose junto al fuego que ya no quisieron saber nada más de él. Les parecía que sentir frío era indecente en un filósofo. Pues bien, algo parecido ha ocurrido con Jesús de Nazaret. El Evangelio más antiguo —el de Marcos— hablaba con toda naturalidad del hombre Jesús (lloraba, se sintió solo, se creyó abandonado por su Padre en el Calvario...) pero debieron causar tal malestar en los creyentes semejantes «debilidades» que los escritos posteriores fueron silenciándolas para que Jesús pareciera «más divino».

El proceso no se detuvo ni mucho menos en los escritos del Nuevo Testamento. San Clemente de Alejandría llegó a negar en Cristo... ¡incluso una verdadera digestión y evacuación de la comida!

Fácilmente se ve que así acabamos reduciendo la humanidad de Jesús a una especie de gabán que Dios se pone encima para pasarse «de incógnito» por la tierra *pareciendo* un hombre; pero, naturalmente, de hombre sólo tendría la apariencia⁹.

Debemos tener cuidado de no «corregir» al Nuevo Testamento. La carta a los Hebreos afirma rotundamente que Jesús fue «en todo igual a nosotros, excepto en el pecado» (Heb 4, 15). Y quiero aclarar que, la salvedad de que careció de pecado, en absoluto entraña que Jesús no fuera hombre auténtico. Ocorre precisamente que el pecado no pertenece a la naturaleza humana, sino que es un defecto de la misma. Nadie piensa, por ejemplo, que carecer de la adicción al alcohol o a la droga que caracteriza

8. Trataremos ese tema con cierto detenimiento en el capítulo titulado «Cuando Dios trabaja, el hombre suda».

9. Esa fue la postura del *docetismo*, herejía de los primeros siglos del cristianismo, cuyo nombre viene del griego *doqueo* («parecer»).

a muchos hombres es señal de menos humanidad en los restantes, sino, por el contrario, de una humanidad más perfecta.

Dejemos claro, pues, que Jesús fue *un hombre*: «trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre»¹⁰. Y digámoslo sin miedo de que después de esto tengamos que recortar su divinidad porque —como dice Boff— «sólo Dios puede ser tan humano»¹¹.

Jesús es el Hijo de Dios

Y ahora acerquémonos «con temor y temblor» al misterio profundo que se manifestó en *ese hombre*.

Parece claro que Jesús tenía conciencia de su intimidad con Dios:

— En el Antiguo Testamento se atribuyen ciertos milagros a los profetas, pero siempre los hacen «en nombre de Yahveh». En cambio, Jesús los hace en su propio nombre: «A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa» (Mc 2, 11); «Joven, a ti te digo, levántate...» (Lc 7, 14).

— Junto a (e incluso «en lugar de») la palabra de Dios, Jesús, pone la suya propia: «Habéis oído que se dijo (por Dios) a los antepasados... pues yo os digo...» (Mt 5, 21 y ss.).

— Se arroga el derecho de decir a una persona concreta: «Tus pecados te son perdonados», lo que escandaliza a muchos: «Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?» (Mc 2, 7).

— Hace valer unas pretensiones que sólo Dios puede tener respecto a los hombres: «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10, 37), «el que pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 10, 39).

10. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 22 b.

11. BOFF, Leonardo, *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1980, p. 189.

Tras la resurrección, los discípulos empezaron a relacionarse con él como podrían hacerlo con Dios:

— Igual que Jesús se había dirigido al Padre en el momento de la crucifixión, Esteban se dirige a Jesús cuando le están quitando la vida: «Señor Jesús, recibe mi espíritu (...) Señor, no les tengas en cuenta este pecado» (Hech 7, 59-60).

— Los cristianos serán conocidos como «los que invocan a Jesús» (Hech 9, 14.21), lo cual es significativo porque el Antiguo Testamento promete la salvación a los que invocan el nombre de Dios.

— En nombre de Jesús —y no en nombre de Dios, como los profetas del Antiguo Testamento— Pedro cura al tullido de la Puerta Hermosa (Hech 3, 6).

— El Apocalipsis describe a Jesús con símbolos y predicados que cuadran a Dios: Es «el primero y el último», «Alfa y Omega», «Principio y Fin» (1, 8. 17; 2, 8; 21, 6; 22, 13...).

Pero, curiosamente, a pesar de todo lo anterior los autores del Nuevo Testamento evitaron llamarle «Dios». Casi siempre utilizaron expresiones menos directas: «Hijo de Dios» (Mc 1, 1), «Palabra de Dios» (Jn 1, 1), «Imagen de Dios» (2 Cor 4, 4; Col 1, 15)... Y en las seis únicas ocasiones en que le llaman Dios se cuidan muy bien de no hacerlo como lo hacen con el Padre: El Padre es siempre *ho Theos* («el» Dios), y Jesús es *Theos*, sin artículo.

Podríamos traducir todo esto diciendo que Jesús es aquel ser que resulta cuando el Hijo eterno de Dios se autoexpresa (encarna) de manera definitiva e insuperable; cuando Dios se aliena para poder ser visible ante el hombre y empieza a ser otro sin dejar de ser Él mismo.

Ya desde San Agustín suele decirse así: *Jesucristo es el sacramento de Dios*¹². Anticipemos que sacramento es un *signo visible* de algo invisible y que además hace *realmente presente* aquello que significa. Pues bien, Jesús es la «Imagen de Dios

12. AGUSTIN DE HIPONA, *Carta 187*, 34 (*Obras completas de San Agustín*, t. 11 a, BAC, Madrid, 3.ª ed., 1987, pp. 830-831).

invisible» (Col 1, 15) y le hace realmente presente, tanto que «en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19). Cuando Jesús habla, perdona o alienta, es Dios quien habla, perdona o alienta. Por eso puede decir a Felipe: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9).

Cristo es Dios de una manera humana y hombre de una manera divina. Cuanto hace y dice es a la vez humano y divino. Lo humano es expresión de lo divino y lo divino se expresa a través de lo humano.

La afirmación «Jesús es sacramento de Dios» ha circulado frecuentemente entre nosotros en una versión taquigráfica: «Jesús es Dios». Indudablemente, se trata de una expresión correcta, pero —transmitida de unos a otros como una «píldora catequética» de la que no importa ignorar su contexto— puede producir malentendidos.

La Iglesia ha trazado una frontera que no debemos traspasar al condenar el *monofisismo*, para el cual lo humano de Jesús se disolvería en lo divino como una gota de vinagre en el océano y quedaría exclusivamente la naturaleza divina¹³. Ni que decir tiene que un Jesús monofisita sería tan mitológico como aquellos dioses que, según el canto XX de la *Ilíada*, bajan a Troya para comer, cantar y, si se tercia, llegar a las manos.

Lo lamentable es que hay cristianos que se creen paladines de la ortodoxia y entienden en sentido monofisita la frase «Jesús es Dios», porque identifican sin más el sujeto y el predicado. Eso se puede hacer cuando decimos «el Padre es Dios» (o «el Hijo es Dios», o «el Espíritu es Dios»), pero no cuando decimos «Jesús —el Hijo *encarnado*— es Dios», por más que gramaticalmente parezcan iguales las cuatro frases. Como dice el P. Rahner: «No todo el que se escandaliza de la frase “Jesús es Dios” tiene que ser por ello heterodoxo. Si ya la fe es un misterio, no la gravemos encima con tergiversaciones mitológicas»¹⁴.

13. «Monofisismo» viene del griego *mono-physis* («una naturaleza»).

14. RAHNER, Karl, *Curso Fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona, 1979, pp. 340-341. Merece la pena leer las páginas que dedica Olegario GONZALEZ DE CARDEDAL a la fórmula «Jesús es Dios» en su libro *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid, 1975, pp. 504-521.

6

El precio de la redención

Como vimos en el capítulo anterior, «en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19). Pero, ¿cómo lo hizo?

Una explicación sombría de la redención

En el mundo católico ha tenido especial difusión la teoría de la *satisfacción vicaria*, cuya formulación clásica se debió a la pluma de San Anselmo, arzobispo de Canterbury del siglo XI: El pecado había ofendido la dignidad de Dios, y no podía ser perdonado sin ofrecerle antes un justo desagravio. El hombre, aunque llegara a ofrecer la vida misma en desagravio, no estaría ofreciendo en realidad nada, puesto que había merecido la muerte con creces, de modo que fue Cristo quien decidió entregar su vida a Dios en el Calvario. Ahora las cosas cambian. La justicia exigía que el Padre recompensara a su Hijo el sacrificio que acababa de realizar, y —como éste no necesitaba nada para sí mismo— pidió que su mérito fuera transferido a los hombres. De esta forma Jesús hizo posible que el Padre perdonara a la humanidad.

Escuchemos al mismo San Anselmo en diálogo con su discípulo Boson:

«Boson. Por una parte veo la necesidad de la recompensa, y por otra, su imposibilidad, porque es necesario que Dios dé lo que debe y no tiene a quién dárselo.

Anselmo. Pues si no se da tanta y tan merecida recompensa ni a Cristo ni a otro, parece como si el Hijo hubiera realizado inútilmente tan gran empresa.

Boson. Eso no se puede pensar.

Anselmo. Entonces es necesario que se dé a algún otro, ya que no se puede a Él.

Boson. Es una consecuencia inevitable.

Anselmo. Si el Hijo quisiera dar a otro lo que se le debe, ¿tendrá el Padre derecho a prohibírselo, o negárselo a aquel a quien se lo dé?

Boson. Más bien creo justo y necesario que el Padre se lo dé a quien el Hijo quisiera, puesto que es lícito al Hijo dar lo que es suyo, y lo que el Padre le debe sólo puede darlo a otro.

Anselmo. ¿Y qué cosa más conveniente que diera ese fruto y recompensa de su muerte a aquellos por cuya salvación se hizo hombre...?»¹.

Otra explicación parecida —de especial difusión en las Iglesias protestantes— es la teoría de la *sustitución penal*, según la cual Jesucristo nos sustituyó en la cruz para padecer en nuestro lugar el castigo que merecíamos. Oigamos a Lutero:

«Dios envió a su Hijo único al mundo y colocó sobre él los pecados de todos los hombres, diciéndole: “Eres Pedro el renegado, Pablo el perseguidor, David el adúltero, eres ese pecador que come la manzana del paraíso... en resumen: Eres la persona que ha cometido los pecados de todos los hombres”. Vino entonces con la Ley y dijo: “Te hallo pecador; como has cargado con los pecados de

1. ANSELMO DE CANTERBURY, *Por qué Dios se hizo hombre*, lib. 2, cap. 19 (*Obras completas*, t. 1, BAC, Madrid, 1952, p. 885).

todos los hombres, ya no veo pecado más que en ti. Es necesario, pues, que mueras en la cruz”. Entonces se precipitó sobre él y le condenó a muerte. De esa forma, el mundo quedó libre y purificado de sus pecados»².

Bossuet, en un sermón del viernes santo, da un tratamiento especialmente dramático a esa sustitución penal:

«En medio del desamparo, Dios iba realizando en Jesucristo la reconciliación del mundo, dejando de imputarle sus pecados: Al mismo tiempo que golpeaba a Cristo, abría sus brazos a los hombres; (...) Su cólera se apaciguaba al descargarse; golpeaba a su Hijo inocente que luchaba con la cólera de Dios. Esto es lo que se llevó a cabo en la cruz; hasta el momento en que el Hijo de Dios, leyendo en los ojos del Padre que ya estaba totalmente aplacado, vio que había llegado por fin la hora de dejar este mundo»³.

¡Dios no es un sádico despiadado!

Afortunadamente a estas teorías nunca les faltaron contradictores. He aquí sus críticas:

Es INJUSTO por parte de Dios pedir la vida de un inocente en vez de la de los verdaderos culpables, y complacerse en su muerte hasta el extremo de no poder perdonar sin ella al mundo. Salvador de Madariaga dice con mucha gracia: «...Si al fin fuere a resultar que la justicia divina funcionaba como la audiencia de Valladolid...; no, ni pensarlo»⁴.

Es ABSURDO suponer que nos reconciamos con Dios mediante un acto —el asesinato de su Hijo— que, objetivamente

2. LUTERO, Martín, *Comentario de la Epístola a los Gálatas*; cit. en RICHARD, Louis, *El misterio de la Redención*, Península, Barcelona, 1966, p. 193.

3. BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Sermon pour le vendredi saint (Oeuvres oratoires*, t. 3, Desclée de Brouwer, París, 1981, p. 383).

4. MADARIAGA, Salvador de, *Dios y los españoles*, Planeta, Barcelona, 1981, p. 185.

hablando, es un crimen todavía mayor que el pecado que pretende reparar. Lin Yutang, un cristiano chino que se preparaba para ser pastor protestante y acabaría perdiendo la fe, escribe:

«Aún más absurda me pareció otra proposición. Se trata del argumento de que cuando Adán y Eva comieron una manzana durante su luna de miel, se enfureció tanto Dios que condenó a su posteridad a sufrir de generación en generación por ese pequeño pecado, pero que cuando la misma posteridad mató al único hijo del mismo Dios, Dios quedó tan encantado que a todos perdonó»⁵.

Además, en esta teoría *el gran perdedor es Dios*, que queda muy mal parado. Se parece demasiado a un señor feudal absoluto, dueño de la vida y de la muerte de sus siervos. ¡«El canfbal del cielo», le llama un no creyente al saber qué precio exigió para perdonar⁶! Difícilmente se puede evitar la sospecha de que la imagen de ese Dios se ha obtenido más por proyección de las relaciones humanas de opresión que a partir del Dios-Amor que se revela en Jesucristo.

Dios Padre, *más que colaborar en la redención, aparece como el verdadero obstáculo que hay que vencer para conseguirla*. ¿No será a consecuencia de esa idea tan sombría de la redención que los cristianos hemos tenido tan poco aspecto de redimidos, como hacía notar críticamente Nietzsche?:

«No conocían otra manera de amar a su Dios que clavando a los hombres en la cruz. Pensaron vivir como cadáveres y vistieron de negro su cadáver; hasta en su discurso percibo todavía el olor malo de las cámaras mortuorias... Mejores cánticos tendrían que cantarme para que aprendiese a creer en su Redentor y más redimidos tendrían que parecerme sus discípulos»⁷.

5. YUTANG, Lin, *La importancia de vivir*, Edhasa, Barcelona, 1980, p. 412.

6. BLOCH, Ernst, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983, p. 159.

7. NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra (Obras completas, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 422)*.

Por último, da la impresión de que en esas explicaciones la redención se limita a una sentencia de Dios por la que declararíamos cancelada la deuda, pero no se ve que por eso tenga que desaparecer la incapacidad para hacer el bien que resultó del pecado original. Y, de hecho, Lutero sostenía que el hombre, tras la redención, seguía siendo tan pecador como antes, lo único que pasa es que Dios empieza a mirarle *como si* ya no lo fuera.

No hace falta aplacar a Dios

Tanto San Anselmo como Lutero daban por supuesto que Dios, antes de perdonar, exigía una satisfacción. Sin embargo, en los Evangelios vemos que Jesús nunca exige una expiación o reparación previa para perdonar los pecados. Ofrece, por el contrario, un perdón inmerecido y gratuito, seguido —eso sí— de una conversión personal. Los pecadores, ante Jesús, descubrían lo que jamás se habrían atrevido a soñar: Que Dios les aceptaba a pesar de que sus manos estaban vacías.

Así, pues, no ha sido necesario aplacar a Dios. Su daño fue el daño del hombre, y por eso su satisfacción es simplemente la restauración del bien en el corazón humano. El mismo Santo Tomás estaba convencido de que «no recibe Dios ofensa de nosotros sino por obrar nosotros contra nuestro bien»⁸.

Es verdad que en el Nuevo Testamento se habla repetidas veces de la redención de Cristo en términos de liberación mediante el pago con su sangre de un rescate. Por ejemplo: «Habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo» (1 Pe 1, 18-19).

Pero no debemos olvidar que, a diferencia de otros pueblos, en Israel nunca se había considerado la sangre humana como sangre sacrificial y expiatoria. En el templo se ofrecía tan sólo la sangre de animales. Sería, por tanto, impensable que la muerte

8. TOMAS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, lib. 3, cap. 122 (BAC, t. 2, Madrid, 2.ª ed., 1968, p. 465).

de Cristo suponga retroceder a un primitivismo que Israel había superado ya. Otra cosa es que —en sentido figurado y analógico— se pueda decir que Jesús ofreció su sangre a Dios.

Lo importante es enderezar al hombre

Así, pues, el problema de desagrar a Dios, que tanto preocupó a San Anselmo y a Lutero, era un falso problema. Dios está siempre dispuesto a conceder gratuitamente su perdón. El auténtico problema al que debe enfrentarse la redención es más bien este otro: ¿Cómo librar al hombre del poder del pecado?

San Ireneo decía, con mucho sentido común, que «no hay otra forma de desatar lo que ha sido atado que volver a pasar en sentido inverso la cuerda que formó el nudo»⁹. O, con otras palabras, si el pecado se reduce en última instancia a una falta de amor, la redención tiene que consistir necesariamente en lo contrario. Así, pues, el Hijo de Dios ha venido, sin duda, para traer al mundo un poco de amor —que es de lo que andábamos escasos—, y no más sufrimiento.

Abelardo, en su polémica con San Anselmo, vio muy claramente que *sólo el amor es redentor*:

«Nuestra redención es aquel amor sumo radicado en nosotros por la pasión de Cristo, que no sólo nos libra del pecado, sino que nos adquiere la verdadera libertad de los hijos de Dios»¹⁰.

El error de Abelardo estaba en reducir la redención al *ejemplo* de amor que nos dio Cristo. Ya San Bernardo se dio cuenta de que eso no era suficiente y le respondió: «¿Conque enseñó la justicia y no la dio; manifestó la caridad, pero no la infundió?»¹¹.

9. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 3, 22 (PG 7, 958-960).

10. ABELARDO, Pedro, *Exposición de la Epístola de Pablo a los Romanos*, 2 (PL 178, 836).

11. BERNARDO DE CLARAVAL, *Contra los errores de Pedro Abelardo*, cap. 7, núm. 17 (*Obras completas de San Bernardo*, t. 2, BAC, Madrid, 1955, p. 1.015).

La objeción de San Bernardo es justa. Si Cristo se hubiera limitado a darnos buen ejemplo *desde fuera*, estaríamos ante una especie de *pelagianismo*: El hombre se salvaría por su propio esfuerzo. Imitando a Jesús, sí, pero también podría prescindir de Jesús e imitar otros buenos ejemplos¹².

En realidad Jesús no aportó simplemente una buena conducta, ni siquiera una conducta mejor que cualquier otra, sino *la posibilidad misma de que haya buenas conductas*. Cristo injertó semilla divina en nuestra tierra humana. Para los Padres Orientales la redención es, sobre todo, un misterio de comunión, de participación en la vida de Cristo. San Pablo expresa esa incorporación a Cristo con la imagen del injerto (cfr. Rom 11, 17-24) y con multitud de preposiciones: Vivimos *en* Cristo (Col 2, 11), *con* Cristo (Col 2, 12-20; Ef 2, 6; Rom 6, 4-6), *por* Cristo (Gal 6, 14; Rom 7, 4) *de* Cristo (Gal 5, 24)... Y los Padres griegos llevarán al extremo su atrevimiento al decir que «Dios se hizo hombre para que nosotros nos hiciéramos dioses»¹³. En un capítulo posterior veremos cómo esa tarea la realiza el Espíritu Santo que, tras la resurrección de Cristo, ha sido derramado en nuestros corazones (cfr. Rom 5, 5).

Es el amor, y no el sufrimiento, quien redime

En el fondo, ni San Anselmo ni Lutero concedieron valor redentor al conjunto de la vida de Cristo ni a su resurrección. Sólo a su muerte. Parecería como si Jesús hubiera venido al mundo con el único designio de sufrir en la cruz.

12. Pelagio fue un monje del siglo V que negaba la necesidad de la gracia para salvarse. Su doctrina fue condenada ya entonces (DS 222-231 = D 101-109 a; DS 238-249 = D 129-142) y nuevamente en el Concilio de Trento (DS 1.510-1.514 = D 787-791; DS 1.551-1.553 = D 811-813).

13. ATANASIO, *Oratio de incarnatione Verbi*, 54 (PG 25, 192); *Epistula ad Adelphium episcopum et confessorum*, 4 (PG 26, 1.077 A); *Oratio II contra Arianos*, 61 (PG 26, 277 B); GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, 37, 12 (PG 45, 97 B); GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 30, 6 (PG 36, 109); *Oratio* 40, 45 (PG 36, 424 B); *Oratio* 45, 9 (PG 36, 633); JUAN CRISOSTOMO, *Homilia 11 in Evangelium Iohannis*, 1 (PG 59, 79); CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Evangelium Iohannis commentarius*, Liber I (PG 73, 153 A-B); JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 4, 13 (PG 94, 1.137 A-C); etc.

Nosotros, en cambio, al centrar la redención no en el sufrimiento, sino en el amor, creemos que Jesús no buscó intencionadamente la cruz. Fue una consecuencia de su vida. La cruz, por sí misma, no tiene ningún sentido; como manifestación de ese «amor máximo» que consiste en dar la vida por los amigos (cfr. Jn 15, 13), tiene por el contrario todo el sentido del mundo.

Este cambio de perspectivas lleva consigo también importantes consecuencias para la vida cristiana. Quienes atribuyan valor redentor no al amor, sino al sufrimiento mismo, se sentirán llamados a sufrir por sufrir. Las vidas de los padres del desierto, por ejemplo, ofrecen numerosos y repulsivos ejemplos de continua autotortura física. Muchos de ellos vivieron años seguidos sobre una columna, hay quien se encierra de por vida en un cajón en el que no puede estar ni siquiera de pie, mientras que otro se condena a estar siempre en esa postura; algunos se cargaban de pesadas cadenas (en Egipto ha aparecido el esqueleto de uno de ellos con todas sus cadenas alrededor); otros se enorgullecían de mantener una abstinencia total de alimentos durante una cuaresma entera, y Serapión decía con jactancia a una virgen solitaria que evitaba el trato con las gentes: «Yo estoy más muerto que tú»¹⁴.

Por el contrario, quienes consideren que Jesús no centró su vida sobre el sufrimiento, sino sobre el amor, procurarán más bien imitarle en una entrega generosa a la causa del Reino de Dios y aceptar —eso sí— los sinsabores que ese compromiso sin duda les reportará. Dicho sufrimiento, y no el que nos procuramos a nosotros mismos, es la cruz que cada uno debe tomar para seguir a Cristo (Mt 10, 38):

«Él, sufriendo la muerte por todos nosotros, pecadores, nos enseña con su ejemplo a llevar la cruz que la carne y el mundo *echan* sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia»¹⁵.

El creyente de buena fe que quiere construir el Reino mediante los sufrimientos que se inflige a sí mismo se equivoca

14. PALADIO, *El mundo de los Padres del Desierto (La Historia Lausíaca)*, cap. 37 (Studium, Madrid, 1970, p. 183).

15. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 38.

de técnica. Debido a su buena fe, él no será excluido del Reino que se va construyendo con el esfuerzo de sus hermanos, pero debemos ser conscientes de que si todos se equivocaran de técnica, el Reino se quedaría sin construir. Eso es lo que afirma San Pablo:

«¡Mire cada cual cómo construye! Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo. Y si uno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual quedará al descubierto. Aquel cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa. Mas aquel cuya obra quede abrasada, sufrirá el daño. Él, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego» (1 Cor 3, 10-15).

A la luz de lo que hemos dicho en este capítulo es necesario revisar también el concepto de mérito. Un acto no es más meritorio porque nos cueste más, sino porque lo hacemos con mayor amor (siendo indiferente que nos cueste o no). Así lo explicaba Santo Tomás:

«No es la dificultad que hay en amar al enemigo lo que cuenta para lo meritorio si no es en la medida en que se manifiesta en ella la perfección del amor, que triunfa de dicha dificultad. Así, pues, si la caridad fuera tan completa que suprimiera en absoluto la dificultad, sería entonces más meritoria»¹⁶.

¿Tiene sentido todavía la mortificación?

A pesar de lo anterior, y sin quitar un ápice de validez a lo dicho hasta aquí, es necesario añadir que los cristianos del siglo I —que tenían todavía el recuerdo de Jesús— también practicaban el ayuno (cfr. Hech 13, 3; 14, 23). Y es que el ayuno puede ser correcto o no dependiendo de su motivación.

16. TOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de caritate*, 8 ad 17.

Ciertamente, los discípulos de Jesús no eran demasiado dados a las prácticas penitenciales, lo cual causaba no pequeño escándalo a los judíos fervorosos. Sabemos que los escribas reprocharon a Jesús: «Los discípulos de Juan ayunan frecuentemente y recitan oraciones, igual que los de los fariseos, pero los tuyos comen y beben». El Maestro defendió a los suyos: «¿Podéis acaso hacer ayunar a los invitados a una boda mientras el esposo está con ellos?» (Lc 5, 33-34 y par.). El sentido de las palabras de Jesús resulta muy claro si recordamos que en el Nuevo Testamento el banquete de bodas es quizás el símbolo más frecuente del Reino de Dios: «La boda ha comenzado, el esposo ha salido a recibir, la alegría de la boda se oye en una gran extensión por el país, los invitados se reclinan para el banquete nupcial... ¿Quién podría ayunar ahora?»¹⁷.

Es verdad que luego continuó: «Días vendrán en que les será arrebatado el esposo; entonces ayunarán en aquellos días». El ayuno, por tanto, no es un acto expiatorio, sino una expresión de desolación al comprobar que el género humano ha querido quitar de en medio al mejor de sus hijos. En la muerte de Jesús se concentra, además, toda la *historia passionis* de la humanidad. Hay quienes se preguntan cómo se puede reír en nuestro mundo si en Centroamérica se asesina al pueblo, en Etiopía siguen muriendo de hambre los niños y entre nosotros hay casi tres millones de hombres sin trabajo. Mediante el ayuno expresamos nuestro dolor por tantos inocentes que son víctimas de la maldad humana.

Pero no olvidemos que el cristianismo existe precisamente gracias a que no fueron capaces de quitarnos para siempre a Cristo. Al tercer día resucitó. Al interrumpir en seguida el ayuno para celebrar gozosos la resurrección de Cristo queremos anunciar en medio de este mundo sangrante que hay motivos para conservar viva la esperanza: Los verdugos no van a triunfar definitivamente sobre sus víctimas.

Una segunda motivación para ayunar es hacer posible la comunicación de bienes. Los Santos Padres eran constantes al afirmar que el ayuno debía ir unido a la limosna¹⁸.

17. JEREMIAS, Joachim, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígame, Salamanca, 3.ª ed., 1977, pp. 129-130.

18. HERMAS, *El Pastor*, comparación 5, cap. 3, núm. 7 (RUIZ

San Juan Crisóstomo decía que «ningún acto de virtud puede ser grande si de él no se sigue también provecho para los otros (...) Así, pues, por más que te pases el día en ayunas, por más que duermas sobre el duro suelo, y comas cenizas, y suspires continuamente, si no haces bien a otros, no haces nada grande»¹⁹.

Con lógica irrefutable decían los Padres que si nos quedamos con el fruto de nuestras economías no engrosaremos las filas de los virtuosos, sino las de los tacaños:

«Quien no ayuna para el pobre engaña a Dios. El que ayuna y no distribuye su alimento, sino que lo guarda, demuestra que ayuna por codicia, no por Cristo. Así, pues, hermanos, cuando ayunemos coloquemos nuestro sustento en manos del pobre»²⁰.

«El ayuno sin la limosna (...) se ha de atribuir más a la avaricia que a la abstinencia»²¹.

Llegados aquí cabría preguntar: ¿Y no daría lo mismo entregar la limosna sin ayunar? La respuesta es, sin duda, negativa. Ayunar para poder auxiliar a otro nos recuerda una verdad olvidada que expresaré con palabras de Juan Pablo II: Estamos «llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos no sólo con lo “superfluo”, sino con lo “necesario”»²².

BUENO, Daniel, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1967, p. 1.018); AMBROSIO DE MILAN, *Sermón* 25, 6 (PL 17, 678); PEDRO CRISOLOGO, *Sermón*, 43 (PL 52, 320); LEON MAGNO, *Homilía* 20, 3 y 49, 6 (*Homilías sobre el año litúrgico*, BAC, Madrid, 1969, pp. 67-68 y 206); BASILIO EL GRANDE, *Homilía contra los ricos*, 3 (PG 31, 285); NECTARIO, *Sobre la fiesta de San Teodoro*, 16 (PG 39, 1.833); CIPRIANO DE CARTAGO, *Sobre las buenas obras y las limosnas*, 5 (*Obras de San Cipriano*, BAC, Madrid, 1964, p. 234); AGUSTIN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los salmos*, 42, 8 (*Obras Completas de San Agustín*, t. 20, BAC, Madrid, 1965, p. 38); etc.

19. JUAN CRISOSTOMO, *Sobre la Primera Carta a los Corintios*, homilía 25, 3 (PG 61, 208).

20. PEDRO CRISOLOGO, *Sermón* 8 (PL 52, 209).

21. LEON MAGNO, *Homilía* 15, 2 (IDEM, *Homilías sobre el año litúrgico*, BAC, Madrid, 1969, pp. 52-53). Cfr. también *homilía* 40, 4 (*Ibidem*, p. 173).

22. JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 31 g.

7

Oye, Dios, ¿por qué sufrimos?

Las explicaciones de la redención que hemos criticado en el capítulo anterior tuvieron como consecuencia una glorificación tal del dolor que a menudo los «consuelos» que no pocas personas piadosas ofrecen al que sufre se convierten en causa de ateísmo y cólera. Recordemos, por ejemplo, aquel desafortunado abate Bournisien de una novela de Flaubert que dice al Dr. Bovary, roto de dolor por la muerte de su mujer: «Uno tiene que someterse a los decretos de Dios sin murmurar, y hasta darle las gracias»; a lo que Charles Bovary no puede evitar responder: «¡Detesto a vuestro Dios!»¹. A esas personas piadosas se les podría aplicar lo que dice Job a sus amigos: que son unos «médicos matasanos» (13, 4); es decir, unas personas que cuando intentan consolar logran precisamente lo contrario.

No es Dios quien produce el sufrimiento

Para hablar del sufrimiento correctamente lo primero que necesitamos es no confundir el plano en que se sitúan las ciencias y el plano en que se sitúa la teología. La patogenia, por ejemplo,

1. FLAUBERT, Gustave, *Madame Bovary*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1965, p. 296.

es una rama de la medicina que estudia *cómo* se han producido las enfermedades. Su aspiración consiste, pongamos por caso, en aislar el virus que causa una dolencia determinada. Lo logrará o no lo logrará, pero de una cosa podemos estar seguros: *Nunca se le pasará por la cabeza afirmar que es Dios quien hace enfermar a nadie*. He aquí una primera lección que nunca deberíamos olvidar: Hay muchos creyentes que todavía no saben distinguir el plano de la Causa Primera de todo cuanto existe (Dios) y el plano de las causas segundas que producen cada fenómeno particular. Como resultado de esa confusión piensan que Dios origina las enfermedades igual que si fuera un microbio maligno. El Microbio por excelencia. Y, como tampoco saben hacer esa distinción por lo que al tratamiento de la enfermedad se refiere, convierten a Dios en el más eficaz de los antibióticos. Algo parecido podríamos decir con respecto a los terremotos. En el siglo XX a ningún sismólogo se le ocurrirá afirmar que Dios decidió una mañana sacudir la tierra; pero todavía se atreven a afirmarlo algunos creyentes poco ilustrados provocando en quienes les escuchan agresividad hacia ese Dios sádico. «Semejante “dios” —dice Fourez— sería un verdadero neurótico y lo mejor que podría hacerse por él es recomendarle un bien psicoanalista»².

Naturalmente, no negamos que si Dios quisiera podría intervenir en el mundo al margen de las causas segundas, bien para producir un mal, bien para acabar con él. Eso es lo que llamamos un milagro. Pero ya veremos más adelante que Dios no tiene costumbre de actuar así (y, desde luego, mucho menos todavía si en vez de milagros se tratara de «antimilagros», es decir, de originar males). Mucho cuidado, pues, con expresiones del tipo de «Dios hace sufrir a los que ama» o la más popular de «Dios aprieta, pero no ahoga» (siempre me pareció bien que no ahogara, pero nunca pude entender por qué razón tenía que apretar).

2. FOUREZ, Gérard, *Sacramentos y vida del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1983, p. 78.

Planteando el problema...

A nosotros no nos interesa ahora saber *cómo* se producen los diversos males. Esa tarea —una vez que hemos aclarado que Dios no interviene en ella para nada— se la dejamos a los científicos. Nuestra preocupación, como teólogos, es otra: ¿*por qué* existe el sufrimiento?; ¿*qué sentido* tiene? Esta pregunta sí que afecta a Dios. Y, de hecho, haciéndose esa pregunta, muchos se han alejado de Él e incluso han negado su existencia. Recordemos algunos testimonios clásicos:

En «Los Hermanos Karamazov», de Dostoyevski, Iván —después de contar a su hermano Alíocha una espeluznante escena: Un niño de ocho años devorado por una jauría de perros en presencia de su madre como castigo por haber lesionado, jugando, al lebrell favorito de un general— dice «si el sufrimiento de los inocentes es necesario para alcanzar la eterna armonía, demasiado cara han tasado esa armonía; no tenemos dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. Y cualquier hombre honrado tendría que hacer eso mismo cuanto antes. No es que no acepte a Dios, Alíocha, pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete»³.

Más profundo es el célebre dilema de Epicuro sobre el que tendremos que volver después, cuando estemos en condiciones de darle una respuesta: «O Dios quiere evitar el mal, pero no puede, y entonces es impotente; o puede y no quiere, y entonces es malo; pero tanto en un caso como en otro no sería Dios»⁴.

Recordemos, por último, la *boutade* de Stendhal que a Nietzsche le parecía suficientemente ingeniosa como para justificar, ella sola, toda la existencia del novelista francés: «La única excusa de Dios es que no existe».

No maltratar el misterio

No vendrá mal, antes de seguir adelante, recordar una antigua leyenda noruega:

El viejo Haakón cuidaba una cierta ermita. En ella se conservaba un Cristo muy venerado que recibía el significativo

3. DOSTOYEVSKI, Fiodor M. *Los Hermanos Karamasovi* (*Obras completas*, t. 3, Aguilar, Madrid, 10.ª ed., 1973, p. 203).

4. Transmitido por LACTANCIO, *De ira Dei*, 13 (PL 7, 121).

nombre de «Cristo de los Favores». Todos acudían a él para pedirle ayuda. Un día también el ermitaño Haakón decidió solicitar un favor y, arrodillado ante la imagen, dijo:

—Señor, quiero padecer por ti. Déjame ocupar tu puesto. Quiero reemplazarte en la cruz.

Y se quedó quieto, con los ojos puestos en la imagen, esperando una respuesta. De repente —¡oh, maravilla!— vio que el Crucificado comenzaba a mover los labios y le dijo:

—Amigo mío, accedo a tu deseo, pero ha de ser con una condición; que, suceda lo que suceda y veas lo que veas, has de guardar siempre silencio.

—Te lo prometo, Señor.

Y se efectuó el cambio. Nadie se dio cuenta de que era Haakón quien estaba en la cruz, sostenido por los cuatro clavos, y que el Señor ocupaba el puesto del ermitaño. Los devotos seguían desfilando pidiendo favores y Haakón, fiel a su promesa, callaba. Hasta que un día...

Llegó un ricachón y, después de haber orado, dejó allí olvidada su bolsa. Haakón lo vio, pero guardó silencio. Tampoco dijo nada cuando un pobre, que vino dos horas más tarde, se apropió de la bolsa del rico. Y tampoco dijo nada cuando un muchacho se postró ante él, poco después para pedir su protección antes de emprender un viaje. Pero no pudo contenerse cuando vio regresar al hombre rico quien, creyendo que era ese muchacho el que se había apoderado de la bolsa, insistía en denunciarlo. Se oyó entonces una voz fuerte:

—¡Detente!

Ambos miraron hacia arriba y vieron que era la imagen la que había gritado. Haakón aclaró cómo habían ocurrido realmente las cosas. El rico quedó anonadado y salió de la ermita. El joven salió también porque tenía prisa para emprender su viaje. Cuando por fin la ermita quedó sola, Cristo se dirigió a Haakón y le dijo:

—Baja de la cruz. No vales para ocupar mi puesto. No has sabido guardar silencio.

—Señor —dijo Haakón confundido—, ¿cómo iba a permitir esa injusticia?

Y Cristo le contestó:

—Tú no sabías que al rico le convenía perder la bolsa, pues llevaba en ella el precio de la virginidad de una mujer. El pobre, en cambio, tenía necesidad de ese dinero e hizo bien en llevárselo. En cuanto al muchacho último, si hubiera quedado retenido en la ermita no habría llegado a tiempo de embarcar y habría salvado la vida, porque has de saber que en estos momentos su barco está hundiéndose en alta mar.

Hasta aquí la leyenda. Naturalmente, no debemos interpretarla como invitación al fatalismo: «pase lo que pase, más vale no actuar»; sino como una llamada a *no maltratar el misterio*. A nosotros nos faltan demasiados datos para atrevernos a juzgar la conducta de Dios. Es necesario, sin duda, procurar comprender hasta donde podamos —y es lo que vamos a intentar en estas páginas—, pero después será también necesario saber guardar respetuoso silencio ante un misterio que supera nuestra capacidad. «Ahora vemos confusamente, como en un espejo de adivinar —decía Pablo—, mientras que entonces (en el último día) veremos cara a cara» (1 Cor 13, 12).

Me parece que esa es la principal enseñanza del libro de Job. Aquel hombre, tan duramente probado por el sufrimiento, pronuncia un largo alegato, a lo largo del cual las quejas contra Dios se entrecruzan con las manifestaciones de confianza, y por fin concluye su discurso con un grito desafiante: «¡Aquí está mi firma!, que responda el Todopoderoso; que mi rival escriba su alegato» (31, 35). Pero, para sorpresa suya, cuando Dios toma por fin la palabra, en vez de responder a sus interrogantes le lanza a su vez una catarata de preguntas: «¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra? Dímelo, si es que sabes tanto. ¿Quién señaló sus dimensiones? —si lo sabes—, ¿o quién le aplicó la cinta de medir? (...) ¿Has mandado en tu vida a la mañana o has señalado su puesto a la aurora? (...) ¿Has entrado por los hontanares del mar o paseado por la hondura del océano?, etc., etc.» (caps. 38-41). Job comprende lo que Dios quiere darle a entender y exclama: «Me siento pequeño, ¿qué replicaré? Me taparé la boca con las manos. He hablado una vez, y no insistiré. Dos veces, y no añadiré nada» (40, 4-5). Sin duda, a Job le quedan todavía muchos interrogantes. Casi nos atreveríamos a decir que todos. Pero ahora comprende que, si decidió fiarse de Dios cuando le comprendía, tiene también sentido seguir con-

fiando en El, con un acto de fe desnuda, incluso en aquellos momentos en que no acaba de entenderle.

Por otra parte, el Nuevo Testamento, lejos de resolver el misterio del mal, lleva su escándalo hasta el paroxismo: «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles» (1 Cor 1, 23). Parece como si, a aquellos que arguyen contra el mal, Dios les contestara reforzando aún más sus argumentos y mostrándoles que el mal llega más lejos, mucho más lejos, de lo que nadie habría podido imaginar: ¡El mal afecta al mismo Dios!

Pues bien, a pesar de esta recomendación que nos hacemos a nosotros mismos para no maltratar el misterio, vamos a intentar, «con temor y temblor», indagar *por qué* existe el sufrimiento. Al fin y al cabo, la Iglesia siempre ha dicho que la fe debe ser un *rationabile obsequium*...

El sufrimiento, un compañero inevitable

Ante todo, parece útil distinguir el *mal físico* y el *mal moral*. El primero lo produce la naturaleza —va desde los cataclismos hasta las enfermedades y la muerte— y el segundo es aquel que los hombres provocamos con nuestra conducta: guerras, opresión, etc.

El mal físico es una consecuencia de la *finitud*. Para que el agua, por ejemplo, produzca todos sus buenos efectos (apagar la sed, regar los campos, etc.) tiene que ser agua. Pero si es agua, también pueden seguirse consecuencias negativas, como que uno se ahogue en ella. Los pies del caballo son magníficos para correr pero no le permiten coger cosas. Nuestras manos, en cambio, son idóneas para coger cosas, pero no sirven para correr. La lluvia es muy buena para el agricultor, pero perjudica a los excursionistas... En definitiva, que una característica de la finitud consiste en que cada perfección resulta también un límite. No se puede ser todo a la vez, igual que un círculo no puede ser a la vez un cuadrado. Quizás el «círculo cuadrado» sería la criatura perfecta, pero eso nos indica que imaginar un mundo donde el mal no tuviera cabida sería tanto como imaginar un mundo infinito. Por eso sólo Dios puede estar totalmente libre del mal físico.

En cuanto al mal moral, es una consecuencia del *abuso* que hacemos de la *libertad*. El hombre no se distingue del animal solamente porque es capaz de mayor altruismo, sino también porque es capaz de mayor abyección y de más refinada crueldad. De hecho, si somos sinceros tendremos que reconocer que una gran parte de los males que deploramos son producto directo de la voluntad humana, y un observador «ajeno a la carrera» se preguntaría por qué nos obstinamos en buscar los medios de torturarnos, empleando en ello un ingenio y tenacidad dignos de mejor causa. Homero, en La Odisea, hace decir a Zeus: «Los mortales se atreven, ¡ay!, siempre a culpar a los dioses porque dicen que todos sus males nosotros les damos; y son ellos los que, con sus locuras, se atraen infortunios que el Destino jamás decretó»⁵.

Así, pues, unos sufrimientos proceden de la condición finita de los seres humanos y otros del mal uso que hacen de su libertad. Pero, si esto es así, parece necesario concluir que *Dios no podía crear seres humanos totalmente libres de sufrimientos*, porque el ser humano no puede dejar de ser a la vez finito (a diferencia de Dios) y libre (a diferencia de los animales). La alternativa para el Creador no consistía en crear a los seres humanos expuestos al sufrimiento o crearlos protegidos de él, sino en crear a los seres humanos expuestos al sufrimiento *o no crearlos en absoluto*. Como decía Bernard Shaw, «el mundo no hubiera sido creado si su Hacedor hubiese temido causar trastornos»⁶.

En este sentido es correcto decir que Dios *no quiere* el mal, pero *lo permite* porque sabe que es una consecuencia inevitable de la creación. Dios debió considerar que, *a pesar de todo*, el mundo valía la pena. Y, de hecho, si exceptuamos algunas corrientes filosóficas como el existencialismo de la post-guerra, el conjunto de los seres humanos también consideran que, a pesar de todos los pesares, es mejor vivir que no vivir.

5. HOMERO, *La Odisea*, canto I (*Obras de Homero*, Planeta, Barcelona, 2.ª ed., 1973, p. 516).

6. SHAW, Bernard, *Pigmalión* (*Comedias escogidas*, Aguilar, Madrid, 7.ª ed., 1979, p. 735).

El recurso al milagro

Una comprobación empírica de que Dios *no quiere* el mal es que Jesucristo «recorría las ciudades y aldeas curando todos los males y enfermedades en prueba de la llegada del Reino de Dios». Con ello estaba manifestando cómo sería una humanidad sometida totalmente al señorío divino.

Sin embargo, muchos más enfermos había en Israel. ¿Por qué Jesús sólo realizó 23 curaciones milagrosas? Incluso hoy, ¿por qué Dios no evita milagrosamente los sufrimientos más insoportables? En mi opinión la respuesta sólo puede ser ésta: Porque *el recurso habitual al milagro es incompatible con la dignidad humana*.

Lo explicó muy bien Tagore por lo que se refiere al mal físico:

«Un día que paseaba bajo un puente, el mástil de mi barco chocó contra uno de los arcos. No hubiera ocurrido nada si el mástil se hubiera inclinado varios centímetros, o si el puente se hubiera levantado como un gato que se arquea, o si el nivel del río hubiera descendido un poco. Ninguno de ellos hizo nada para ayudarme. Y precisamente por esta circunstancia podía yo servirme del río y navegar por él utilizando el mástil del barco, y cuando la corriente no me era favorable podía contar con el puente. Las cosas son lo que son, y nos es preciso conocerlas si queremos servirnos de ellas; y para eso es necesario que obedezcan a leyes físicas y no a nuestros caprichos».

Ese ejemplo muestra claramente que, gracias a que Dios ha dotado a la naturaleza de leyes fijas, y las respeta sin interferir en ellas con los milagros, el hombre puede estudiarlas y dominarlas poco a poco con su esfuerzo. Un Dios que se dedicara a levantar milagrosamente los puentes para evitar que los mástiles demasiado altos se quebraran, haría de nosotros «hijos de papá Dios»; no nos tomaría en serio.

Tampoco nos tomaría en serio un Dios que se empeñara en evitar milagrosamente el mal moral. ¿En qué quedaría la

7. VATICANO II, *Ad gentes*, 12 b.

libertad si cada vez que yo quisiera insultar a alguien, las palabras no me salieran de la garganta; o si al empuñar el machete se transformara en una flor?

Otra parábola —la del hombre de las manos atadas— puede ayudarnos a verlo mejor:

«Erase una vez un hombre como los demás. Un hombre normal. Tenía cualidades positivas y negativas. No era diferente. Una noche, repentinamente, llamaron a su puerta. Cuando abrió se encontró a sus enemigos. Eran varios y habían venido juntos. Sus enemigos le ataron las manos. Después le dijeron que era mejor así; que así, con sus manos atadas, no podría hacer nada malo. (Se olvidaron decirle que tampoco podría hacer nada bueno). Y se fueron dejando un guardián a la puerta para que nadie pudiera desatarle.

Al principio se desesperó y trató de romper las ataduras. Cuando se convenció de lo inútil de sus esfuerzos intentó acomodarse a su nueva situación. Poco a poco consiguió valerse para seguir subsistiendo con las manos atadas. Inicialmente le costaba hasta quitarse los zapatos. Hubo un día en que consiguió liar y encender un pitillo. Y empezó a olvidarse de que antes tenía las manos libres. Mientras tanto su guardián le comunicaba día tras día las cosas malas que hacían en el exterior los hombres con las manos libres. (Se le olvidaba decirle las cosas buenas que hacían esos mismos y otros hombres con las manos libres). Pasaron muchos años. El hombre llegó a acostumbrarse a sus manos atadas. Y cuando su guardián le señalaba que gracias a aquella noche en que entraron a atarle, él, el hombre de las manos atadas, no podía hacer nada malo (no le señalaba que tampoco podía hacer nada bueno), el hombre empezó a creer que era mejor vivir con las manos atadas. Además, estaba tan acostumbrado a las ligaduras...

Pasaron muchos, muchísimos años. Un día sus amigos sorprendieron al guardián, entraron en la casa y rompieron las ligaduras que ataban las manos del hombre. «Ya eres libre» le dijeron. Pero habían llegado demasiado tarde. Las manos del hombre estaban totalmente atrofiadas».

Así, pues, el recurso habitual al milagro parece incompatible con la dignidad de los seres humanos. «Un Dios —escribía Nietzsche— que en el momento oportuno corta el resfriado, o induce a uno a subir al coche en el instante preciso en que empieza a llover a cántaros debería antojarse un Dios tan absurdo que, si existiese, habría que abolirlo».

Dios no es «Todopoderoso» todavía

¿Debemos suponer, entonces, que a Dios le resulta indiferente nuestro sufrimiento? Como El no sufre...

Pero, ¿quién ha dicho que Dios no sufre? Desde luego, Platón y Aristóteles (para quienes el sufrimiento manifiesta siempre alguna imperfección), pero no la Biblia. Allí se afirma claramente que Dios sufre cuando el hombre sufre: «me da un vuelco el corazón, se me estremecen las entrañas» (Os 11, 8); «se han conmovido mis entrañas» (Jer 31, 20)... Y que nadie diga que eso son antropomorfismos, porque también son antropomorfismos las imágenes del Dios impasible que nos legó la filosofía griega.

Y es que un Dios a quien no le afectara el dolor de los hombres; a quien le resultara indiferente lo que ocurrió en Auschwitz o lo que ocurre en cada cama de hospital, no sería Dios. (Aclaremos que el sufrimiento de Dios del que habla el cristianismo no se debe a ninguna imperfección de su ser —como temían Platón y Aristóteles—, sino que es una consecuencia de su amor a los hombres. Dios no es atrapado por el sufrimiento, como nosotros, sino que se deja libremente alcanzar por él. *Sufre por amor*).

Entonces, si a Dios le importa tanto el sufrimiento de los hombres, ¿cómo no hace algo por evitarlo?

En mi opinión, la única respuesta correcta es que *hace todo lo que puede hacer... sin suprimir nuestra dignidad*:

Ha puesto en nosotros la inteligencia para que, estudiando las leyes de la naturaleza, podamos vencer poco a poco los

8. NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, n.º 52 (*Obras completas*, t. 4, Prestigio, Buenos Aires, 1970, pp. 242-243).

males físicos. «Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometla», dijo a la humanidad (Gen 1, 28).

Y nos ha redimido, llenándonos de su Espíritu, para vencer el mal moral, de forma que algún día empleemos la libertad para hacer el bien, y no para hacernos daño unos a otros. «Porque, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; sólo que no toméis de esa libertad pretexto para hacer el mal; antes al contrario, servíos por amor los unos a los otros» (Gal 5, 13).

Es decir, *Dios ha querido luchar contra el mal a través de nosotros*.

Recordemos otra vez el dilema de Epicuro porque ahora estamos en condiciones de contestarle: «O Dios quiere eliminar el mal —decía— pero no puede, y entonces es impotente; o puede y no quiere, y entonces es malo; pero tanto en un caso como en otro no sería Dios».

La respuesta es: En efecto, Dios *no puede* suprimir el mal de repente *sin anular al hombre*. Nos ha tomado tan en serio que sólo acepta vencer el mal cuando sea simultáneamente nuestra propia victoria.

Ese fue el descubrimiento de aquel «Job del siglo XX» creado por Lippert:

«Cual relámpago me llega ahora una ardiente luz: ¿Será éste acaso tu propósito, tu maravilloso pensamiento: Que Tú sólo cierres tus puertas para que yo abra las mías de par en par de modo que los desdichados puedan venir a mí y a cada hombre que esté dispuesto a llorar con ellos...? ¿Será posible que todas las puertas que quieras dejar abiertas a los pobres y desdichados las hayas puesto en el corazón de tus santos? ¿Que sean ellos quienes, por tu encargo y voluntad, y en tu nombre, recojan todas las penas y escuchen todas las oraciones? Ah, entonces debo callar; entonces la quejumbrosa pregunta que te hice se tornarí en una anonadante acusación contra mí. ¿No escuchas, pues, nuestras preces?, te he preguntado; pero debería haber dicho: ¿Escucho yo las súplicas de todas tus oraciones? ¡Padre! ¡Señor y Dios! Ya veo lo que tengo

que hacer, y me espanta la tarea: *Tengo que hacerte bueno*»⁹.

Aunque, quizás, más que «hacer bueno» a Dios deberíamos decir «hacerle poderoso». De acuerdo con lo escrito hasta aquí podríamos afirmar que la omnipotencia es un atributo escatológico de Dios. Se hará patente al final de los tiempos. Mientras en el mundo le quede algún poder al mal, Dios no es todavía «todopoderoso»; no todo está sometido a su señorío.

Líbranos, Señor, de los males pasados

Ni que decir tiene que ese «final de los tiempos» en que Dios será por fin todopoderoso es la «hora veinticinco»; o sea, la que llegará después de la última.

En este mundo, por mucha inteligencia y mucho amor que derrochemos, el sufrimiento sólo podrá ser parcialmente eliminado. Incluso en la mejor de las sociedades que pudiéramos imaginar quedará siempre ese «último enemigo» que es la muerte (1 Cor 15, 26). Y, además, el menor sufrimiento de las generaciones futuras no resolvería las miserias de las generaciones anteriores.

Aunque sólo fuera considerando los sufrimientos que ya han tenido lugar descubriríamos que el mal no puede tener solución satisfactoria vistas las cosas desde la humanidad y sus aspiraciones más ambiciosas. Pero es que, como alguien ha dicho, la humanidad sin Cristo tiene tan poco sentido como una frase sin verbo (sin el Verbo).

Si intentamos ahora ver las cosas desde la mañana de Pascua adquieren otra perspectiva. Cuando Dios Padre resucitó a Jesús de entre los muertos le hizo justicia. Y aquí necesitamos recordar todas las afirmaciones paulinas sobre la incorporación de los cristianos a Cristo: *Los cristianos con-sufren y con-mueren y con-resucitan*; es decir, sufren, mueren y resucitan con Cristo.

9. LIPPERT, Peter, *El hombre Job habla a su Dios*, Jus, México, 2.ª ed., 1967, pp. 99-102.

Esa fuerza liberadora que la muerte y resurrección de Cristo ejercen sobre lo más oscuro de los sufrimientos de la humanidad es la que permite a los creyentes rezar aquel embolismo de la antigua misa latina que parafraseaba así la última petición del Padrenuestro: «Líbranos, Señor, de todos los males, *pasados*, presentes y futuros...».

8

Ahora nos queda su Espíritu

Cuando Pablo preguntó a los efesios si habían recibido el Espíritu Santo obtuvo una respuesta que podrían hacer suya gran parte de los cristianos actuales: «Ni siquiera hemos oído decir que exista el Espíritu Santo» (Hech 19, 2).

Hasta hace muy pocos años el pueblo sencillo creía que el punto culminante del año litúrgico se alcanzaba el Viernes Santo. Hoy se va descubriendo poco a poco la importancia de la Vigilia Pascual. Pero *aún falta por descubrir Pentecostés*. De nada nos habría servido la muerte y resurrección de Cristo si no llega a nosotros su fruto, el Espíritu Santo.

Como decía San Cirilo de Jerusalén en su catequesis sobre el Espíritu Santo, sólo «intentaremos ahora ofrecer como reflexión, igual que de un prado grande, un ramillete de flores»¹. Pero albergamos la esperanza de que si lográramos hacer ver al lector que el Espíritu Santo forma parte de su experiencia cotidiana, al terminar de leer este capítulo no podrá menos que caer de rodillas en una oración de acción de gracias.

1. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis decimoséptima a los iluminados*, 20 (*Catequesis de San Cirilo de Jerusalén*, PPC, Madrid, 1985, p. 163).

Antiguo Testamento: El Espíritu Santo con cuentagotas

El Espíritu Santo fue un descubrimiento que el pueblo del Antiguo Testamento hizo penosamente y de forma fragmentaria, lo que resulta explicable porque antes de Cristo fue más limitada su actuación. No obstante, a partir de la vuelta del exilio se empieza a ver dinamizando a las grandes figuras de la historia de la salvación, especialmente a los profetas («habló por los profetas», como decimos nosotros en el Credo; cfr. 1 Pe 1, 11; 2 Pe 1, 20):

«He aquí mi siervo a quien sostengo,
mi elegido en quien se complace mi alma.
He puesto mi Espíritu sobre él» (Is 42, 1).

«El Espíritu del Señor Yahveh está sobre mí,
por cuanto me ha ungido Yahveh.

A anunciar la buena nueva a los pobres
me ha enviado,
a vendar los corazones rotos» (Is 61, 1).

Pero siempre se trataba de figuras aisladas; el pueblo permanecía sin Espíritu. E incluso quienes lo recibían era siempre de forma transitoria, únicamente mientras duraba la misión para la que eran elegidos. Los Santos Padres solían decir que en los profetas y en los hombres de oración que escribieron los salmos el Espíritu Santo se ejercitaba en convivir con los hombres.

Tras la muerte del último profeta se hizo opinión común entre los rabinos que incluso esa presencia tan limitada había desaparecido (por eso el Canon de Jamnia —fijado hacia el año 100 a.C.— rechazó como no inspirados todos los escritos posteriores a Daniel). Se esperaba, no obstante, que en los tiempos mesiánicos el Espíritu Santo se derramaría sobre todo el pueblo, haciendo de él un pueblo de profetas:

«Sucederá después de esto
que yo derramaré mi Espíritu en toda carne.
Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán,
vuestros ancianos soñarán sueños,
y vuestros jóvenes verán visiones.

Hasta en los siervos y en las siervas
derramaré mi Espíritu en aquellos días»
(Jl 3, 1-2; cfr. Ez 36, 26; 37, 5).

Cristo, Señor del Espíritu

Después de siglos de ausencia, volvemos a encontrar al Espíritu Santo descendiendo sobre Jesús el día de su bautismo (Mt 3, 16 y par.), pero no para encomendarle una misión concreta, y mientras durara esa misión, como pasaba con los antiguos profetas, sino *de una manera estable*.

Nadie se había atrevido a esperar algo semejante. El judío Filón de Alejandría sabía que «es posible al Espíritu de Dios establecerse en el alma, pero le es imposible establecerse de manera duradera»², porque eso sería tanto como hacer del hombre un Dios³.

A la luz de estas ideas podemos intuir lo que supone que «el Espíritu baja sobre Jesús y *se queda en él*» (Jn 1, 33). Como afirma Eduard Schweizer, Cristo no fue un profeta más poseído por el Espíritu, sino el «Señor del Espíritu»⁴.

Los cuatro evangelios parecen coincidir en que durante el tiempo prepascual solamente Jesús poseía el Espíritu. Así, en Jn 7, 39 se dice sin lugar a equívocos: «Aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado».

Según la representación de San Lucas, el Espíritu fue «derramado» sobre los discípulos el día de Pentecostés (Hech 2, 1-4). Para Juan, en cambio, esto ocurre el mismo día de la Pascua (Jn 20, 22), e incluso en el momento de la muerte: «Cuando Jesús tomó el vinagre, dijo: “Todo está cumplido”. E inclinándose la cabeza entregó el Espíritu» (Jn 19, 30).

2. FILON DE ALEJANDRIA, *De gigantibus*, 28 (Cerf, Paris, 1963, p. 46). Cfr. n.º 53 (*ed. cit.*, p. 46) y *Quis rerum divinarum*, 265 (Cerf, Paris, 1966, p. 298).

3. FILON DE ALEJANDRIA, *De gigantibus*, 19 (*ed. cit.*, p. 30).

4. SCHWEIZER, Eduard, «Pneuma» (KITTEL, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 6, Stuttgart, 1965, p. 402).

No debemos ver una contradicción en tales datos; hoy sabemos que la resurrección, ascensión y pentecostés deben considerarse como el desdoblamiento pedagógico de un único acontecimiento que tuvo lugar en el mismo momento de la muerte. Con esa convicción quiere la Iglesia que se viva el tiempo pascual:

«Los cincuenta días que van desde el domingo de Resurrección hasta el domingo de Pentecostés han de ser celebrados con alegría y exultación como si se tratase de un solo y único día festivo, más aún, como “un gran domingo”»⁵.

San Hipólito emplea una imagen muy bonita: Igual que cuando se rompe un frasco de perfume, su olor se difunde por todas partes, al «romperse» el Cuerpo de Cristo en la cruz, su Espíritu, que mientras estuvo vivo había poseído en exclusiva, se derramó en los corazones de todos⁶.

Por eso había dicho Jesús:

«Os conviene que yo me vaya;
porque si no me voy,
no vendrá a vosotros el Paráclito;
pero si me voy,
os lo enviaré» (Jn 16, 7).

El Espíritu Santo aparece así como el «sustituto» del Jesús ausente. O, mejor todavía, la misma inmediatez de su presencia. En efecto, no se trata de la sustitución de una persona por otra, sino de la sustitución de un modo de estar por otro. San Pablo parece que casi llega a identificar al Señor Resucitado con el Espíritu (aunque también distingue entre ellos: 2 Cor 13, 13):

5. *Normas Universales sobre el año litúrgico y sobre el Calendario*, núm. 22 (PARDO, Andrés, *Liturgia de la Eucaristía. Selección de documentos posconciliares*, Coeditores Litúrgicos, Madrid-Barcelona-Estella, 1979, p. 139).

6. HIPOLITO DE ROMA, *Comentario al Cantar de los cantares*, 13, 1.

«El último Adán (Cristo), (fue hecho) Espíritu que da vida» (1 Cor 15, 45).

«El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allá está la libertad» (2 Cor 3, 17).

La difusión del Espíritu que tiene lugar tras la muerte de Cristo es interpretada por Pedro (Hech 2, 16-21) como el cumplimiento de la promesa de Joel 3.

Quiero ver el rostro de Dios

Los hombres, desde el místico más exaltado hasta aquellos hippies de los años sesenta, tenemos *un* deseo: Ver el rostro de Dios⁷, pero «a Dios nadie le ha visto nunca» (1 Jn 4, 12); no tiene voz ni rostro (Jn 5, 37) y «habita en una luz inaccesible» (1 Tim 6, 16).

Sin embargo, Dios Padre actúa en el mundo mediante dos «manos»: el Hijo y el Espíritu Santo⁸.

El Padre envió a su Hijo al mundo. Hoy tampoco podemos ver ya al Hijo —el hombre Jesús de Nazaret—, ni oírlo, ni tocarlo, porque como tal ha partido ya de entre nosotros. Pero el Espíritu Santo que envió el Padre sobre el Hijo es lo que nos ha quedado tras su muerte. Y ese Espíritu ya no es sólo el Espíritu del Padre, sino también el del Hijo (cfr. Gal 4, 6; Rom 8, 9), ¡hasta tal punto se hizo una sola cosa con Jesús!

La segunda generación de cristianos —la de San Pablo—, que no había convivido físicamente con Jesús, no se considerará inferior a la primera. Pablo afirma que más importante que

7. *Quiero ver la cara de Dios* es el título de un libro de Michel LANCELOT sobre la vida, muerte y resurrección de los hippies (Ibérico Europea de Ediciones, Madrid, 1969).

8. La imagen de las «manos de Dios» se encuentra por primera vez en IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* lib. 5, cap. 1, n.º 3 y cap. 16, n.º 1 (PG 7, 1.123 y 1.167). Después la repitieron otros Padres: GREGORIO MAGNO, *Homilía 19 sobre los Evangelios* (*Obras de San Gregorio Magno*, prólogo y lib. 1, c. 2; AMBROSIO DE MILAN, *Expositio in psalmum 118*, 10, 17 (PL 15, 1.340); etc.

conocer «a Cristo según la carne» (2 Cor 5, 16) es poder decir «ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20), puesto que tengo su mismo Espíritu. En el Espíritu nos hacemos contemporáneos de Cristo, y viendo en el Espíritu al Hijo, vemos también al Padre: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9).

Es decir, que «el Espíritu nos muestra al Verbo (...) que nos conduce y lleva a su vez hasta el Padre»⁹. Los Padres Griegos ilustraban su idea de la Trinidad con tres estrellas, pero no formando triángulo, como los Latinos, sino una tras otra. La primera estrella (el Padre) presta su luz a la segunda (el Hijo, «Luz de Luz», como decimos en el Credo), y luego a la tercera (el Espíritu Santo, «que procede del Padre y del Hijo»), de manera que para el ojo humano las tres estrellas aparecen como una sola.

San Basilio resume felizmente cómo se relaciona Dios con el hombre y el hombre con Dios:

«El camino que conduce al conocimiento de Dios es a partir del único Espíritu, por medio del único Hijo, hasta el único Padre. Por el contrario, la bondad divina recircula del Padre, por el Hijo al Espíritu»¹⁰, llegando así hasta nosotros.

Los primeros oracionales cristianos invocaban siempre «al» Padre «por» el Hijo «en» el Espíritu Santo, fórmula mucho más precisa que la yuxtaposición que surgió de la polémica antiaariana: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo».

Más interior que lo más íntimo mío

Después de todo lo anterior podemos explicitar ya las diferencias entre las dos «manos» de Dios: El Hijo y el Espíritu.

1. *La misión del Hijo fue protagonizada por un individuo humano absolutamente único: Jesús de Nazaret. La del Espíritu abarca a todos los individuos y recorre la historia entera.*

9. IRENEO DE LYON, *Explicación de la doctrina apostólica*, 7.

10. BASILIO EL GRANDE, *Sobre el Espíritu Santo*, 18, 47 (PG 32, 154 B).

Por habernos olvidado de la acción del Espíritu pensábamos que la historia de la salvación terminaba en Cristo. Los apóstoles, en cambio, cuando Cristo ascendió a los cielos dejaron de mirar a las nubes por donde desaparecía el Hijo de Dios para mirar a la tierra, donde había de manifestarse el Espíritu Santo (Hech 1, 10-11). La historia de la salvación continuaba adelante.

Podríamos entender esta acción del Espíritu pensando en la necesidad que tiene el cuerpo de una irrigación constante de la sangre para que la vida no se apague. Pues bien, la irrigación constante de la sangre es a la vida del cuerpo lo que la acción vivificadora del Espíritu Santo es a la historia de la salvación.

2. *El Hijo, si exceptuamos a Jesús de Nazaret, actuaba desde fuera de los individuos. El Espíritu Santo lo hace desde dentro:*

«Vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros» (1 Cor 6, 19; cfr. 3, 16 y 2 Cor 6, 16).

«El amor de Dios ha sido derramado en vuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5; cfr. 2 Cor 1, 22).

Un hombre sólo puede impulsar y hablar desde fuera a otro hombre. El Espíritu, en cambio, nos dinamiza desde dentro y nos habla en la propia conciencia. Es «más interior que lo más íntimo mío»¹¹.

En la Biblia nunca se describe al Espíritu Santo como un sujeto que obra por sí mismo, al margen de los hombres, sino que en la medida que consolamos a alguien, descubrimos dentro de nosotros al Consolador; en la medida en que ayudamos a otro, dejamos actuar al Asistente; en la medida en que defendemos a alguien, experimentamos al Abogado (Jn 14, 16; 14, 26; 15, 26; 16, 7). El símbolo del viento¹² expresa muy bien la

11. AGUSTIN DE HIPONA, *Las Confesiones*, lib. 3, cap. 6, n.º 11 (*Obras completas de San Agustín*, t. 2, BAC, Madrid, 5.ª ed., 1968, p. 142).

12. En las dos lenguas de la Biblia —hebreo y griego— la palabra que traducimos por Espíritu (Santo) significa también «viento»: *ruah* y *pneuma*.

naturaleza de la acción del Espíritu: Muy real, pero invisible y sólo perceptible a través de aquello que es movido por él.

Precisamente por actuar desde dentro, su acción puede confundirse con los dinamismos psicológicos ordinarios: «El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu» (Rom 8, 16). Así ocurre que, mientras el no creyente atribuirá todo a su propia capacidad, el cristiano, reflexionando *a posteriori* sobre su vida, hará el mismo descubrimiento de Santa Teresa: Estaba yo «toda engolfada en él»¹³.

El día que tomamos conciencia de estar habitados por Dios es como si naciéramos de nuevo. ¡Qué razón tenía Unamuno cuando, citando al P. Faber, escribía que «una nueva idea de Dios es como un nuevo nacimiento»¹⁴.

El inefable cura rural de Bernanos, cuando rememora la conversión súbita de la marquesa, exclama:

«Es maravilloso que podamos hacer presente de lo que nosotros ni siquiera poseemos... ¡Oh, dulce milagro de nuestras manos vacías!»¹⁵.

Pero también constata que únicamente Jesús es Señor del Espíritu; nosotros no podemos disponer de él a nuestro antojo. Ante el médico desahuciado que se drogaba, escribe:

«Aguardé que Dios me inspirara una palabra, una palabra de sacerdote. Hubiera pagado aquella palabra con lo que me quedaba de vida... Pero la palabra no acudió a mi mente».

Sin embargo, quien ha tomado conciencia de la acción del Espíritu Santo en su vida no puede menos de exclamar: «¡Qué más da! Todo es ya gracia»¹⁶.

13. TERESA DE JESUS, *Libro de la vida*, cap. 10, núm. 1 (*Obras completas*, BAC, Madrid, 4.ª ed., 1974, p. 55).

14. UNAMUNO, Miguel de, *Diario íntimo*, cuaderno 1 (*Obras completas*, t. 8, Escélicer, Madrid, 1966, p. 784).

15. BERNANOS, Georges, *Diario de un cura rural* (*Obras completas*, Luis de Caralt, t. 1, Barcelona, 1959, p. 193).

16. BERNANOS, Georges, *o. c.*, pp. 298 y 323.

Pentecostés es la democratización de la encarnación

Todo lo anterior nos debe hacer pensar que la llegada del Segundo Enviado (Pentecostés) no tiene menos importancia que la llegada del Primero (Encarnación). Podríamos entender Pentecostés como la *democratización de la encarnación*: «Por la participación del Espíritu todos los religamos a la divinidad»¹⁷.

¡Qué razón llevaba Jesús cuando afirmaba: «Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito» (Jn 16, 7)!

¡Y qué bien entendió el Evangelio San Serafín de Sarov cuando escribía: «La verdadera meta de la vida cristiana consiste en asegurarse la posesión del Espíritu Santo»¹⁸.

Naturalmente, sólo en sentido figurado podemos decir que Pentecostés es la democratización de la encarnación. Jesús y nosotros no somos hijos de Dios de la misma manera:

—Nosotros somos hijos *adoptivos*; adoptados por Dios al darnos su Espíritu, al que, por cierto, a menudo se llama «Espíritu de adopción» (Rom 8, 14-17; Gal 4, 5-6). Eso supera con mucho la noción estrictamente jurídica de adopción. En una frase audaz, 1 Jn 3, 9 llama al Espíritu Santo *sperma tou Theou* (simiente de Dios).

—En cambio Jesús es hijo *engendrado*, como proclama el Credo nicenoconstantinopolitano, porque es «de la misma naturaleza que el Padre».

Precisamente el *adopcionismo* es una herejía que pretende reducir la divinidad de Cristo a la nuestra. De hecho, Jesús nunca equiparó su filiación divina con la nuestra. No dice, por ejemplo, «nuestro Padre», sino «subo a mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20, 17).

Empezábamos este capítulo diciendo que si lográramos asimilar que el Espíritu Santo forma parte de nuestra experiencia diaria, no podríamos menos que caer de rodillas en oración

17. ATANASIO, *Discursos contra los arrianos*, 3, 24.

18. SERAFIN DE SAROV, *Coloquio con N. A. Motovilov* (*Espiritualidad rusa*, Rialp, Madrid, 1965, p. 22).

agradecida. Nuestro asombro debería ser como el de San Juan cuando afirmaba:

«Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos Hijos de Dios, pues ¡lo somos!

El mundo no nos conoce porque no le conoció a Él.

Queridos, ahora somos hijos de Dios y aun no se ha manifestado lo que seremos.

Sabemos que cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3, 1-2).

¡Y es verdad! Aún falta más: Pentecostés nos ha dado solamente las «arras», las «primicias» del Espíritu. La plenitud todavía se halla por venir (cfr. Rom 8, 23; 2 Cor 1, 22). Como dice San Ireneo, «ahora hemos recibido una parte del Espíritu Santo para habituarnos poco a poco a llevar a Dios»¹⁹.

Espíritu y liberación

También la liberación intramundana tiene su origen en el Espíritu Santo. Es interesante ver su acción en los Jueces de Israel: El Espíritu del Señor vino sobre Otniel (Jue 3, 10), Gedeón (6, 34), Jefté (11, 29), Saúl (1 Sam 11, 6), David (16, 13), etc., etc.

El Tercer Isaías es consciente de haber recibido el Espíritu de Dios para una tarea de liberación:

«El Espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahveh.

19. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 5, 8 (PG 7, 1.141-1.142).

Me ha enviado a anunciar la Buena Nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad...» (Is 61, 1; cfr. Lc 4, 18-19).

Sobre el Mesías, afirmaba el Primer Isaías, «reposará el Espíritu de Yahveh» para que «haga justicia a los débiles» (Is 11, 2-5).

El «pecado contra el Espíritu Santo» que «no tendrá perdón nunca» (Mc 3, 29) consistió en atribuir la obra liberadora de Cristo a un «espíritu inmundo (Satanás)» (Mc 3, 22.30) y no a Dios. Pues bien, ese «pecado contra el Espíritu Santo» podemos estar cometándolo hoy siempre que desautorizamos una auténtica obra de promoción humana por el mero hecho de que sus promotores profesan ideologías no cristianas: Lo imperdonable es servirse de la teología para hacer odiosa la liberación de los hombres. El pecado contra el Espíritu Santo es no reconocer con alegría cristiana una liberación concreta que ocurre ante nuestros ojos y que —no lo dudemos— si es verdadera liberación está inspirada por el Espíritu de Dios aun cuando quienes la llevan a cabo no lo sepan.

El Vaticano II, tras describir con complacencia el progresivo desarrollo del orden social y de los derechos humanos —gestado no pocas veces fuera de la Iglesia— no teme afirmar:

«El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución»²⁰.

20. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 26.

9

Cuando Dios trabaja, el hombre suda

La doctrina sobre el Espíritu Santo que acabamos de exponer nos va a permitir además dar solución satisfactoria a un problema de gran actualidad, que ha impedido a muchos de nuestros contemporáneos aceptar a Dios.

El Dios de los hombres impotentes

Para saber a qué me refiero bastaría leer «La Santa Cruz de Caravaca», un sorprendente libro de oraciones y conjuros reeditado ininidad de veces en el pasado. He aquí, como muestra, el procedimiento que ofrece para curar la erisipela:

«Dígase esta oración:

“En el nombre de Dios + Padre,
y del Hijo de Dios +,
y de San Marcial +,
que ni por fuera + ni por dentro +
le hagas ningún mal”.

Háganse las cruces que se señalan sobre la parte del paciente en que haya aparecido la erisipela, y récense tres padrenuestros a la Santísima Trinidad»¹.

También incluye oraciones contra rayos, pedriscos, huracanes y tempestades; para curar el mal de orina, el dolor de muelas, las anginas, el mal de pechos, el ganado hinchado... e incluso para quitar «el fuerte mal de vientre en seguida».

No he podido encontrar mejor exponente de la religión del hombre primitivo que, para suplir sus carencias, necesita echar mano de un dios grande. (Amigo linotipista: No corrijas la minúscula, que es intencionada. Dios es otra cosa). De esos hombres escribió Péguy que «oraban como ocas gruñonas que esperan la comida»².

Cada vez que esos hombres no entienden o no pueden algo, levantan los ojos a su dios: ¿quién sostiene los astros en el cielo? ¿cómo apareció el mundo y el hombre? ¿cómo lograr que llueva? ¿quién me dará una buena cosecha? ¿quién curará a mi hijo?... Son preguntas que tienen siempre la misma respuesta: «dios»; un dios que es mejor médico que nuestros médicos, mejor ingeniero que nuestros ingenieros...

Freud lo expresó así:

«El hombre gravemente amenazado, demanda consuelo (...) A los dioses se atribuye una triple función: espantar los terrores de la naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y privaciones que la vida civilizada en común le impone»³.

No es difícil deducir que, a medida que el hombre vaya bastándose a sí mismo, podrá ir prescindiendo de un dios se-

1. ANONIMO, *La Santa Cruz de Caravaca. Tesoro de oraciones*, Adelante, México, s.f., p. 100.

2. PÉGUY, Charles, *El dinero*, Narcea, Madrid, 1973, p. 179.

3. FREUD, Sigmund, *El porvenir de una ilusión (Obras completas, t. 3, Biblioteca Nueva, Madrid, 3.ª ed., 1973, pp. 2.968-2.969)*.

mejante. Un reciente estudio sociológico nos hacía saber que en Galicia «los santuarios que estaban especializados en dolencias que hoy domina la medicina, han visto descender sus devotos; mientras que los que se buscan como remedios a enfermedades, como las psiquiátricas, que aún no están dominadas por los médicos, continúan atrayendo multitud de romeros»⁴.

He aquí otro ejemplo: Como es sabido, Aristóteles creía que los cuerpos celestes eran empujados por los dioses. Newton logró explicar en 1687 «casi» totalmente las órbitas de los planetas por la ley de la gravitación universal, pero necesitó todavía recurrir a Dios para que cada cierto tiempo pusiera nuevamente en órbita a Saturno y Júpiter, porque, según los cálculos del físico inglés, se iban desviando poco a poco. Como es sabido, cien años más tarde Laplace encontró también la explicación de esas «irregularidades» y, cuando le preguntó Napoleón qué lugar ocupaba Dios en su «*Traité de la Mécanique Céleste*», él pudo contestar con orgullo: «Señor, no me hizo falta tal hipótesis». El famoso matemático había demostrado que el universo funcionaba mucho mejor de lo que creía Newton y ni siquiera necesitaba «servicio de mantenimiento».

Dios es Padre, pero no paternalista

Bonhöeffler, un teólogo luterano ejecutado por los S.S. en 1945, escribía con lucidez un año antes de morir:

«Veo con toda claridad que no debemos utilizar a Dios como tapa-agujeros de nuestro conocimiento imperfecto. Porque entonces, si los límites del conocimiento van retrocediendo cada vez más —lo cual, objetivamente, es inevitable—, Dios es desplazado continuamente junto con ellos y por consiguiente se halla en una constante retirada. Hemos de hallar a Dios en las cosas que conocemos, y no en las que ignoramos»⁵.

4. FUNDACION FOESSA, *Informe sociológico sobre el cambio social en España. 1975-1983*, Euramérica, Madrid, 1983, p. 706.

5. BONHÖEFFLER, Dietrich, *Resistencia y sumisión. Cartas desde la prisión*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 218.

Henri de Lubac, convencido de que semejante dios acabará sobrándole a cualquier hombre que alcance su madurez, dice rotundamente que «el deísta es un hombre que aún no ha tenido tiempo de hacerse ateo»⁶.

En el fondo, ese dios tapa-agujeros es enemigo del hombre: Para ser grande necesita hombres pequeños; y tal ha sido la denuncia constante de los humanismos ateos:

«Si dios existe, el hombre es nada»⁷.

«Para enriquecer a dios debe empobrecerse el hombre; para que dios sea todo, el hombre debe ser nada»⁸.

Por eso Nietzsche estaba convencido de que el superhombre vendría únicamente tras la muerte de dios: «Sólo ahora está de parto la montaña del porvenir humano. Dios ha muerto; viva el superhombre»⁹.

Y llevaba razón. Sólo que ese dios tan protector no es el Dios cristiano. El Dios de la Biblia no es el «seno materno» que protege a los hombres de la peligrosidad de la vida, sino que tras la creación Dios corta en seguida el «cordón umbilical» y dice a los hombres: Ahora sed adultos, llevad el mundo hacia su meta y sed señores de la tierra (cfr. Gen 1, 26).

Conocer a Dios a partir de su Hijo «abandonado» por Él en el Calvario supone una revolución copernicana en la historia de las religiones. Una vez más citamos a Bonhöffer:

«Nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur*. Y eso es precisamente lo que reconocemos... ¡ante Dios!; es el mismo Dios quien nos obliga a dicho reconoci-

6. DE LUBAC, Henri, *Por los caminos de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1962, p. 141.

7. SARTRE, Jean-Paul, *El diablo y el buen Dios (Obras completas)*, Aguilar, Madrid, 1974, p. 541).

8. FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 73.

9. NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra (Obras completas)*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 601).

miento. Así nuestro acceso a la mayoría de edad nos lleva a un veraz reconocimiento de nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc 15, 34)! El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos.

Esta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudarnos»¹⁰.

No podemos evitar que los humanismos ateos, que luchan contra Dios por creer que anula al hombre, nos recuerden a Don Quijote luchando contra inexistentes gigantes. El Dios verdadero nunca será competidor del hombre, ya que al principio de la creación le encargó la tarea de ser grande: «Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (Gen 1, 28). San Ireneo lo expresó con una frase que se ha hecho famosa: «La gloria de Dios es el hombre vivo»¹¹.

Dios es la fuerza de mi fuerza

Hemos visto, pues, que no debemos hacer de Dios un médico, ni un ingeniero... ni siquiera un psicoterapeuta, que parece ser la última versión del dios «chica para todo». Un psicólogo confesaba hace poco a Alberto Moncada: «No hay

10. BONHOEFFER, Dietrich, *o. c.*, pp. 252-253.

11. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 4, 20, 7 (PG 7, 1.037).

gente menos acomplejada que la que vive una identificación absoluta con un grupo religioso. Podrán ser fanáticos, intolerantes y hasta sinvergüenzas y asesinos, pero tienen una salud mental de acero. Por eso nosotros incorporamos la religión a nuestro recetario. Cada vez que le dé un ataque de lo que sea, tendrá que frecuentar su grupo religioso en vez de o a la vez que consumir Valium»¹².

No, y mil veces no. Hay que creer en Dios por la sencilla razón de que existe, y no porque nos vaya a sacar las castañas del fuego. El Dios que se manifestó en el Calvario es un Dios «in-útil». Exige que todo lo haga el hombre.

Y, sin embargo, Jesús afirmó tajantemente: «Sin mí nada podéis hacer» (Jn 15, 5). Pues bien, no hay ninguna contradicción entre ambas afirmaciones: Para desesperación de los matemáticos, Dios lo hace todo y a la vez el hombre lo hace todo. Lo que pasa es que —como vimos en el capítulo anterior— Dios (el Espíritu Santo) actúa dentro de nosotros.

Es decir, Dios no está *al lado de* nosotros, *inter-viniendo* en el mundo. Si Dios estuviera a nuestro lado podría hacer Él las cosas y ahorrárnoslas a nosotros (lo cual sería una pesadilla para cualquier humanista). Dios está *dentro de nosotros*; no nos suplanta, sino que actúa *a través de nosotros*. Nos da un «empujón interior» porque es —según una feliz expresión del Segundo Isaías (49, 5)— *la fuerza de mi fuerza*. Por eso, como decían los antiguos, *aunque el hombre sude, es Dios quien trabaja*.

Un ejemplo tomado del ser humano puede ayudar a entenderlo: Cuando movemos libremente un brazo podemos decir que es a la vez totalmente el resultado de la libertad y totalmente el resultado de unos procesos bioquímicos, sin que ambos aspectos entren en conflicto ni el uno pueda sustituir al otro. Pues bien, eso mismo ocurre con la acción de Dios y la acción del hombre. Tanto la Sagrada Escritura como el Magisterio de la Iglesia han manifestado siempre esa convicción:

«No digas en tu corazón: “Mi propia fuerza y el poder de mi mano me han creado esta prosperidad”, sino

12. MONCADA, Alberto, *Los españoles y su fe*, Penthalon, Madrid, 1982, pp. 166-168.

acuérdate de Yahveh tu Dios, que es el que te da la fuerza para crear la prosperidad» (Dt 8, 17-18).

«El Dios de la paz *aplastará* bien pronto a Satanás *bajo vuestros pies*» (Rom 16, 20).

«Tan grande es la bondad de Dios para con los hombres que ha querido que sean méritos nuestros sus mismos dones»¹³.

«Manifiestas tu gloria en la asamblea de los santos, y, al coronar sus méritos, coronas tu propia obra»¹⁴.

A la vista de lo dicho, es obvio que no compartimos la opinión de Pelagio, ese piadoso monje irlandés del siglo V que creía en la capacidad del hombre para salvarse a sí mismo. Pero es que ni siquiera nos convence la opinión de Santo Tomás, para quien el hombre no podría salvarse a sí mismo, pero sí hacer cosas buenas «naturales», y citaba los famosos ejemplos de «edificar casas, plantar viñas y otras semejantes»¹⁵. Nosotros sostenemos rotundamente que sin Dios no podemos hacer *nada*.

Pero tampoco compartimos, evidentemente, la postura de los predestinacionistas, para quienes el hombre puede cruzarse de brazos ya que el destino está en las manos de Dios. La gracia no tiene nada en común con la magia ni con los antibióticos. Es lo que con fina ironía dice una conocida copla de nuestro pueblo:

«Vinieron los sarracenos,
y nos molieron a palos;
que Dios ayuda a los malos
cuando son más que los buenos».

Pero eso se ha dicho —con mucha ironía también— que hay que ser teológicamente predestinacionista y pastoralmente

13. CELESTINO I, «Indículo» sobre la gracia de Dios: DS 248 = D 141.

14. *Misal Romano* (Prefacio I de los Santos).

15. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1-2, q. 109, a. 2 (BAC, t. 6, Madrid, 1956, p. 675).

pelagiano. O, como decía, San Ignacio de Loyola: «Actuar como si todo dependiera del hombre, confiar como si todo dependiera de Dios». El cristiano sabe que todo es gratuito, pero nada parece serlo.

La desproporción entre las posibilidades humanas y el Reino de Dios es lo que hace que hablemos de *salvación* y no de *éxito*: «Es don de Dios; no es por lo que hayáis hecho, para que nadie se engalle» (Ef 2, 8-9).

Por tanto, el bien aparece como fruto de la colaboración entre el hombre y Dios (aunque en planos distintos, como ya hemos dicho), mientras que el mal es únicamente obra del hombre (que se niega a dejarse mover por el «empujón interior» de Dios). Esto queda bien afirmado en un canon del Concilio de Quiersy (año 853):

«Que algunos se salven, es don del que se salva; pero que algunos se pierdan, es merecimiento de los que se pierden»¹⁶.

El hombre es la providencia de Dios

Ya estamos en condiciones de recapitular todo lo anterior: ¿Qué puede esperar el hombre de Dios? La pregunta suena a negocio. Nadie que esté en su sano juicio se atrevería a preguntar a la persona amada: «¿Qué puedo obtener de ti?». Un verdadero amante busca el bien del otro y a él mismo, pero no sus cosas.

Respondemos, pues, con Santo Tomás: «No hay que esperar de Dios algo menor que Él mismo»¹⁷. Las cosas menores que Dios debe conseguirlas el hombre con la fuerza que Dios le ha dado. Solamente así estaremos todos en nuestro lugar. Como dijo Ernst Bloch: «Sed vosotros hombres, y Dios será Dios»¹⁸.

16. DS 623 = D 318.

17. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 2-2, q. 17, a. 2 (BAC, t. 7, Madrid, 1959, p. 530).

18. BLOCH, Ernst, *Thomas Munzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 85.

Por lo tanto, la providencia de Dios no podemos imaginárnosla como la del jugador de ajedrez que mueve sus piezas; lo que Dios dirige son hombres libres, dotados de vida interior: «Dios se comporta en su gobierno del universo entero como se comporta el alma con el cuerpo»¹⁹, o sea, dándole vida desde dentro. *La providencia de Dios es el hombre*²⁰.

19. TOMAS DE AQUINO, *Comentario al Libro II de las Sentencias de Pedro Lombardo*, dist. 1, q. 1, a. 1.

20. TOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 5, a. 5 y a. 7.

En Cristo adivinamos las posibilidades del hombre

Imagen de Dios

San Agustín, en sus Confesiones, constataba admirado: «¿Qué más cerca de mí que yo mismo? Con todo, he aquí que no me comprendo (...) ¿Qué soy, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy?»¹.

Y en verdad que las múltiples y diversas respuestas que esa pregunta ha recibido a lo largo de la historia justifican la perplejidad de San Agustín. ¿El hombre será quizás un «bípedo sin plumas», como decía Voltaire²? ¿O simplemente «una de las ochocientas o novecientas mil especies animales que actualmente pueblan el planeta»³? ¿A lo mejor «un mono desnudo

1. AGUSTIN DE HIPONA, *Las Confesiones*, lib. 10, cap. 16, n.º 25 y cap. 17, n.º 26 (*Obras Completas de San Agustín*, t. 2, BAC, Madrid, 5.ª ed., 1968, pp. 411-413).

2. VOLTAIRE, *Cándido o el optimismo*, Muchnik, Barcelona, 1978, p. 24.

3. ROSTAND, Jean, *El hombre*, Alianza, Madrid, 3.ª ed., 1970, p. 10.

que se ha puesto a sí mismo el nombre de *homo sapiens*»⁴? Pues bien, la Biblia, con una sencillez admirable, afirma que el hombre es «imagen de Dios» (Gen 1, 26.27).

Una interpretación muy antigua, iniciada por Filón, ha visto la imagen de Dios en el ser espiritual del hombre que participa de la naturaleza espiritual de Dios. Modernamente se han propuesto muchas interpretaciones más. Para Emil Brunner el hombre es imagen de Dios por su libertad⁵; otros opinan que la imagen de Dios se manifiesta en el trabajo creador⁶; Karl Barth defendió la idea —entrañable, sin duda, para los enamorados— de que la mención expresa al varón y a la mujer (Gen 1, 27) indica que la imagen de Dios radica en la bisexualidad del hombre con lo que implica de comunicación y complementariedad, a imagen de la familia trinitaria⁷.

Realmente, las discusiones sobre el particular podrían ser interminables; pero una cosa parece clara: Para el cristiano cualquier ser humano es acreedor a un respeto infinito por ser imagen de Dios (cfr. Gen 9, 6; Sant 3, 9). Incluso cabría explicar quizás la prohibición de hacer imágenes de Dios que contenía el Decálogo (Ex 20, 4) por el hecho de que si Dios necesitara de alguna «imagen» ésta sólo podría ser la que Él mismo creó: El hombre.

Estamos hablando además de cualquier hombre. Mientras la religión egipcia atribuía solamente al rey la semejanza con Dios, Gen 1, 26 afirma que *todo hombre* es imagen suya. En el Nuevo Testamento se irá más lejos todavía al afirmar que los «hermanos insignificantes» son de una forma especial imagen de Cristo (Mt 25, 31-46).

Así, pues, allá donde sea necesario para valorar a un hombre que ese hombre tenga algunas cosas más —un buen traje, unas condecoraciones colgando, un saldo elevado en la cuenta

4. MORRIS, Desmond, *El mono desnudo*, Plaza & Janés, Barcelona, 1970, p. 9.

5. BRUNNER, Emil, *Dogmatik*, t. 2, Zürich, 1950, pp. 64-72.

6. CHENU, Marie-Dominique, *El Evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona, 1966, p. 538.

7. BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, t. 3-1, Zürich, 1947, pp. 204 y ss.

corriente, un carnet en el bolsillo, etc.— quiere decir que al hombre no se le respeta realmente como hombre. La condición de «imagen de Dios» es para nosotros el gran atributo de cualquier «hombre sin atributos»⁸. Sirva como ejemplo la sorpresa que un marxista, Lombardo-Radice, experimenta al constatar que:

«Desde un punto de vista cristiano es también importante dedicarse a una criatura humana, cuidarla y amarla, aunque esta entrega nuestra sea improductiva. Para el cristiano es importante dar todo su tiempo con gozo y alegría al enfermo incurable, y dárselo “gratuitamente”, para el cristiano es importante acompañar con amor y con paciencia al anciano, ya “inútil”, en su camino hacia la muerte, es importante cuidar bondadosamente a los seres humanos “últimos”, a los más infelices y a los más imperfectos, incluso a aquellos en los que resultan ya casi indiscernibles los “rasgos humanos”»⁹.

Cuerpo y alma

La cultura occidental está muy influida por la antropología platónica que consideraba al alma como lo único valioso y verdadero del hombre. El alma —espiritual y preexistente— era para Platón una sustancia incorruptible y afín a las ideas para quien la unión con el cuerpo representa tan sólo un desgraciado accidente que se superará en el momento de la muerte:

«Mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos (...) Son un sinfín de preocupaciones las que nos procura el cuerpo por culpa

8. Título, como es sabido, de la principal novela de Robert von MUSIL: *Der mann ohne eigenschaften* (la traducción castellana ha sido publicada en 4 tomos por la editorial Seix Barral).

9. LOMBARDO-RADICE, Lucio, «El Hijo del hombre» (FE-TSCHER, Iring, y otros, *Los marxistas y la causa de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 27).

de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato»¹⁰.

Un día habrá que investigar cuántas neurosis se fundamentan, en definitiva, en la negativa del hombre a aceptar su cuerpo. Porfirio, por ejemplo, comenzó la biografía de Plotino diciendo: «Parecía un hombre que se avergonzaba de existir en un cuerpo»¹¹. Para él, nacer fue una desgracia tal que se negó siempre a celebrar el día de su cumpleaños¹².

A diferencia de Platón, la Biblia considera al hombre como una unidad. Para referirse a él se emplean, sobre todo, tres palabras:

1. *Nefesh*, que inicialmente significaba «cuello», «garganta», en cuanto órgano que siempre está necesitando y no puede saciarse con la obra humana. Aparece así, poco a poco, como la raíz de los deseos y demás sentimientos y acabará designando el centro de la personalidad, el «principio vital».

2. *Basar*, que originariamente significaba «carne» (en contraposición a «huesos») y con el tiempo llegó a ser equivalente a «cuerpo». Indica algo que el hombre tiene en común con el animal y caracteriza la vida humana como débil y caduca, pero no tiene la valoración negativa que le da Platón.

3. *Ruah*, que en un principio significaba «viento», «aliento», «soplo», acabará significando «espíritu». Es lo divinamente fuerte que hay en el hombre y aparece en contraste con *basar*, lo humanamente débil (cfr. Is 42, 5; Ez 37, 6; Sal 104, 30). Sólo cuando Dios mete el *ruah* en los huesos revestidos de nervios, carne y piel se vivifican los cuerpos. San Gregorio

10. PLATÓN, *Las Leyes*, 959, a (*Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 2.ª ed., 1972, p. 1.508).

11. PORFIRIO, *Vita Plotino*, 1.

12. PORFIRIO, *Vita Plotino*, 2, 37 y ss.

Nacienceno se atreve a decir que el hombre recibe «un chorro de divinidad»¹³.

Conviene notar que la Biblia nunca presenta al hombre como un compuesto de esos tres elementos: *basar*, *nefesh* y *ruah*. Cada una de esas palabras designa más bien al hombre como un todo, aunque visto desde una perspectiva u otra. La antropología bíblica es tan unitaria que atribuye funciones psicológicas a los órganos corporales y viceversa: «exultarán mis riñones» (Prov 23, 16); «aun de noche mis riñones me instruyen» (Sal 16, 7); «alma hambrienta» (Sal 107, 9); «alma sedienta» (Prov 25, 25); «diré: Alma, descansa, come, bebe, banquetea» (Lc 12, 19)...

Como es lógico, cuando el cristianismo empezó a extenderse por el mundo griego, intentó expresar esa antropología en las categorías culturales de Platón. Es el proceso imprescindible de inculturación de la fe. Habló entonces de «alma» y de «cuerpo», pero a la vez modificó profundamente el significado de ambos términos. Donde esto se ve con más claridad es en el rechazo de la preexistencia de las almas y en la afirmación de la resurrección corporal, una idea sencillamente escandalosa para el filósofo ateniense. En cambio no siempre supo evitar cierta desvalorización del cuerpo.

Algo que resultó difícil de expresar en las categorías de Platón fue la unidad del hombre bíblico. Hablar del alma como *motor* del cuerpo resultaba demasiado poco. El ejemplo clásico del arpista y el arpa hace pensar que pueden separarse quedando intactas ambas realidades, aunque el arpa dejara de sonar. Correspondería al genio teológico de Santo Tomás solucionar el problema con ayuda de una categoría aristotélica que a nosotros no nos resulta ya demasiado familiar: El alma como *forma* del cuerpo. El alma *informa* no al cuerpo, sino a una *materia* que sólo al estar informada por el alma se convierte en *cuerpo*. Por lo tanto, el cuerpo y el alma tienen que pensarse juntos: Lo que llamamos «cuerpo» es ya materia animada. Y el alma, por su parte, tampoco preexiste como tal al cuerpo, es desde el principio espíritu encarnado. Dicho con otras palabras: Entre cuerpo

13. GREGORIO NACIENCENO, *Del Alma* (PG 37, 452).

y alma puede y debe establecerse una distinción metafísica, pero no física.

Santo Tomás llegará a afirmar que el alma separada del cuerpo se encontraría en un estado contrario a su naturaleza y, por lo tanto, no es posible una realización del espíritu al margen de la materia¹⁴. Es significativo que una expresión tan frecuente hasta hace poco en el lenguaje eclesiástico como «salvar el alma» no aparece nunca en la Biblia¹⁵. El Vaticano II dirá claramente que «es la persona del hombre la que hay que salvar (...) todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad»¹⁶.

Por desgracia, la equilibrada antropología de Santo Tomás no caló lo suficiente como para evitar la desvalorización del cuerpo. Recordemos aquello del famoso catecismo de Astete, que se reimprimió casi 600 veces entre los años 1599 y 1900: «Los enemigos del alma son tres: El primero es el mundo; el segundo, el demonio; el tercero, la carne; (...) éste es el mayor enemigo, porque la carne no la podemos echar de nosotros; al mundo y al demonio, sí»¹⁷.

Apertura al otro

En cuanto cuerpo, el hombre vive ligado a los demás hombres y, en general, a toda la creación. Es un «ser en relación» que no se puede conocer a sí mismo mirándose en el espejo, sino gracias al llamamiento que recibe de los otros. El hombre en-si-mismado (que no otra cosa es el hombre egoísta) no es auténtico hombre.

Por tanto, no tiene sentido indagar cuándo comenzó el hombre a relacionarse con sus semejantes. Se trata de algo tan

14. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1, q. 118, a. 3 (BAC, t. 3-2, Madrid, 1959, pp. 1.055-1.058) y *Suma contra los gentiles*, lib. 4, cap. 79 (BAC, t. 2, Madrid, 2.ª ed., 1968, p. 942).

15. Habría que exceptuar 1 Pe 1, p; pero ahí «alma» significa ya «alma encarnada».

16. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 3.

17. ASTETE, Gaspar, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, Hermandad, Madrid, 1953, p. 41.

antiguo como la humanidad misma, y esto porque si alguien quisiera o tuviera que vivir absolutamente solo, sencillamente dejaría de vivir, como muestra la historia de los niños-lobo de Midnapore¹⁸.

A la inversa, parece como si al amar recibiéramos un *incremento de existencia*, que sólo los símbolos permiten expresar:

«La mirada del poeta ha quedado clavada en los ojos de la dama; la mirada de la dama se ha posado en los ojos del poeta. El aire es más resplandeciente ahora. Los pájaros trinan con más alegría. Canta la calandria y contesta el ruiseñor. Las flores tienen sus matices más vivos. Las montañas son más azules. El agua es más cristalina. El cielo es más brillante. Todo parece en el mundo nuevo, fuerte y espléndido. ¿Es el primer día de la creación? ¿Ha nacido ahora el primer hombre?»¹⁹.

Apertura a Dios

Si el hombre en cuanto cuerpo está llamado al encuentro con los demás, en cuanto *ruah* está orientado radicalmente hacia Dios. Como dijo San Agustín, «nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»²⁰.

Creo que merece la pena recordar aquí la descripción que hizo Pablo VI del auténtico desarrollo humano:

«El verdadero desarrollo es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas. Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del *mínimum vital* y las carencias morales de los que están mutilados por el

18. Cfr. LAIN ENTRAIGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, t. 2, Revista de Occidente, Madrid, 2.ª ed., 1968, pp. 141-144.

19. AZORIN, *Doña Inés*, C.I.A.P., Madrid, 1929, p. 75.

20. AGUSTIN DE HIPONA, *Las confesiones*, lib. 1, cap. 1, n.º 1 (*Obras completas de San Agustín*, t. 2, BAC, Madrid, 5.ª ed., 1968, p. 73).

egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres»²¹.

Hasta hace poco solíamos decir que la fe era «sobrenatural», con lo que implícitamente dábamos a entender que lo «natural» se reducía al bienestar material, la salud, la cultura y las libertades políticas. En cambio para Pablo VI la fe y la unión con Dios supone acceder a condiciones de vida «más humanas todavía»; es decir, la fe no es algo que se añade a un hombre ya realizado, sino precisamente algo que necesita el hombre para ser plenamente humano. Por eso podrá escribir, con una frase feliz, que «el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes»²².

Ecce homo

Cuando Pilato mostró a Cristo apaleado con aquellas famosas palabras de «ecce homo», «aquí tenéis al hombre» (Jn 19, 5), estaba diciendo mucho más de lo que él mismo podía imaginar.

Nadie vivió tan abierto a los demás como Jesús de Nazaret. Bonhöffer le llamó con acierto «el hombre para los demás»²³.

21. PABLO VI, *Populorum Progressio*, 20-21.

22. PABLO VI, *Populorum Progressio*, 16.

23. BONHÖFFER, Dietrich, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 266.

Tampoco vivió nadie tan abierto al Padre como él. En los capítulos anteriores vimos que renunció a toda *pre-visión* para su vida abandonándose a la *pro-videncia* del Padre²⁴. En Cristo podemos ver, por tanto, al «hombre perfecto»²⁵. Sólo en él la humanidad alcanza su plenitud y se hace totalmente «imagen de Dios» (2 Cor 4, 4). Por eso dirá Tertuliano que «cuando Dios iba dando expresión al barro, pensaba en Cristo, el hombre futuro»²⁶.

Pablo escribió que Cristo es el «último Adán» (1 Cor 15, 45); y el primer Adán tan solo «figura del que había de venir» (Rom 5, 14). En cuanto a nosotros, somos todavía *hombres en busca de la humanidad*; hombres en camino de Adán a Cristo. San Agustín escribió: «Todo hombre es Adán, todo hombre es Cristo»²⁷. O, como dice una fórmula clásica, «simul iustus et peccator» (a la vez justo y pecador)²⁸. Pero la maldad y la bondad no son para la humanidad dos desenlaces igualmente probables: Si Cristo es el hombre *por venir*, creer en Cristo es creer en el *porvenir* del hombre.

24. Tomo el juego de palabras de Hans Urs von BALTHASAR, *¿Quién es un cristiano?*. Guadarrama, Madrid, 1967, p. 83.

25. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 22.

26. TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, 6.

27. AGUSTIN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los salmos*, 70, II, 1 (*Obras completas de San Agustín*, t. 20, BAC, Madrid, 1965, p. 851).

28. Lutero, que fue el creador de dicha frase, quería decir con ella que la redención se limita al hecho de que Dios cierra los ojos ante nuestros pecados, pero, de hecho, no se produce en nosotros ninguna transformación real: El hombre es a la vez justo (porque Dios le mira como si lo fuera) y pecador (atendiendo a su realidad objetiva). Los católicos, por el contrario, consideramos que la redención supone un cambio real en el hombre y, en consecuencia, damos a la frase un sentido diferente: El hombre es a la vez justo y pecador tan sólo porque la obra de Dios en nosotros encuentra resistencia siempre, nunca es plenamente acogida.

11

La fe: ¿conocimiento o sensación de Dios?

En el capítulo anterior hemos afirmado que el hombre está hecho para la relación con Dios. Con otras palabras: Está hecho para la fe. Pues bien, ahora vamos a indagar qué es la fe.

Los catecismos que estudiaron nuestros padres tenían una parte titulada «las verdades que debemos creer»; y, de hecho, la mayoría de los cristianos conciben la fe como el asentimiento intelectual a determinados dogmas. Pero, como veremos, eso significa empezar la casa por el tejado.

Sé de quién me he fiado

Cuando preguntaban a los israelitas por su fe no respondían con una serie de enunciados sobre Dios, el mundo y los hombres. Su respuesta consistía más bien en relatar su historia y confesar cómo habían palpado en ella la presencia de Dios:

«Mi padre era un arameo errante (...) los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud (...) y el Señor escuchó nuestra voz (...) El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte (...) y nos dio

esta tierra, una tierra que mana leche y miel...» (Dt 26, 5-9).

Llega al extremo de que en hebreo ni siquiera hay una palabra que signifique lo mismo que nuestro «creer». El Antiguo Testamento utiliza generalmente el verbo *'aman*, que significa «apoyarse en alguien que está firme». Por eso Isaías afirma: «Si no creéis, no estaréis firmes» (Is 7, 9).

Así, pues, creer es decir «amén» a Dios, fundar la existencia solamente sobre Él, y es, por tanto, una actitud que incluye sentimientos de fidelidad personal, entrega absoluta, confianza osada, paciencia que nunca desespera...

Esos son los rasgos que el autor de la Carta a los Hebreos destaca en los grandes testigos veterotestamentarios de la fe:

«Por la fe, Abraham, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber adónde iba...

Por la fe, (Moisés) salió de Egipto sin temer la ira del Rey; se mantuvo firme como si viera al Invisible...

Por la fe soportaron burlas y azotes, y hasta cadenas y prisiones, apedreados, torturados, aserrados (...) hombres de los que no era digno el mundo» (Heb 11).

Nada tiene de particular que, recordando la confianza plena de Jesús en el Padre, sea designado en esa misma carta como «el que inicia y consume la fe» (Heb 12, 2).

La fe es el resultado de un encuentro entre dos personas (el hombre y Dios), parecido —como nos dirá el profeta Oseas— a la relación matrimonial. San Pablo lo expresa maravillosamente cuando escribe: «Sé de quién me he fiado» (2 Tim 1, 12).

Siendo así las cosas, parece obvio que *nadie puede tener fe por nosotros*. Con la técnica es muy distinto. Basta, por ejemplo, que un científico, después de pacientes experimentos, descubra el antídoto contra una enfermedad para que todos los médicos del mundo se beneficien de esos resultados sin necesidad de que cada uno repita personalmente todo el proceso de la investigación. En el campo de la técnica cabría dar la razón

a Unamuno cuando dice: «¡Que inventen ellos! (...) la luz eléctrica luce aquí, y corre aquí la locomotora tan bien como donde se inventaron»¹.

Pero si la fe es, antes que nada, un encuentro con Dios, nadie puede ahorrarme mi propio encuentro personal. Los Santos Padres, para referirse al conocimiento de Dios, solían emplear una expresión llamativa: «Sensación de Dios».

El peligro de las situaciones de nacionalcatolicismo es que, allá donde todos tienen fe, nunca se sabe si la tiene alguien de verdad o simplemente todos nos dejamos llevar. Es significativo que, hace casi veinte años, la mayor parte de las personalidades encuestadas en un libro famoso² declararon ser creyentes, pero en cambio fueron muy pocos los que contestaron afirmativamente a la pregunta de si habían tenido alguna experiencia de Dios. Para los hombres nacidos en un ambiente cristiano, la fe consistirá en dejar de creer en sus maestros religiosos para creer directamente en Dios, igual que cuando los habitantes de aquella aldea samaritana pudieron decir a la mujer que les habló de Jesús:

«Ya no creemos por lo que tú cuentas; nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es realmente el Salvador del mundo» (Jn 4, 42).

De la fe a las creencias

A nosotros nos dijo Jesús que nadie «enciende un candil para meterlo debajo del perol» (Mt 5, 15), y por eso *necesitamos* contar a los demás la Buena Noticia de que nos hemos encontrado con el Salvador del mundo y ha cambiado nuestras vidas. San Pedro decía a los cristianos que debían estar «dispuestos siempre a dar razón de su esperanza al que les pidiera una explicación» (1 Pe 3, 15). Y para eso son nuestras *formulaciones* de la fe. El «creo en Ti» se completa con el «creo que...».

1. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida (Obras completas)*, t. 7, Escélicer, Madrid, 1966, p. 288.

2. GIRONELLA, José María, *Cien españoles y Dios*, Nauta, Barcelona, 1971.

Ahora sí que hemos llegado a las *verdades de la fe* de los viejos catecismos. Las llamaremos *creencias*, para distinguirlas de la *fe* misma que es el encuentro amoroso con Dios. Pero conviene dejar bien claro que las creencias no servirían de nada sin la fe. Sería como un envoltorio primoroso... que no envuelve nada.

Santo Tomás afirmó perspicazmente que si creemos en «algo» es porque antes hemos creído en «Alguien»:

«Puesto que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que *aquel* en cuya aserción se cree es como lo principal y como fin en toda fe; y, en cambio, secundarias aquellas verdades a las que uno asiente creyendo a otro»³.

Por otra parte, cuando intentamos expresar la fe en creencias acabamos constatando, como el hijo de Sirah, que nunca logramos hablar convenientemente de Dios: «Siempre estará más alto» (Sir 43, 27-31). «Dios es más grande que nuestro corazón» (1 Jn 3, 20).

Es como si intentáramos explicar a un ciego de nacimiento cómo es el color rojo. ¿Qué le diríamos? ¿Que es el color de la sangre? El nunca ha visto la sangre... ¿Que es el color que expresa la lucha, la energía...? Es inútil. Cuando el ciego creyera haber comprendido lo que es el color rojo tendríamos que decirle: Desgraciadamente no es nada de lo que tú crees haber entendido; es «otra cosa».

Pues bien, algo así nos ocurre con respecto a Dios. Ya Jenófanes, en el siglo VI a.C., hizo notar la dificultad de hablar del «totalmente Otro»:

«Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros; los tracios, que tienen ojos azules y pelo rojizo (...). Si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos y pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hom-

3. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 2-2, q. 11, a. 1 (BAC, t. 7, Madrid, 1959, p. 402).

bres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno»⁴.

Consciente de ello, San Agustín decía: «Las palabras que los hombres usan para hablar de Dios, son indignas de Él. A Dios se ajusta más el silencio honorífico que voz humana alguna»⁵. Y las «Floreccillas de San Francisco» nos han transmitido una deliciosa anécdota:

«San Luis, Rey de Francia (...) oyendo la grandísima fama de santidad de Fray Gil (...) deseó mucho verle (...). Avisó el portero a Fray Gil que un peregrino le llamaba y al mismo tiempo le fue revelado que era el Rey de Francia. Salió de la celda al instante, corrió con fervor a la portería, y aunque no se habían visto nunca, se arrojaron sin más preámbulos, se abrazaron con grandísima devoción (...) y ninguno de los dos hablaban, sino que permanecían abrazados en silencio con aquellas demostraciones de caritativo amor. Después de estar largo tiempo de la manera referida, sin decir nada, se separaron el uno del otro (...) No os admiréis de esto, hermanos carísimos —explicó Fray Gil— porque ni yo a él ni él a mí nos podíamos decir palabra (...) mirándonos los corazones por disposición divina, conocíamos lo que nos queríamos decir mucho mejor y con más consuelo que si lo explicáramos con el habla, porque el lenguaje humano, por su deficiencia, no puede expresar con claridad las cosas secretas de Dios, y más hubiera servido de desconsuelo que de satisfacción»⁶.

4. JENOFANES DE COLON, *Fragmentos* 502 = 21 B 15 y 503 = 21 B 16 (*Los filósofos presocráticos*, t. 1, Gredos, Madrid, 1978, pp. 294-295).

5. AGUSTIN DE HIPONA, *Réplica a Adimanto*, 11 (*Obras completas de San Agustín*, t. 30, BAC, Madrid, 1986, p. 309).

6. ANONIMO, *Floreccillas de San Francisco de Asís*, parte 1.^a, cap. 33 (*Escritos y biografías de San Francisco de Asís*, BAC, Madrid, 6.^a ed., 1975, pp. 140-141).

Parece como si Fray Gil se hubiera adelantado siete siglos a la famosa afirmación de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»⁷.

Pero el silencio es ambiguo. También calla sobre Dios el agnóstico y el ateo, nada más que por una razón muy diferente a la de Fray Gil. Por eso conviene que hablemos de Dios, aunque nuestra voz a menudo tartamudee:

«Nuestra palabra es tímida y vacilante. Dejo a los vendedores de corbatas, a los que compran votos, a los predicadores de sectas, su inapreciable seguridad. Cuando mi palabra es reflejo o eco de una Palabra distinta, mi voz “tiembla” —no de miedo sino de respeto— ante lo que doy testimonio y por lo que me reconozco totalmente superado»⁸.

Otras veces notaremos que al hablar de Dios «destrozamos» el lenguaje; como San Agustín en una famosa oración:

«Eres nunca nuevo y nunca viejo (...), siempre obrando y siempre en reposo; siempre recogiendo y nunca necesitado (...) siempre buscando y nunca falto de nada (...) Amas y no sientes pasión; tienes celos y estás seguro; te arrepientes y no sientes dolor; te añas y estás tranquilo»⁹.

7. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973, p. 203.

8. JOSSUA, Jean-Pierre, *La condición de testigo*, Narcea, Madrid, 1987, p. 76.

9. AGUSTIN DE HIPONA, *Las Confesiones*, lib. 1, cap. 4, n.º 4 (*Obras completas de San Agustín*, t. 2, BAC, Madrid, 5.ª ed., 1968, p. 76).

Véase un texto similar: «A Dios le hemos de concebir como un ser bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin indigencias, presente sin ubicación, que abarca todas las cosas sin ceñir, omnipresente sin lugar, eterno sin tiempo, inmutable y autor de todos los cambios. Quien así discorra de Dios, aunque no llegue a conocer lo que es, evita, sin embargo, con piadosa diligencia y en cuanto es posible, pensar de Él lo que no es» (*Tratado sobre la Santísima Trinidad*, lib. 5, cap. 1, n.º 2; *Obras completas de San Agustín*, t. 5, BAC, Madrid, 3.ª ed., 1968, p. 325).

Tal recurso a la paradoja no nace del capricho de dificultar la comprensión del creyente, sino que, con su misma apariencia de contradicción interna, constituye el único modo de poder atisbar algo de Dios. Diríamos que, lo mismo que la brújula busca siempre el polo y cuando la colocamos en la zona polar gira locamente, así también la razón humana apunta nerviosa, antinómicamente, hacia todas partes a la vez cuando se la coloca en su «norte», que es Dios.

Crisis de fe

A la luz de lo anterior podemos analizar lo que suelen llamarse «dudas de fe» y que, muy a menudo, son más bien «dificultades de creencias»; dificultades con nuestras ideas sobre Dios. Creo que la distinción que estamos haciendo aquí puede traer no poca luz a muchos espíritus atormentados. Unamuno escribió en cierta ocasión:

«Perdí mi fe pensando en los dogmas, en los misterios en cuanto dogmas; la recobro meditando en los misterios; en los dogmas en cuanto misterios»¹⁰.

Las dificultades con las creencias no son peligrosas para quien tiene una experiencia *personal* de Dios, un trato amoroso con Él, porque, como dijo el Cardenal Newman, «diez mil dificultades no hacen una duda»¹¹.

Unas veces la fe se vive con entusiasmo: La persona de Cristo y su causa nos conmueven tiernamente. Otras veces, en cambio, todo es frialdad y sentimiento de la lejanía de Dios. No hay ningún místico que no se haya quejado alguna vez de haber sido abandonado por Dios. El gran maestro de tal experiencia fue San Juan de la Cruz, que incluso le dio nombre inmortal: *La Noche Oscura*¹².

10. UNAMUNO, Miguel de, *Diario íntimo*, cuaderno 4 (*Obras completas*, t. 8, Escélicer, Madrid, 1966, p. 865).

11. NEWMAN, John Henry, *Apología «pro vita sua»*, BAC, Madrid, 1977, p. 187.

12. JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura (Vida y obras de San Juan de la Cruz)*, BAC, Madrid, 8.ª ed., 1974, pp. 618-698).

Quizás uno de los rasgos de nuestro tiempo sea la generalización de esa noche oscura. Pero eso más debería esperanzarnos que deprimarnos: La noche oscura es una oportunidad para conocer mejor a Dios; acaba siendo siempre una purificación de nuestros pequeños «dioses de bolsillo», esos que Jerónimos advertía que hemos hecho a nuestra imagen y semejanza. La noche oscura *señala la muerte de una imagen concreta de Dios*, demasiado pobre, que nos habíamos fabricado y que, ante una situación nueva, no responde a nuestras expectativas, nos defrauda.

El carácter chino que significa «crisis» resulta de la combinación del signo que dice «peligro» y del que simboliza «oportunidad». También la crisis de fe es a la vez *peligro* de rechazar a Dios, confundiendo con la imagen suya que repudiamos, y *oportunidad* de acercarnos más a Él accediendo a una imagen nueva que sustituye a la antigua que se ha revelado defectuosa. Es la convicción de Tolstoi:

«Si te viene la idea de que es falso todo lo que pensabas sobre Dios y de que no hay Dios, no te asustes por eso. A muchos les sucede así. Si un salvaje deja de creer en su dios de madera, no es porque no haya Dios, sino porque el verdadero Dios no es de madera».

A veces —y basta repasar la vida de los místicos— la noche oscura dura años; siempre confiando en que volverá a llegar la luz y experimentando en carne propia lo de que *la fe es la capacidad para soportar las dudas*, a veces terribles.

Ya decía Santo Tomás de Aquino que la fe es «menos cierta» que el conocimiento porque las verdades de la fe «trascienden el entendimiento del hombre»¹³. A Santa Teresa del Niño Jesús, en su lecho de muerte, le venían estos pensamientos: «La muerte te dará no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la nada». Y añadía:

«Debo pareceros un alma llena de consuelos, para quien casi se ha rasgado el velo de la fe. Y, sin embar-

13. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 2-2, q. 4, a. 8 (BAC, t. 7, Madrid, 1959, p. 256).

go..., esto no es ya un velo para mí, es un muro que se alza hasta el cielo (...) Canto simplemente lo que QUIERO CREER»¹⁴.

Para este estado de ánimo sigue siendo insuperable la norma de San Ignacio de Loyola: «En tiempo de desolación, nunca hacer mudanza»¹⁵.

Sin embargo, después de salir de la «noche oscura», el creyente siente que ha descubierto a Dios de una manera nueva. Puede decir como Job: «Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos» (Job 42, 5).

La oportunidad que nos brindan las dudas de fe nos permite sacar una conclusión: Si hubo un tiempo en que nos acusábamos de «tener dudas de fe», hoy más bien deberíamos *buscarlas a propósito*, como la única manera de *ir pasando* del dios de madera al Dios de verdad. Santo Tomás de Aquino decía:

«Es necesario que aquel que quiera conocer cualquier verdad, conozca todas las dudas y dificultades que existen contra aquella verdad, porque en la solución de aquellas dudas se encuentra la verdad. Así que para saber verdaderamente ayudan mucho las razones de las tesis contrarias»¹⁶.

Aunque parezca una paradoja, igual que las dudas de fe pueden prestar un buen servicio al creyente individual, las herejías pueden prestar un buen servicio al conjunto de la Iglesia. A principios del siglo III escribía Orígenes:

«Si la doctrina eclesiástica no hubiera sido atacada en todas partes por las herejías, nuestra fe no habría podido formularse con tanta claridad ni profundidad. (...) La doctrina católica está asaltada por las contradicciones

14. TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma*, cap. 10 (*Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 1975, pp. 340-342).

15. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, n.º 318 (*Obras completas*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1963, p. 264).

16. TOMAS DE AQUINO, *I de coelo*, lib. 22, n.º 2.

de sus enemigos para que nuestra fe no se duerma en la ociosidad, sino que sea fortalecida por el ejercicio. Por eso decía el Apóstol: «Conviene que haya herejías» (1 Cor 11, 19)¹⁷.

Nótese que hablamos de «ir pasando» al Dios de verdad, y no de «llegar», porque —como gustaban decir los teólogos medievales— «Dios es siempre mayor»:

«Busquemos, pues, como si hubiéramos de encontrar, y encontremos con el afán de seguir buscando»¹⁸.

Toda idea *hacia* Dios, si pretendemos convertirla en una idea *de* Dios, se vuelve mentirosa. La idea se convierte en un ídolo. Todo el rigor de la prohibición de Ex 20, 4 está justificado: «No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo». Y es que junto a la idolatría plástica hay otra (no menos grave) mental, que consiste en rendir culto no a Dios, sino a los conceptos teológicos. Por eso es pertinente el consejo que Herrmann Friedrich Kohlbrügge daba a su discípulo Wichelhaus: «Que no se entere tu camisa de que te tienes por teólogo». «Pessimum miraculum», decía San Buenaventura de una teología que cree «entender» demasiado: «El vino se transforma en agua»¹⁹.

La fe del carbonero

Semejantes afirmaciones podrían sugerir a no pocos enemigos de la inteligencia que la teología es perjudicial o, en el mejor de los casos, innecesaria. Entre tales personas prosperó y fue ensalzada la «fe del carbonero». Por ejemplo, Melchor

17. ORIGENES, *Homilias sobre el libro de los Números*, hom. 9, 1 (PG 12, 625).

18. AGUSTIN DE HIPONA, *Tratado de la Santísima Trinidad*, lib. 9, cap. 1, a. 1 (*Obras completas de San Agustín*, t. 5, BAC, Madrid, 3.ª ed., 1968, p. 438).

19. BUENAVENTURA, *Colaciones sobre el Hexaemeron*, col. 19, n.º 14 (*Obras completas*, t. 3, BAC, Madrid, 3.ª ed., 1972, p. 488).

Cano, en el informe que dio a la Inquisición para que se condenara el Catecismo de Carranza, afirma que es «absolutamente condenable la pretensión de dar a los fieles una instrucción religiosa que sólo conviene a los sacerdotes» y «poner en romance tanta teología»²⁰.

De la fe del carbonero es un ejemplo notorio aquel sorprendente diálogo del Catecismo de Astete:

P.— *Además del Credo y los Artículos (de la fe), ¿creéis otras cosas?*

P.— Sí, padre; todo lo que está en la Sagrada Escritura y cuanto Dios tiene revelado a su Iglesia.

P.— *¿Qué cosas son esas?*

R.— Eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder.

P.— *Bien decís: que a los doctores conviene, y no a vosotros, dar cuenta por extenso de las cosas de la fe; a vosotros bastaos darla de los Artículos, como se contienen en el Credo»*²¹.

Eso es lo que Fray Luis de Granada —en un libro que en la España de 1560 «las niñas del cántaro lo traían bajo el brazo y las fruterías y verduleras lo leían cuando vendían y pesaban la fruta»²²— llamaba irónicamente «creer a bulto y a carga cerrada lo que sostiene la Iglesia»²³.

La Iglesia siempre ha afirmado —y Trento lo proclamó solemnemente— que «la fe es el principio de la salvación humana, el fundamento y raíz de toda justificación»²⁴. Pero pretender que una fe que ni siquiera sabe lo que cree pueda sal-

20. CARRANZA DE MIRANDA, Bartolomé, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, t. 1, BAC, Madrid, 1972, pp. 75-78.

21. ASTETE, Gaspar, *Catecismo de la doctrina cristiana*, Hermandad, Madrid, 1953, pp. 16-17.

22. *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, ms. conservado en el Archivo de la Diputación Provincial de Valladolid.

23. LUIS DE GRANADA, *Libro de la oración y meditación*, prólogo (*Obras del V. P. M. Fray Luis de Granada*, t. 2, Vda. de Ibarra, hijos y compañía, Madrid, 1788, pp. XVII-XVIII).

24. DS 1.532 = D 801.

varme, ronda la magia. Difícilmente podrá atribuirse alguna eficacia histórica a una fe tal.

Nosotros pensamos que la «fe del carbonero» sólo es buena para el «carbonero», o sea, para aquel que no puede tener otra. Afortunadamente siempre hubo en la Iglesia una «fides quaerens intellectum», una fe que busca entender. Santo Tomás de Aquino es el más preclaro exponente de esa postura. Hay una anécdota, ocurrida durante una sesión pública de controversia celebrada el año 1271 en París, que expresa perfectamente su pensamiento. A uno de los participantes, que rechazaba toda argumentación y defendía una fe apoyada exclusivamente en la autoridad, le contestó:

«Si resolvemos los problemas de la fe sólo por el camino de la autoridad, poseeremos ciertamente la verdad, pero en una cabeza vacía»²⁵.

12

¿Quién es un cristiano?

Una historia de los tiempos de Jesús cuenta que un día se presentó un pagano al célebre rabbí Schammai y le dijo que se convertiría a la religión judía si era capaz de explicarle su contenido en el tiempo que es posible permanecer apoyado sobre un solo pie¹. No nos importa aquí lo que respondió el rabino, sino pensar qué respuesta daríamos nosotros si alguien nos preguntase por el cristianismo en los mismos términos.

¿Una moral más exigente?

La Constitución Soviética de 1936 dice en su artículo 12:

«El trabajo en la U.R.S.S. es, para todo ciudadano apto, un deber y un honor, según el principio: 'El que no trabaja, no come'»².

Su notable semejanza con el principio paulino («si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma»: 2 Tes 3, 10) nos lleva

1. *Talmud Babilónico*, tratado *Shabbat*, 31 a (ROMANO, David, *Antología del Talmud*, Planeta, Barcelona, 1975, p. 240).

2. ESTEBAN, Jorge de, *Constituciones españolas y extranjeras*, t. 2, Taurus, Madrid, 1977, p. 748.

25. TOMAS DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales*, 4. a. 18.

a preguntarnos si no será inútil querer definir al cristianismo por unos contenidos éticos específicos. Aun seleccionándolos entre los que parecen más originales (el amor a los enemigos, por ejemplo), siempre acabaremos encontrando alguien que los defienda fuera de la Iglesia y quizás, incluso, quien los viva mejor que nosotros (piénsese en Gandhi).

Desde luego, se podría observar *negativamente* la falta de fe del que obra (o al menos su incoherencia), puesto que la fe —si bien no señala un camino específico— veta algunos caminos que otros hombres sí creen posible recorrer. Siempre que se instrumentalice al hombre, siempre que se quiera utilizar medios malos para alcanzar fines buenos, etc., le fe veta.

Pero cuando las obras están «bien hechas» es inútil querer encontrar en ellas un «sello» especial que distinga las que fueron realizadas por cristianos: No existe la física cristiana, ni la paternidad cristiana, ni la política cristiana... Las obras exteriores del hombre éticamente maduro coincidirán con las del cristiano responsable. Esa convicción fue expresada ya en el antiquísimo Discurso a Diogneto:

«Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás (...) sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de una peculiar conducta, admirable y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos, como todos engendran hijos...»³.

3. ANONIMO, *Discurso a Diogneto*, 5 (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1967, p. 850).

¿Cristianos «malgré lui»?

Si *positivamente* no tienen por qué distinguirse la vida exterior del cristiano y la del no cristiano; si el no cristiano puede hacer obras tan buenas como el cristiano, ¿no deberíamos deducir de ahí que muchos hombres son cristianos *sin saberlo*?

Ya desde antiguo se planteó esta cuestión. Por ejemplo, San Gregorio Nacienceno, con ocasión de la muerte de su padre —convertido tardamente a la fe cristiana— decía:

«El, aun antes de haber llegado a nosotros ya era nuestro. Se identificaba con nosotros por sus costumbres. Porque así como muchos de los nuestros no lo son en realidad, alejados del cuerpo común por su modo de vivir, así por el contrario, muchos de los que están fuera son nuestros en tanto que anticipan la profesión de fe con su estilo de vida. Sólo les falta el nombre, pues tienen la sustancia de la cosa. También mi padre era de éstos, rama ajena pero orientada dinámicamente hacia nosotros por su estilo de vida»⁴.

Esos «cristianos sin saberlo» han recibido en nuestro siglo nombres muy diversos: Karl Rahner habló en otro tiempo de «cristianos anónimos»⁵, Paul Tillich de la «Iglesia latente»⁶, Edward Schillebeeckx de la «fe implícita»⁷, Jacques Grand'Maison de «una Iglesia fuera de la Iglesia»⁸...

Es cierto que los defensores del cristianismo anónimo no pretenden utilizar tal nomenclatura cuando están hablando con los no creyentes, sino solamente en el lenguaje intracristiano, pero no es menos cierto que inevitablemente trasciende y en

4. GREGORIO NACIENCENO, *Oratio*, 18, 6 (PG 35, 992).

5. RAHNER, Karl, «Los cristianos anónimos» (*Escritos de Teología*, t. 6, Madrid, 1969, pp. 535-544).

6. TILLICH, Paul, *En la frontera*, Studium, Madrid, 1971, p. 41; *Teología de la cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 52; etc.

7. SCHILLEBEECKX, Edward, *El mundo y la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 2.ª ed., 1970, pp. 128 y 212.

8. GRAND'MAISON, Jacques, *La Iglesia fuera de la Iglesia*, Studium, Madrid, 1971.

ningún sitio se encontrará un ateo, musulmán o budista serio que no considere una insolencia verse convertido en cristiano «malgré lui», sin su consentimiento.

Todavía resultará más intolerable si, dando un paso más, a los «cristianos indignos» nos permitimos llamarlos «ateos anónimos»⁹; con lo cual convertimos a todos los hombres buenos, quieran o no, en cristianos, y a todos los malos, quieran o no, en ateos.

¿Qué pensaríamos nosotros si un budista nos considerara benévola como «budistas anónimos»? De hecho, ya Feuerbach nos trató de «ateos anónimos»:

«Mi ateísmo —escribió— no es otro que el inconsciente y efectivo ateísmo de la humanidad y la ciencia moderna, pero hecho consciente, explícito, declarado»¹⁰.

Pues bien, aun cuando sea cierto que todos podemos tener convicciones inconscientes diferentes de las que conscientemente profesamos, creemos que es necesario respetar en cada cual lo que dice ser, so pena de que todos seamos capitalizados por cualquier creencia o increencia como adeptos inconscientes.

La lección de teología de un marxista

Ya hemos visto que no parece pastoralmente acertado hablar de «cristianos anónimos». Demos ahora un paso más: ¿Qué decir teológicamente de esa expresión?

En 1972 un conocido filósofo marxista, Roger Garaudy, sorprendió a todos al acabar un libro con una profesión de fe:

«Durante toda mi vida me he preguntado si yo era cristiano. Durante cuarenta años me he respondido que no. Porque el problema estaba mal planteado: Como si

9. Así lo hace, por ejemplo, Vekoslav GRMIC, «El socialismo real a la luz de la teología cristiana»: Concilium 174 (1982) 113.

10. FEUERBACH, Ludwig, *Nachgelassene aphorismen (Sämtliche Werke*, t. 10, Stuttgart, 1911, p. 345).

la fe fuera incompatible con la vida del militante. Ahora sé que ambas se unifican. Y que mi esperanza de militante no tendría más fundamento que esa fe»¹¹.

Sin embargo, tres años después, respondiendo a una pregunta en un debate organizado por las A.C.L.I., rectificó:

«Si digo que no soy cristiano es por un motivo para mí fundamental: Yo no consigo rezar. La oración plantea la suposición de que se discute, de que se está en diálogo con alguien; yo no he hecho nunca esta experiencia; lo siento. Experimento como una disminución esta esperanza fallida. He aquí por qué no me atrevo a decir que soy cristiano»¹².

Así, pues, en un primer momento Garaudy pensó que durante cuarenta años había sido un «cristiano anónimo», pero pronto se corrigió a sí mismo: Ni antes ni ahora ha sido cristiano porque, aunque sus convicciones coinciden con las del cristianismo, no ha tenido nunca una experiencia personal de Jesucristo: No consigue rezar.

Y es que, en efecto, resulta insuficiente una relación con Jesús definida *sólo* por tomar el relevo de su «causa» de justicia y libertad para todos los hombres. Sabiendo que no hay que confundir la fe con las creencias, ni con sus exigencias éticas; que la fe, antes que nada —lo vimos en el capítulo anterior— es el encuentro personal con Cristo, hablar de «fe implícita» es tan contradictorio como decir «círculo cuadrado» o «hierro de madera».

Desde el Nuevo Testamento los cristianos se han caracterizado por el reconocimiento explícito de Cristo; por la confesión de su nombre. Son los que «confiesan con su boca que Jesús es Señor y creen en su corazón que Dios le resucitó de entre los muertos» (Rom 10, 9). Es verdad que no sirve para nada

11. GARAUDY, Roger, *La Alternativa*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 2.ª ed., 1974, p. 135.

12. GARAUDY, Roger, y BALDUCCI, Ernesto, *El cristianismo es liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 94.

limitarse a decir «Señor, Señor» (cfr. Mt 7, 21), pero decir «Señor» es el rasgo distintivo del cristiano.

El cristianismo es opción personal. No es una especie de «convenio colectivo» que coge a todos los hombres buenos por el hecho de serlo, quieran o no. Si estiramos tanto la palabra «cristiano» que llega a ser sinónimo de «hombre justo», o estiramos tanto la palabra «oración» que acaba identificándose con la vida, etc. hemos convertido en inútil el lenguaje. Hablar de «fe implícita» o de «cristianismo anónimo» es en muchos hombres la confesión desoladora de una total inexperiencia de Dios. Y es importante señalar esto, porque en bastantes cristianos está empezando a hacerse realidad lo que había preconizado Feuerbach: La teología cristiana deviene antropología y se hace incapaz de decir Dios a los hombres¹³.

Es evidente que Dios actúa a través de los no creyentes. San Clemente de Alejandría decía bellamente: «Homero profetiza sin saberlo, Platón se expresa como discípulo del Verbo, los poetas han sido catequizados por el Espíritu»¹⁴. Y el Concilio Vaticano II ha reconocido repetidas veces que en los pueblos no cristianos hay también «verdad y gracia» debidas a una «secreta presencia de Dios»¹⁵; que las demás religiones tienen no poco de «bueno y verdadero» «por divina disposición»¹⁶, tanto es así que «la Iglesia lo juzga como una preparación al Evangelio»¹⁷. En otro lugar afirma que Dios ha puesto «semillas de contemplación» en «las antiguas culturas antes de la predicación del Evangelio»¹⁸. Pero sólo cuando el hombre, tomando conciencia explícita de esa presencia de Dios en su vida, proclama con la boca a Jesús de Nazaret como su salvador podemos decir que ese hombre es cristiano.

Hacemos nuestras las siguientes tesis de Hans Küng:

13. FEUERBACH, Ludwig, *Principios de la Filosofía del porvenir* (en FEUERBACH, Ludwig, *Aportaciones para la crítica de Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1974, p. 90).

14. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El Pedagogo*, I, 36, 1; I, 82, 3; II, 28, 2.

15. VATICANO II, *Ad gentes*, 9.

16. VATICANO II, *Optatam totius*, 16.

17. VATICANO II, *Lumen gentium*, 16.

18. VATICANO II, *Ad gentes*, 18

1. No es cristiano todo lo verdadero, bueno, bello y humano. Nadie puede negarlo: También fuera del cristianismo hay verdad, bondad, belleza y humanidad. Sin embargo, sólo es legítimo llamar cristiano a todo lo que, en la teoría y en la praxis, tiene una relación positiva y expresa con Jesucristo.

2. No es cristiano todo hombre de verdadera convicción, sincera fe y buena voluntad. Nadie puede olvidarlo: También fuera del cristianismo hay verdadera convicción, sincera fe y buena voluntad. En cambio, es legítimo llamar cristianos a todos aquellos cuyo vivir y morir está últimamente determinado por Cristo.

3. No es Iglesia cristiana todo grupo de meditación o de acción, toda comunidad de hombres comprometidos que, para salvarse, procuran llevar una vida honesta. Jamás se debería haber puesto en duda: También en otros grupos fuera de la Iglesia hay compromiso, acción, meditación, honradez de vida y salvación. En cambio, es legítimo llamar Iglesia cristiana a toda comunidad, grande o pequeña, de personas para las cuales sólo Jesucristo es el último determinante.

4. No hay cristianismo en todas partes en que se combate la inhumanidad y se realiza la humanidad. Es una verdad manifiesta que fuera del cristianismo —entre judíos, musulmanes, hindúes y budistas, entre humanistas poscristianos y ateos declarados— se lucha contra la inhumanidad y se promueve la humanidad. Sin embargo, no hay cristianismo más que donde, en la teoría y en la praxis, se activa el recuerdo de Jesucristo¹⁹.

Lo específico cristiano

Ahora podemos resumir nuestras conclusiones:

El cristiano no se distingue de los demás por las obras exteriores que realiza, pero sí por su *interioridad* de creyente: Por su fe en Jesús de Nazaret. Eso es lo específico cristiano. El creyente hará quizás las mismas cosas que el no creyente,

19. KÜNG, Hans, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid, 1977, p. 153.

pero sus *motivaciones* se basan en la fe, la *cosmovisión* en que encuadra su compromiso procede de la fe, el *sentido de su vida* se lo ha dado la fe.

En cuanto a los hombres honestos que rechazan el cristianismo, respetamos lo que quieren y declaran ser. No les hacemos ni buscar ni encontrar a Dios a pesar suyo. Sin embargo, nos atrevemos a expresar con sencillez nuestra fe: Nuestro Dios les busca, y sin duda les encuentra, por caminos que nosotros ignoramos.

13

Hablar con Dios

De la mano de Roger Garaudy, en el capítulo anterior llegamos a la conclusión de que no hay vida cristiana sin oración.

Sin embargo, a la vez que afirmamos que la necesidad de *oración* es un absoluto para el cristiano, sostenemos que todas las *oraciones* son relativas, y nadie puede atreverse a juzgar a ningún hermano porque prescinda de tal o cual práctica oracional, por muy querida que ésta pueda ser para la Iglesia. Sirva como aviso de lo injusta que podría resultar la condena de alguien por una razón semejante el siguiente testimonio de Santa Teresa del Niño Jesús en que reconoce haber prescindido del rosario en su piedad privada:

«Lo que me cuesta en gran manera, más que ponerme un instrumento de penitencia (me da vergüenza confesarlo) es el rezo del rosario, cuando lo hago sola... ¡Reconozco que lo hago tan mal! En vano me esfuerzo por meditar los misterios del rosario, no consigo fijar la atención. Algunas veces (...) rezo *muy despacio* un padre nuestro, y luego la salutación angélica. Estas oraciones, así rezadas, alimentan a mi alma mucho más que si las recitara precipitadamente un centenar de veces...»

Y, con la deliciosa ingenuidad que la caracterizaba, concluía:

«La Santísima Virgen me demuestra que no está enfadada conmigo, nunca deja de protegerme en seguida que la invoco».

Cuando los niños rezan

Un equipo de pedagogos vinculados a la revista «Escuela Española» sondeó en 1971 a los niños españoles sobre diversos temas de interés. Uno de ellos fue cómo rezaban. He aquí tres muestras de esas oraciones infantiles:

«Por favor, que engorden los subnormales, y los albañiles y todos».

«Pues cuando sea mayor me haces alta, y no baja, que todos se ríen de mí».

«Y te pido otra vez que mi compañero no me toque la espalda, que la tengo quemada. Ya te lo pedí otra vez. Y con ésta son dos. Pero él sigue tocando».

Es indudable que cada cual reza según la imagen que tiene de Dios. Parodiando un famoso refrán podríamos decir: «Dime cómo rezas y te diré cómo es tu Dios».

El Dios de esas oraciones infantiles es el «deus ex machina» que ya tuvimos ocasión de conocer en el capítulo 9. Y allí concluíamos, con Santo Tomás de Aquino, que «no hay que esperar de Dios algo menor que él mismo».

Como contraste con esas oraciones infantiles, he aquí el testimonio de una chica de 15 años:

«Antes pedía a Dios que me ayudase a salir bien de los exámenes, hasta que hace un tiempo comencé a hacer régimen para adelgazar, y adelgacé. Y eso no se lo debía a Dios, sino a mi fuerza de voluntad en privarme de tortas, pan y helados. De golpe comprendí que con los exámenes

1. TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma*, cap. 11 (*Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 4.ª ed., 1975, pp. 385-386).

pasaba lo mismo. Y poco a poco dejé de rezar. No le encontré sentido».

Parece una actitud humanamente adulta, pero ¿no nos llevaría a prescindir de Dios? Y, por otra parte, ¿acaso no dice Cristo

«Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide recibe; el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá. ¿O hay acaso alguno entre vosotros que al hijo que le pide pan le dé una piedra, o si le pide un pez, le dé una culebra? Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!» (Mt 7, 7-11)?

Podría dar la impresión de que Jesús ofrece aquí un cheque en blanco, y más aún cuando dice: «Todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré» (Jn 14, 13). Pero eso resulta contradictorio por la experiencia diaria.

No podemos interpretar correctamente este pasaje sin compararlo con la versión de Lucas —mucho más teológica— que nos dice cuáles son esas «cosas buenas» que podemos esperar de Dios. He aquí el final de Lucas: «...¡cuánto más el Padre del cielo dará el *Espíritu Santo* a los que se lo pidan!» (Lc 11, 3).

Así, pues, habitualmente Dios no responderá a nuestras peticiones con una ayuda paternalista (no somos «hijos de papá»; ni siquiera de «papá» Dios). Nos ayudará en cambio dándonos su *Espíritu* que, como ya dijimos, es «la fuerza de nuestra fuerza».

Orar no es nunca negociar con Dios

Así, pues, la oración no pretende, a fuerza de mucha insistencia —aquel «*fatigare deos*» de Horacio²— la recomendación de alguien muy importante. Semejante antropomorfismo

2. HORACIO, *Carmen Saeculare*, I, 2.

fue, una vez más, magistralmente criticado por Santo Tomás de Aquino:

«Ante un semejante, la oración sirve, primero, para manifestar los deseos y las necesidades y, segundo, para inclinar su ánimo en favor nuestro. Pero esto no es necesario en la oración a Dios, pues cuando oramos no nos proponemos manifestar a Dios nuestras necesidades o deseos, porque lo conoce todo —«Vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo» (Mt 6, 8)— (...) La voluntad divina tampoco se determina a querer, por las palabras del hombre, lo que antes no quería (...) La oración dirigida a Dios es necesaria por causa del mismo hombre que ora, a fin (...) de que se haga idóneo para recibir»³.

La oración de Abraham intercediendo ante Dios a favor de Sodoma y Gomorra (Gen 18, 23-32) es una preciosa ilustración de lo que acaba de decirnos Santo Tomás:

Abraham cree ingenuamente que ha descubierto un error de bulto en los planes de Dios referentes a la destrucción de las dos ciudades y debe hacérselo notar, puesto que a él le ha pasado desapercibido: «¿Así que vas a borrar al justo con el malvado (...) el Juez de toda la tierra va a fallar una injusticia?». Y, con una táctica que sería el orgullo de cualquier pedagogía no directiva, va haciendo reflexionar a Dios:

... ¿no perdonarás a aquel lugar por los cincuenta justos que hubiere dentro?

... ¿y si faltaran cinco para los cincuenta?

... ¿y si fueran solamente cuarenta?

... ¿treinta?

¿veinte?

¿diez?

3. TOMAS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, lib. 2, cap. 2 (Rialp, Madrid, 1980, pp. 340-341).

Dios, una vez tras otra, le contesta: «Sólo por esos no destruiré la ciudad». Abraham cree poder descansar tranquilo: ¡Por fin había logrado que Dios atendiera a razones!

Pero nosotros sabemos cuál fue el final de la historia: Sodoma y Gomorra fueron destruidas tal como Dios tenía pensado desde el principio. Se da el caso de que en ellas no había nada más que cuatro justos: Lot, su mujer y sus dos hijas (y los cuatro fueron salvados de la destrucción).

Entonces, ¿no sirvió para nada la oración de Abraham? Sí, para mucho: para que cuando se cumplió la voluntad de Dios comprendiera que era justa y pudiera aceptarla. La oración no es para cambiar a Dios, sino a nosotros. *No es para adaptar la voluntad de Dios a la nuestra, sino la nuestra a la de Dios*: «Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú» (Mt 26, 39).

Ninguna oración muestra mejor este fin que la del P. Foucauld que —aligerada de algunas repeticiones— dicen los «Hermanos de Jesús» al terminar el día y retirarse a reposar:

«Padre mío, me entrego en tus manos; haz de mí lo que quieras; sea lo que sea te lo agradezco. Gracias por todo; estoy dispuesto a todo; lo acepto todo; te agradezco todo. Con tal que tu voluntad se haga en mí y en todas tus criaturas, en todos aquellos que tu corazón ama, no deseo nada más, Dios mío. Me entrego en tus manos sin medida, con infinita confianza, porque Tú eres mi Padre»⁴.

Y es que, en el fondo, cierta oración de petición fácilmente puede trocarse en blasfemia, porque ¿acaso no es blasfemia utilizar a Dios como medio para alcanzar un fin?

Naturalmente, si la oración es para conseguir que nuestra voluntad se ponga de acuerdo con la de Dios, y no al revés, lo más importante de la oración no será hablar a Dios, sino escucharle. Así hacía Samuel: «Habla, Señor, que tu siervo es-

4. FOUCAULD, Carlos de, *Escritos espirituales*, Studium, Madrid, 3.ª ed., 1975, p. 37.

cucha» (1 Sam 3, 1-20), y así invitaba a hacer Unamuno: «¡Silencio, silencio, para oír al Señor!»⁵.

Dios, precisamente porque no es «hechura de manos humanas» (Sal 115, 4), es un Dios «totalmente otro» que nos juzga, nos desilusiona, nos contradice y nos saca de quicio; frecuentemente nos obliga, en definitiva, a modificar nuestros planes. En una inolvidable novela, el viejo cura de Torcy dice:

«Permitirá que me ría en las narices de las personas que cantan a coro antes de que Dios haya levantado su batuta (...) No quisiera citar el ejemplo de un buenazo como yo. Sin embargo, cuando tengo una idea (...) trato de elevarla hasta Dios por medio de la oración. Es sorprendente cómo cambia de aspecto. A veces ni siquiera se la reconoce»⁶.

Oración y vida

Jesús obtenía de la vida la «materia prima» para su oración: reza antes de tomar decisiones importantes, como cuando tiene que elegir a los Doce (Lc 6, 12); reza por los que ama (Lc 22, 32) y por sus verdugos (Lc 23, 34); reza cuando algo le maravilla (Mt 11, 25; Lc 10, 21) y cuando no consigue entender (Mc 14, 35-42). Y actúa así para referir su vida a un Dios «siempre mayor»: «El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre» (Jn 5, 19).

Nosotros, que no tenemos la visión del Padre que tuvo Jesús, debemos ser cautos y no dar por supuesto que hemos entendido lo que quiere:

Hay quienes «lo bautizan todo por de Dios y suponen que es así, diciendo: «Díjome Dios», «respondíome

5. UNAMUNO, Miguel de, *Diario íntimo* (Obras completas, t. 8, Escélicer, Madrid, 1966, p. 826).

6. BERNANOS, Georges, *Diario de un cura rural* (Obras completas, t. 1, Luis de Caralt, Barcelona, 1959, pp. 16, y 54).

Dios», y no será así, sino que (como habemos dicho) ellos las más de las veces se lo dicen» . . .

Nuestra oración deberá ser el resultado del encuentro de la vida cotidiana con la palabra de Dios. Como decía San Ambrosio, «a El hablamos cuando oramos; y a El oímos cuando leemos las palabras divinas»⁸.

San Gregorio Magno expresaba muy bien con qué actitud debemos asomarnos a la Biblia:

«La Sagrada Escritura se pone ante los ojos de nuestra mente como si fuera un espejo para que se vea en él nuestro rostro interior. En él conocemos nuestra fealdad y nuestra belleza. En él apreciamos cuánto adelantamos y lo lejos que aún estamos de la perfección»⁹.

Y después de haber oído lo que Dios nos pide aquí y ahora, se trata de que hagamos de nuestra vida un «salmo responsorial»; eco a la Palabra de Dios, para que, como decía San Pablo, un día también nosotros podamos afirmar: «No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20).

Oración y alabanza

Luego ya sólo falta pedir perdón si no hemos respondido bien a la voluntad de Dios o alabarle si hemos sido fieles.

La oración de alabanza es una dimensión tan fundamental de la vida cristiana que, empleando una hermosa expresión de San Atanasio, debemos llegar a ser «el hombre convertido en salterio»¹⁰.

7. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo*, lib. cap. 29, núm. 4 (*Vida y obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 8.ª ed., 1974, p. 553).

8. AMBROSIO DE MILAN, *De officiis*, I, 20, 88 (PL 16, 50).

9. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, lib. 2, cap. 1, n.º 1 (PL 75, 553 D).

10. ATANASIO, *Epistola a Marcelino*, 28 (PG 27, 39).

El cristiano en el mundo

«Si la aventura del progreso, tal como hasta el día la hemos entendido, ha de traducirse inexorablemente en un aumento de la violencia y la incomunicación; de la autocracia y la desconfianza; de la injusticia y la prostitución de la naturaleza; del sentimiento competitivo y del refinamiento de la tortura; de la explotación del hombre por el hombre y la exaltación del dinero, en ese caso, yo, gritaría ahora mismo, con el protagonista de una conocida canción americana: «¡Que paren la Tierra, quiero apearme!»¹. Así terminaba Delibes su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua.

En el novelista vallisoletano era una afirmación retórica, pero hubo cristianos que eligieron en serio la *fuga mundi*. Otros, en cambio, se encontraron tan a gusto en el mundo que se instalaron en él de forma totalmente acrítica.

Entre los que eligieron apearse estaban los teólogos, que hasta hace unos años apenas se interesaron por las realidades terrenas. Como ejemplo de lo que decimos basta asomarse al famoso «Dictionnaire de Théologie Catholique», una enorme obra de 15 volúmenes y 41.338 columnas redactado entre 1930

1. DELIBES, Miguel, *Un mundo que agoniza*, Plaza & Janés, Barcelona, 1979, pp. 165-166.

y 1950: En *profession* todo lo que encontramos es un artículo sobre la «profesión de fe». En *métier* (oficio), nada. En *travail* (trabajo), nada. En *profane*, nada. En *famille*, nada. En *paternité*, nada. En *maternité*, nada. En *femme* (mujer), nada. En *amour*, un tercio de columna referido al amor de Dios. *Amitié* (amistad), nada. *Vie* (vida), un artículo sobre la «vida eterna». *Corps* (cuerpo), un artículo sobre los «cuerpos gloriosos» (!). *Sexe*, nada. *Plaisir* (placer), nada. *Joie* (alegría), nada. *Souffrance* (sufrimiento), nada. *Maladie* (enfermedad), un artículo que comienza con estas palabras: «Bajo este título agrupamos diversos casos de exención de la ley que supone para los enfermos su mal estado de salud» (!). *Economie*, nada. *Politique*, nada. *Pouvoir* (poder), un largo artículo de 103 columnas sobre «el poder del Papa en el orden temporal» (!). *Technique*, nada. *Science* (ciencia), un largo artículo dividido en cuatro puntos: «ciencia sagrada», «ciencia de Dios», «ciencia de los ángeles y de las almas separadas» y «ciencia de Cristo»; pero de lo que todo el mundo llama ciencia, nada. *Histoire*, nada. *Terre*, nada. *Monde*, nada... Sin embargo, ese montón de lagunas no impidió que su director, E. Mangenot, escribiera en el prólogo que «abarca, dentro de un plan uniforme y bajo sus diferentes aspectos, todas las cuestiones que interesan al teólogo».

Afortunadamente, en las últimas décadas la Iglesia ha hecho un gran esfuerzo por llenar ese vacío; y, de hecho, es posible que el fruto más logrado del Concilio Vaticano II sea precisamente la *Gaudium et Spes*, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual.

En este capítulo vamos a reflexionar sobre la actitud del cristiano ante el mundo.

La historia tiene una meta

Para el pensamiento griego —igual que ocurre en el hinduismo, en el budismo, en el jainismo indio, entre los mayas, etc.— la representación simbólica del tiempo es el círculo. Aristóteles afirma que el universo es como una serpiente enroscada sobre sí misma; su movimiento es circular y eterno, pero siempre está en el mismo sitio². Consecuencia: Que el momento en que

2. ARISTÓTELES, *Física*, lib. 4, cap. 14; n.º 223·b (*Obras completas*, Aguilar, Madrid, 2.ª ed., 1977, pp. 635-636).

él escribe es a la vez posterior y anterior a la guerra de Troya: posterior a la guerra de Troya de que habla Homero, anterior a la que volverá a acontecer cuando comience un nuevo ciclo del mundo³.

Naturalmente, así no cabe esperar que ninguna liberación tenga lugar en la historia: Todas las miserias acaban volviendo. «Si la historia de la humanidad ha de repetirse, es inevitable la melancolía, porque en la hora de nuestra felicidad será desdichada nuestra esperanza»⁴.

La sumisión del hombre al tiempo será vivida necesariamente como una maldición:

«Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera a tu soledad última y te dijera: «Esta vida, tal como la has vivido y la estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión, también esta araña y este claro de luna por entre los árboles, y este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez, ¡y a la par suya tú, polvito del polvo!»; suponiendo que así te hablara un demonio, ¿te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló?...»⁵.

Lógicamente, en el esquema del tiempo circular la salvación se imaginará como un lograr escaparse de ese ciclo eterno; como liberación del tiempo y de la historia. Resulta evidente que así sólo será susceptible de salvación el hombre que logre evadirse de la historia, pero nunca la historia misma. Más aún:

3. *Problemata*, 17, 3. (Como se sabe, no es una obra auténtica de Aristóteles, aunque sí elaborada a partir de notas suyas).

4. AGUSTIN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*, lib. 12, cap. 20 (*Obras de San Agustín*, t. 16, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1964, pp. 695-700).

5. NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, n.º 341 (*Obras completas*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, pp. 222-223).

La liberación ni siquiera será del hombre entero, sino de la única «parte» del hombre que puede marcharse del mundo (el alma, entendida como «espíritu puro» al estilo de Platón).

«Evasión», «huida», éstas son las palabras que emplea Platón para designar el ideal del alma que ha descubierto lo poco que vale el mundo⁶. Y Plotino dice del alma «que se aparta de las cosas de este mundo, que se siente a disgusto con ellas y que huye a solas hacia el Solo»⁷.

En cambio para el pensamiento bíblico el tiempo tiene una estructura lineal. La historia no está condenada a repetirse indefinidamente a sí misma, porque Dios interviene en ella para liberarla de su monotonía. Primero fue el Exodo. Después la Encarnación y la Pascua del Hijo de Dios, que se produjo «de una vez para siempre» (*hapáz, ephápax*: 1 Pe 3, 18; Heb 9, 12). Y la historia, por último, aparece orientada hacia el «Día de Yahveh»⁸.

Esta concepción de la historia, enteramente original del pensamiento bíblico, se manifestó en un hecho cuya importancia no se ha resaltado suficientemente: Cuando los judíos se instalaron en la Tierra Prometida, en Canaán, encontraron allí el calendario de fiestas que suelen tener todos los pueblos primitivos; es decir, ligado al ritmo cíclico de la siembra-cosecha. Pues bien, los israelitas mantuvieron tales fiestas, pero *historizándolas*.

El *Mazot*, fiesta de la recolección de la cebada, se convirtió en la conmemoración de la salida de Egipto, de la Pascua (Ex

6. PLATÓN, *Teeteto, o de la ciencia*, n.º 176 (*Obras*, Aguilar, Madrid, 2.ª ed., 1972, p. 916).

7. PLOTINO, *Eneada sexta*, tr. 9, n.º 11 (Aguilar, Buenos Aires, 1967, p. 410).

8. Ciertamente que el autor de *Eclesiastés* considera el retorno perpetuo de las cosas como ley fundamental del tiempo (cfr. Qoh 1, 9-10; 3, 1-15), pero ese estado anímico pesimista es una excepción en la Biblia. Compuesto probablemente en el siglo III a.C., durante la sumisión de Palestina a los Ptolomeos, sufrió una gran influencia del helenismo. Por otra parte, podemos encontrar ciertos elementos válidos en la concepción cíclica del tiempo, siempre que no la tomemos al pie de la letra. Recordemos la famosa frase de Santayana: «Los pueblos que se olvidan de la historia están condenados a repetirla».

23, 15): La primera gavilla recuerda la liberación de la servidumbre y la posesión de la tierra fértil.

La gran fiesta del otoño y de la vendimia pasó a celebrar el tiempo del desierto (Lev 23, 42-43) por la analogía existente entre las tiendas levantadas con follaje en el campo durante la recolección y las tiendas de campaña utilizadas para atravesar el desierto.

Finalmente, el judaísmo tardío relacionó la fiesta de Pentecostés, que originalmente celebraba la recolección del trigo (7 semanas después de la cebada, que ya conmemoraba la Pascua) con la donación de la Ley a Moisés (Ex 19, 1-6), que tuvo lugar unos cincuenta días después de la salida de Egipto.

Una evolución parecida siguieron las fiestas secundarias (Purim, Dedicación y día de Nicanor).

Salta a la vista la trascendencia que tiene una concepción lineal del tiempo: Ya no estamos obligados a imaginar la salvación del individuo como huida de la historia. La salvación podría consistir ahora en empujar la historia hacia delante; y eso ya no sería solamente salvación de los individuos, sino de la historia misma.

¿Es ésta la noción de salvación que tiene la Biblia? En seguida veremos que sí.

El mundo está preñado de reino de Dios

Hay en griego dos palabras distintas para expresar la *novedad*: *néos* («nuevo» en el sentido de «otro»: año nuevo, coche nuevo...) y *kainós* («nuevo» en el sentido de «renovado», «cambiado»: Soy un hombre nuevo...). Pues bien, para hablar de la nueva creación, nueva tierra, etc. el Nuevo Testamento utiliza siempre la palabra *kainós* (2 Cor 5, 17; Mt 26, 28; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Heb 8, 8; 2 Pe 3, 13; Ap 3, 12; 21, 1.2.5; etc.).

La salvación, por tanto, no es esperar «otro» mundo, sino convertir este mundo en «otro». Se trata de ayudar a que poco a poco emerja lo que el mundo va desarrollando en su entrañas y acumulando dentro de sí. San Pablo nos dice que la creación está preñada de Reino de Dios (Rom 8, 22).

El fin del mundo no podemos concebirlo ya como una catástrofe cósmica que destruya todo lo que ahora conocemos. Las descripciones bíblicas que han alimentado semejante fantasía pertenecen a un género literario llamado apocalíptico y que evidentemente no podemos interpretar al pie de la letra. Las narraciones del final de la historia (escatología), igual que pasaba con las del comienzo (protología), no pretenden ser, en modo alguno, un reportaje periodístico de tales sucesos; entre otras cosas porque no hubo testigos del principio ni los hay todavía del final.

La destrucción a la que aluden las imágenes apocalípticas no es, por lo tanto, la destrucción del mundo, sino la destrucción del mal. Porque no debemos ignorar que conforme avanza la historia no se multiplican sólo las realizaciones buenas, sino también las malas. El trigo y la cizaña crecerán juntos e inseparables hasta el final de la historia (cfr. Mt 13, 24-30). Es lógico: Dado que aumenta sin cesar el poder humano, y el hombre conserva su libertad para utilizarlo como quiera, crecerá no sólo el bien, sino también el mal.

No sabemos, pues, cómo ocurrirá el fin del mundo, pero podemos afirmar con San Ireneo que «ni la sustancia ni la esencia de la creación serán aniquiladas; lo que debe pasar es su forma temporal»⁹.

Teilhard de Chardin captó con claridad la importancia que tiene esta idea para fundamentar sólidamente el compromiso del cristiano en el mundo:

«Si yo creyera que estas cosas se marchitan para siempre, ¿les habría dado vida jamás? Cuanto más me analizo, más descubro esta verdad psicológica: que ningún hombre levanta el dedo meñique para la menor obra sin que le mueva la convicción, más o menos oscura, de que está trabajando infinitesimalmente (al menos de modo indirecto) para la edificación de algo Definitivo, es decir, tu misma obra, Dios mío. Esto puede parecer extraño y desmedido a quienes obran sin analizarse hasta el fondo.

9. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, lib. 5, cap. 36, n.º 1 (PG 7, 1.221 B-C).

Y, sin embargo, se trata de una ley fundamental de su acción (...) En consecuencia, todo cuanto mengua mi fe explícita en el valor celeste de los resultados de mi esfuerzo, degrada irremediabilmente, mi poder de obrar.

Señor, haz ver a todos tus fieles cómo en un sentido real y pleno «sus obras les siguen» a tu Reino: «*opera sequuntur illos*». Sin esto serán como los obreros perezosos a quienes no espolea una misión. O bien, si el instinto humano domina en ellos las vacilaciones o los sofismas de una religión insuficientemente iluminada, permanecerán divididos, incómodos en el fondo de sí mismos»¹⁰.

Quizás esta última haya sido la situación más frecuente entre los cristianos: La división entre una teoría errada y una praxis acertada.

En efecto, la espiritualidad habitual entre nosotros hasta hace solamente unos años invitaba de forma insistente a la «fuga mundi». Sirvan como ejemplo estos párrafos de la «Imitación de Cristo»:

«Alguien dijo: Cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre»¹¹.

«Miseria es vivir sobre la tierra (...) Puesto que el comer y beber, el velar y el dormir, el descansar y el trabajar, en suma, el estar sujeto a las demás necesidades que le impone la naturaleza, constituye en verdad una gran miseria y aflicción para el hombre piadoso, que quisiera de buena gana verse desligado de todo esto y libre de toda culpa»¹².

«En realidad, que aquel sea tal o cual, que hable o viva de esta o de otra suerte, ¿qué tiene que ver contigo? Tú no tienes que dar razón de los demás»¹³.

10. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *El medio divino*, Taurus-Alianza, Madrid, 1972, p. 30.

11. KEMPIS, Tomás de, *Imitación de Cristo*, lib. 1, cap. 20, n.º 5 (Regina, Barcelona, 1974, p. 147).

12. *O.c.*, lib. 1, cap. 22, n.º 8-9 (ed. cit., pp. 162-163).

13. *O.c.*, lib. 3, cap. 24, n.º 2 (ed. cit., p. 389).

«De tal modo debes estar muerto al afecto de esas personas queridas que, en cuanto de ti dependa, deberías buscar estar lejos de todo trato humano (...) Cuando te detienes a mirar a las criaturas, se sustrae tu mirada de la presencia del Creador»¹⁴.

Y, sin embargo, por una feliz inconsecuencia, los cristianos se empeñaron siempre en servir a Dios sirviendo al hombre. La historia de la Iglesia se confunde, desde el principio, con la historia de la caridad. Un autor protestante, Adolf von Harnack, nos ofrece un análisis impresionante y exhaustivo del espíritu de solidaridad que vivieron las comunidades de los primeros siglos¹⁵, donde no faltan ni siquiera los que se vendieron a sí mismos como esclavos para poder alimentar a los necesitados (San Pedro el Colector mandó a su tesorero que le vendiera, San Serapión se entregó a una mujer pobre que le vendió a unos juglares griegos, etc.).

En los siglos XIV y XV la Iglesia había construido una red de hospitales y hospicios que cubrían casi todas las ciudades y pueblos importantes de Europa. Sólo las leproserías pasaban de 30.000 en el siglo XIII. Más tarde fueron surgiendo múltiples congregaciones religiosas, que escribieron páginas admirables de servicio a los más pobres. Ahí está Juan de Dios recogiendo apestados por las calles, el Padre Damián curando leprosos, José de Calasanz o Juan Bosco dando instrucción gratuita a mozuelos callejeros y, naturalmente, el «Señor Vicente», del que un hombre tan incapaz de hacer justicia al cristianismo como fue Voltaire llegó a escribir: «Mi santo es Vicente de Paúl, el patrón de los fundadores. Ha merecido la alabanza tanto de filósofos como de cristianos»¹⁶.

Todos ellos —que tuvieron que alimentarse con la espiritualidad deformada de la «Imitación de Cristo»— se habrían

14. O.c., lib. 3, cap. 42, n.º 5 y 9 (ed. cit., p. 463).

15. Cfr. HARNACK, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t 1, Leipzig, 3.ª ed., 1915, pp. 147-198.

16. VOLTAIRE, Carta dirigida el 4 de enero de 1776 al marqués de Villette (ed. Garnier, Paris, 1885, t. 44, pp. 167-168).

sentido felices de haber podido leer en su tiempo cosas como las que nosotros leemos hoy:

«Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios»¹⁷.

«La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva»¹⁸.

«El Espíritu nos lleva a descubrir más claramente que hoy la santidad no es posible sin un compromiso con la justicia, sin una solidaridad con los pobres y oprimidos»¹⁹.

No hay dos historias

Después de todo lo dicho se descubre fácilmente que la división de la historia en «historia sagrada» e «historia profana» se presta a un malentendido grave: Creer que la historia de la salvación acontece al margen de la historia general de la humanidad.

En realidad sólo hay una historia. *La historia de la salvación es la salvación en la historia*, y se está dando desde el principio de la creación. Lo que comienza con Cristo no es la salvación, sino la revelación del plan de salvación que llena todos los tiempos:

17. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 39.

18. SINODO DE LOS OBISPOS 1971, *La justicia en el mundo*, prólogo (Sígueme, Salamanca, 1972, p. 55).

19. SINODO DE LOS OBISPOS 1987, *Mensaje al pueblo de Dios: Ecclesia 2344-2345* (7-14 de noviembre de 1987) 1558.

«Nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa (...) desde toda la eternidad en Cristo Jesús, y se ha manifestado ahora» (2 Tim 1, 9-10).

La vida y la historia poseen una dimensión invisible a los ojos de la carne, un misterioso «más allá interior». Lo mismo que la mirada del artista cuando contempla un cuadro penetra más profundamente que la del hombre de la calle; o el enamorado, cuando mira la flor seca pegada en un extremo de la carta de la amada, va mucho más allá de esos pétalos arrugados sobre un papel; así el cristiano, frente al hombre, frente al mundo y frente a la historia, ve «más allá» que los demás hombres. Es un vidente. El autor de la carta a Tito le llama el hombre del «superconocimiento» (*epignosis*: Tit 1, 1).

Los cristianos son la porción de la humanidad consciente de la salvación que en ella se opera. También los ateos que luchan por un mundo mejor empujan hacia delante la «causa de Jesús», el reino de Dios —quizás, incluso, más que muchos cristianos—, pero sin saberlo.

Los signos de los tiempos

El mundo como naturaleza estática ha sido para la tradición cristiana el lugar privilegiado de la experiencia religiosa. Recordemos la atracción que el desierto ejerció sobre el monaquismo primitivo, el cántico franciscano a las criaturas o las preguntas que San Juan de la Cruz lanzaba a los «bosques y espesuras plantados por la mano del amado»²⁰.

Sin embargo, como hemos visto, el lugar donde se manifiesta el Dios de la Biblia no es tanto la naturaleza como la historia. Por eso Jesús invitaba a pasar de la lectura de las señales cósmicas a la lectura de las señales históricas:

«Al atardecer decís «va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un color rojo de fuego», y a la mañana:

20. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, canción 4 (*Vida y obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 8.ª ed., 1974, p. 718).

«Hoy habrá tormenta porque el cielo tiene un rojo sombrío». ¿De modo que sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir los signos de los tiempos?» (Mt 16, 2-3; cfr. 24, 32-33 y Jer 8, 7).

Por eso el Concilio Vaticano II recordó que «es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio»²¹.

Una vez más el análisis lingüístico nos va a enseñar algo muy importante: Hay en griego dos palabras para designar nuestro vocablo «tiempo»: *Cronos* (tiempo de reloj) y *kairós* (tiempo favorable para obrar, oportunidad). Pues bien, para hablar de los «signos de los tiempos» el Nuevo Testamento utiliza la palabra *kairós*. O sea que —como dice Bloch— no solamente hemos de comer algo, sino que también hay algo que cocinar. El futuro no existe ya a la manera que existía América antes de que Colón la «descubriera». Muchos futuros son posibles, y por eso el futuro —más que «descubrirlo»— hay que hacerlo.

Cuando Sthendal escribe en «La Cartuja de Parma» aquella célebre escena en la que Fabricio del Dongo pasa todo el día tumbado en tierra, protegiendo su cuerpo con su caballo, en medio de una inmensa confusión, y solamente al atardecer se entera de que había estado en la batalla de Waterloo²², ha creado una magnífica parábola para describir la actitud de no pocos cristianos que pasan por la historia sin comprender ni una palabra de lo que en ella se está jugando. Un día sabrán que con su acción profesional, cívica, política, etc. estuvieron edificando (o boicoteando) el Reino de Dios.

Debemos admitir que no siempre es fácil leer los signos de los tiempos; la historia del cristianismo está llena de trágicas equivocaciones: Eusebio de Cesarea —y tras él innumerables figuras de la Iglesia— exaltaron la paz de Constantino como el rasgo más evidente que pudiera darse de la protección de Cristo a los suyos²³; por el contrario, fue necesario más de un siglo

21. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 4.

22. STHENDAL, *La Cartuja de Parma* (*Obras*, Vergara, Barcelona, 1963, pp. 700-723).

23. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, lib. 10 (titulado «De la paz que Dios nos otorgó») (BAC, t. 2, Madrid, 1973, pp. 590 y ss.).

para que la Iglesia reconociera los valores de la Revolución Francesa.

Por eso precisamente la exhortación conciliar a escrutar los signos de los tiempos «permanentemente» y «a fondo».

15

Un cristiano solo no es cristiano: La Iglesia

Llega el momento de hablar de la Iglesia, algo que no acaban de digerir ni siquiera muchos que, en principio al menos, ven con simpatía la figura de Jesús de Nazaret. Recordemos, por ejemplo, que Franz Schubert, en los credos de sus misas omitía siempre el «creo en la Iglesia».

La Iglesia y el Reino de Dios

A los judíos les gusta contar esta anécdota: Se anuncia a un rabino que por fin ha llegado el Mesías. El abre la ventana, mira a la calle, se vuelve de nuevo y dice: «No es verdad, porque no veo que haya cambiado nada».

«El judío —dice uno de ellos— sabe demasiado de la irredención del mundo y no reconoce en medio de esta irredención ningún enclave de salvación. La concepción de un alma redimida en medio de un mundo irredento resulta para él algo esencialmente extraño, originalmente insólito e incomprensible desde la raíz misma de su propia existencia. Es aquí —y no en una

concepción puramente externa y nacionalista del mesianismo—donde estriba la razón última del rechazo de Jesús por Israel»¹.

Sin embargo, da la impresión de que el rabino miró mal cuando se asomó a la ventana. «Todo» no sigue igual después de Cristo. Por lo menos habría que constatar la aparición de la Iglesia. Y no pretendo ser irónico, a pesar de que mis palabras recuerden sin duda la famosa frase de Loisy: «Jesús anunció el Reino de Dios y vino la Iglesia»².

Esa frase admite una lectura correcta: «Jesús anunció el Reino de Dios y (de momento) vino (ya) la Iglesia» que, en palabras del Concilio Vaticano II, «constituye en la tierra el germen y el principio de ese Reino»³.

Los judíos se imaginaban que el Reino de Dios caería repentinamente sobre el mundo, acabando con el mal por las buenas o por las malas. Sin embargo Dios respeta los ritmos de la historia. Todas las parábolas del crecimiento (Mt 13) indican que el Reino se irá extendiendo lentamente.

Los famosos sumarios de los Hechos de los Apóstoles, por idealizados que puedan estar, ponen de manifiesto que en las primitivas comunidades cristianas se había inaugurado ya la «escatopraxis»⁴, la praxis del final de los tiempos:

«Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hech 2, 44-45).

«No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad» (Hech 4, 34-35).

1. BEN CHORIN, Schalom, *Die Antwort des Jona*, 1956, p. 99.

2. LOISY, Alfred, *L'Évangile et l'Église*, Emile Nourry, Paris, 5.ª ed., 1930, p. 153.

3. VATICANO II, *Lumen gentium*, 5 b.

4. La expresión procede de KERN, Walter, *El acontecimiento Cristo y la experiencia del mundo (Mysterium Salutis)*, t. 3, Cristiandad, Madrid, 2.ª ed., 1980, p. 1.011).

También en la actitud que adoptaron los primeros cristianos ante la esclavitud se manifestó que allí se estaba haciendo presente el Reino de Dios. Séneca nos dice que los esclavos eran tratados «como bestias y no como hombres»⁵. En efecto, los esclavos pagaban en las aduanas idéntica tasa que los caballos, los jumentos y las mulas: un denario y medio; y podían ser comprados, vendidos o hipotecados.

Pues bien, en medio de ese clima espiritual, Pablo proclama que entre quienes viven bajo el Reinado de Dios «ya no hay esclavos ni libres» (Gal 3, 28) y, en consecuencia, en el interior de las comunidades cristianas se confería el sacerdocio tanto a unos como a otros. Por una carta de San Jerónimo, fechada a finales del siglo IV, sabemos que eran frecuentes los esclavos que habían recibido las órdenes sagradas⁶. Y no sólo el presbiterado, sino también el episcopado. De hecho, fueron abundantes los conflictos con los amos de los esclavos por esa razón. Pero, sin duda, lo más significativo de todo fue la elección como Papa de San Calixto, que había sido un esclavo fugitivo de su amo Carpóforo, hecho por el cual fue condenado a trabajar en las minas de plomo de Cerdeña en el año 188. Fue elegido Obispo de Roma el año 217 por una gran mayoría frente al otro candidato, el culto y eminente teólogo Hipólito, y permaneció al frente de la Iglesia hasta el año 222. Ante semejante conducta no debe extrañarnos que Celso reprochara a los cristianos que, por su forma de vivir, levantaban en medio del Imperio romano una «voz de rebelión» (*phoné stáseos*)⁷.

Así, pues, todas y cada una de las comunidades cristianas deben ser «sociedades de contraste»⁸, capaces de mostrar que «el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5, 17).

5. SENECA, Lucio Anneo, *Epístola 47 (Tratados filosóficos. Tragedias. Epístolas morales)*, Edaf, Madrid, 1972, p. 1.139).

6. JERÓNIMO, *Carta 82, n.º 6 (Cartas de San Jerónimo)*, t. 1, BAC, Madrid, 1962, p. 812).

7. ORIGENES, *Contra Celso*, lib. 8, n.º 2 (BAC, Madrid, 1967, p. 522). La expresión de Celso ha sido transmitida también por San Clemente de Alejandría (*Stromata*, 6, 5).

8. La expresión es de LOHFINK, Gerhard, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1986, pp. 60, 66, 134-144.

Llamadas a ser «sociedades de contraste», sí, pero también amenazadas siempre de «mundanización»: «Vosotros sois la sal de la tierra. Mas si la sal se vuelve sosa, ¿con qué se la salará? Ya no sirve para nada más que para ser tirada afuera y pisoteada por los hombres» (Mt 5, 13).

El retorno de los revolucionarios a la vida cotidiana

Dice Jean Mouroux que «los primeros cristianos se conducían con la violencia de la juventud, con la impaciencia del amor»⁹. Hoy puede darnos la impresión contraria: Una Iglesia sumamente organizada en la que las estructuras apagan la vida. Sin embargo, como demostró Max Weber en un ensayo ya clásico¹, un grupo carismático que no se institucionalice acabaría por dispersarse y desaparecer. De hecho, la institucionalización de la Iglesia no es un invento de San Cipriano en el siglo III, como decían en otro tiempo algunos teólogos protestantes, sino que se encuentra ya en el Nuevo Testamento, y no precisamente en los escritos más tardíos. Ernst Käsemann, un escriturista protestante de talla, en un artículo titulado «Pablo y el precatolicismo», ha encontrado en el gran defensor de los carismas y de la libertad de los hijos de Dios un propulsor de la organización eclesial¹¹.

Pablo, en efecto, no sólo aludía a menudo a su propia autoridad como «apóstol de Jesucristo» (Rom 1, 1; 1 Cor 1, 1; Gal 1, 1...), sino que en el documento más antiguo del Nuevo Testamento, la primera carta a los tesalonicenses, menciona ya a «los que presiden en el Señor» (1 Tes 5, 12-13). De hecho, Pablo y Bernabé comenzaron en época muy temprana a designar responsables en las Iglesias, «presbíteros» (Hech 14, 23); y en el discurso a los presbíteros de Efeso (Hech 20, 17-38) menciona ya a los *episcopoi* (v. 28).

9. MOURoux, Jean, *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona, 1965, p. 182.

10. Cfr. WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 4.ª ed., 1979, pp. 199-204.

11. KÄSEMANN, Ernst, *Pablo y el precatolicismo (Ensayos Exegéticos)*, Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 279-295.

La Iglesia, una comunidad de hermanos

Antes del Concilio Vaticano II estaba vigente una concepción piramidal de la Iglesia: En la cúspide estaba el Papa; a sus órdenes, los obispos; a las órdenes de éstos, los sacerdotes; y, por fin, en la base de la pirámide, los laicos, sometidos a la pasividad más absoluta. San Pío X, en la encíclica *Vehementer Nos* (1906), llegó a escribir: «En la sola jerarquía residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y, dócilmente, seguir a sus pastores»¹².

En realidad, en la Iglesia existen funciones distintas, pero eso no equivale a dignidades diferentes. La respuesta de Jesús a la pregunta de quién es el mayor en la comunidad de los discípulos fue tajante: Ninguno. Expresamente compara a los suyos con las estructuras autoritarias que eran frecuentes entonces en la sociedad civil y prohíbe la introducción de un estilo semejante en la comunidad de sus seguidores (Lc 22, 24-27; cfr. Mt 23, 8-11).

Así, pues, la Iglesia debe ser una «sociedad de contraste» también en el ejercicio de la autoridad. En efecto, si exceptuamos las reiteradas exhortaciones a ejercer la autoridad como un servicio (Mt 18, 1-4 y par.; Mt 20, 20-28 y par.), Jesús no dejó instrucciones muy concretas de cómo debería ser gobernada la Iglesia. Da la impresión de que, con tal de que se eliminara ese peligro corruptor, tenía poco interés en determinar el modo con que los jefes debían ejercer su autoridad. Sin embargo, cuando se observa el ejercicio de la autoridad en la Iglesia a lo largo de los siglos, la tensión entre teoría y práctica es innegable. Según Bouyer, el «mal primordial» dentro de la Iglesia Católica es haber hecho de la autoridad un *dominium* y no un *ministerium*; es decir, una relación de subordinación y no un servicio a los hermanos¹³.

12. PIO X, *Vehementer Nos*: Acta Apostolicae Sedis 39 (1906) 8-9.

13. BOUYER, Louis, *La Iglesia de Dios*, Studium, Madrid, 1973, p. 618.

Por otra parte, tampoco existen en la Iglesia estados que sean más perfectos que otros. En todos los estados debe aspirarse a vivir en plenitud la vida cristiana. El Concilio afirmó además que debe accederse a la santidad *en y por medio del propio estado de vida*¹⁴; cosa que se daba por supuesta por lo que a los sacerdotes y religiosos se refiere, pero era bastante novedoso referirlo a los seglares (matrimonio, familia, trabajo, política...).

Y si podemos decir que la Iglesia local es una comunión de hermanos en la fe, podríamos decir de igual forma que la Iglesia universal es una comunión de Iglesias locales.

Precisamente, la razón de ser del primado romano es el servicio a la comunión de todas las Iglesias. Este servicio de unidad estaba ya claramente prefigurado en la posición de Pedro entre la Iglesia de los judíos y la Iglesia de los gentiles. Pablo se sintió personalmente enviado a los gentiles y mantuvo unido bajo su autoridad el vasto campo misional de la gentilidad. De forma similar, Santiago ejerció su ministerio entre los judeo-cristianos. Sin embargo, Pedro, a diferencia de Pablo y Santiago, no pertenece directamente a ninguno de los dos grandes bloques del cristianismo primitivo, sino que está por encima de ambos abrazándolos entre sí. Ahí radica lo peculiar y distintivo de su misión. «No hay por qué callar —escribía años atrás el actual Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe— que con tales ideas se sientan también unas normas críticas para la forma efectiva en que se ejerce el primado»¹⁵.

La Iglesia, «casta meretriz»

Hemos hablado hasta aquí de cosas que resultan fácilmente perceptibles. Sin embargo no podemos acabar este capítulo sin mencionar otras cosas que no se ven.

El Concilio Vaticano II dedicó el primer capítulo de la Constitución Dogmática *Lumen gentium* a hablar del «misterio

14. VATICANO II, *Lumen gentium*, 41 g.

15. RATZINGER, Joseph, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona, 1972, p. 133.

de la Iglesia». Con esa expresión quería indicar que en la Iglesia hay *algo más* de lo que el sociólogo puede ver. O, dicho con otras palabras, que *lo visible de la Iglesia hace presente algo invisible*.

Naturalmente, el misterio sólo puede expresarse mediante imágenes. El Concilio utiliza varias: redil, rebaño, campo, edificio, templo... y, sobre todo, «Cuerpo de Cristo» y «Esposa de Cristo».

En la perspectiva bíblica, el cuerpo es el elemento por el que una persona se hace presente y actúa. Cristo —ausente de este mundo en cuanto al cuerpo físico a partir de la resurrección— se ha dado a sí mismo otro «cuerpo» que es la Iglesia. En algunos textos (Rom 12, 4-5; 1 Cor 12, 12-30) la idea de «cuerpo» podría admitir sólo un sentido metafórico. En cambio las epístolas de la cautividad exigen ir más allá. Ef 4, 4 habla de «un solo Cuerpo y un solo Espíritu»; es decir, somos el Cuerpo de Cristo animado por su Espíritu. Evidentemente, «dar cuerpo» a Cristo entraña una inmensa responsabilidad.

La imagen de la Iglesia como «Esposa de Cristo» aparece también en el Nuevo Testamento (Ef 5, 21-33; Ap 21-22). La relación entre Iglesia «Cuerpo de Cristo» e Iglesia «Esposa de Cristo» debe verse en la afirmación de Gen 2, 24, según la cual el esposo y la esposa se funden en «un solo cuerpo». El peligro de la imagen del «Cuerpo de Cristo» sería identificar pura y simplemente a la Iglesia con Cristo. En cambio el Esposo y la Esposa son dos en una sola carne, pero continúan siendo dos.

Además, la Iglesia es solamente la prometida o desposada de Cristo (cuando existían los esponsales, «esposa» no equivalía a lo que nosotros entendemos por tal). Aspira a las bodas, pero éstas sólo tendrán lugar en la parusía.

Es obvio que la Iglesia debe mantenerse fiel al Esposo hasta que lleguen las bodas, pero experimenta constantemente la tentación de serle infiel: «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios —decía San Pablo—, pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (2 Cor 11, 2).

La realidad, sin embargo, es que la Iglesia es a la vez santa y pecadora o —como decían audazmente los Santos Padres—

una «casta meretriz»¹⁶. Por su origen histórico y por sus tendencias innatas, la Iglesia es una «ramera», procede del pecado del mundo; pero Cristo —como en la preciosa parábola de Ez 16— la lavó y la convirtió de ramera en esposa. Por eso en la Iglesia, desde el Papa hasta el último cristiano, estará siempre presente la tensión entre la debilidad humana y la fuerza de Dios.

Si el misterio de la Iglesia, como dijimos más arriba, consistía en que lo visible de la Iglesia hace presente algo invisible, el gran peligro es que la realidad sociológica de la Iglesia se vuelva más bien un obstáculo para captar su misterio. Con razón la Iglesia Católica ha hecho suya la fórmula que Gisbert Voetius, teólogo calvinista de estricta observancia, pronunció en el Sínodo de Dordrecht (1618-1619): *Ecclesia semper reformanda*.

16

Encontrar a Dios en la vida

He aquí un cuento de Rabindranath Tagore:

«“Señor, el santo Narottam nunca se digna venir a tu templo real —dijo al Rey su siervo—. Si fueras a la arboleda del camino, verías la gente atropellarse para oírle cantar las alabanzas de Dios, como enjambres de abejas alrededor de un loto blanco. ¡Y el templo, en tanto, está vacío; sin servicio el dorado tarro de miel!”

El Rey, mortificado en su corazón, se fue al campo donde Narottam oraba sentado en la hierba, y le dijo: “Padre, ¿por qué te sientas en el polvo del campo para predicar el amor de Dios, y no vas al templo de la cúpula de oro?”

“Porque Dios no está en tu templo”, respondió Narottam.

El Rey, ceñudo, dijo: “¿No sabes que se gastaron veinte millones de oro en levantar la maravilla; que fue consagrado con los más costosos ritos?”

“Sí, contestó Narottam, lo sé. Fue en aquel año en que el fuego devastó tu pueblo, y millares de pobres vinieron en vano a pedir a tu puerta. Decía Dios: ‘¡Miserable ser que no puede dar casa a sus hermanos, y quiere

16. BALTHASAR, Hans Urs von, *Casta Meretrix (Ensayos Teológicos)*, t. 2, Guadarrama, Madrid, 1965, pp. 239-354).

levantar la mía!' Y se fue con los desvalidos, bajo los árboles del camino. Esa pompa de oro que tú dices no tiene dentro más que el vaho caliente de tu orgullo''.

Lleno de ira, el Rey le gritó: «¡Vete de mi reino!»

El santo le respondió, tranquilo: «Sí, me destierras a donde desterraste a mi Dios»¹.

A Dios no le gustan los espacios cerrados

El cuento de Tagore ilustra muy bien una tentación constante del hombre religioso: buscar a Dios al margen de la vida. La división de la realidad en dos ámbitos, el sagrado y el profano, hizo posible esa tentación. Hay en el mundo lugares, personas y tiempos sagrados en los cuales Dios espera al hombre. Los restantes lugares y tiempos son profanos y en ellos el hombre se encuentra sólo con otros hombres. Más aún: con poca frecuencia se iba al templo para llevarle al «dios» toda clase de ofrendas con el fin de que se encuentre a gusto en su interior y no se le ocurra salir a la vida, desasosegando a sus devotos.

Los profetas del Antiguo Testamento fueron muy enérgicos al condenar esa separación de la religión y la vida. Su mensaje, en resumen, venía a decir: sólo tiene derecho a buscar a Dios en el ámbito de lo sagrado quien se portó bien con su hermano en el ámbito de lo profano. He aquí algunos ejemplos:

«Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, no me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes. Si me ofrecéis holocaustos... no me complazco en vuestras oblaciones, ni miro a vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados. ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! ¡Que fluya, sí, el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne!» (Am 5, 21-24).

1. TAGORE, Rabindranath, *La cosecha*, poema n.º 34 (*Obra escogida*, Aguilar, Madrid, 10.ª ed., 1972, p. 245).

«¿A mí qué, tanto sacrificio vuestro? —dice Yahveh—. Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de cebones; y sangre de novillos y machos cabríos no me agrada (...) No sigáis trayendo oblación vana: el humo del incienso me resulta detestable (...) No tolero falsedad y solemnidad. Aunque menudeéis la plegaria, yo no oigo. Vuestras manos están llenas de sangre: lavaos, limpios...» (Is 1, 11-18).

Pero la verdadera revolución vino con Cristo. Ahora desaparece la raíz misma de la tentación: la división del mundo en un ámbito sagrado y otro ámbito profano.

Lo sagrado y lo profano no son fragmentos excluyentes del tiempo y del espacio, sino que *todo es profano, y a la vez, todo es sagrado*: profano para quien ve las apariencias externas, y sagrado para quien penetra en su profundidad.

Vistas las cosas desde Dios podríamos decir que no se deja encerrar en determinados espacios o tiempos. Quiere estar en el centro de la vida. Vistas las cosas desde el hombre podríamos decir que para el creyente no hay nada profano (aunque puede haber cosas profanadas).

La vida hecha liturgia

Aquella mujer samaritana que le preguntó a Cristo si el auténtico lugar sagrado donde Dios esperaba a los hombres era el templo de Jerusalén, como sostenían los judíos, o el monte Garizim, como creían ellos, recibió esta respuesta: «Créeme, mujer, que llega la hora en que ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre (...) Llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos *adorarán al Padre en espíritu y en verdad*» (Jn 4, 21-24).

Es significativo que cuando en el Nuevo Testamento se utilizan las palabras «culto» (*latreia*), «liturgia» (*leitourgia*), «sacrificio» (*zusía*), etc., no designan una acción ritual, sino la vida misma (Rom 12, 1), las limosnas con que se ayudaba al hermano (Flp 2, 30; 4, 18; 2 Cor 9, 12) o cosas similares. No debe extrañarnos: El sacrificio de Cristo no fue una acción litúrgica realizada en el interior de un templo, sino la entrega de su propia vida realizada al aire libre.

En este sentido, *todos* los cristianos podemos ofrecer a Dios el mismo sacrificio que le ofreció Cristo: El de nuestra vida. *Todos somos sacerdotes*. Ha sido mérito del Concilio Vaticano II recuperar el concepto de «sacerdocio común», que estaba muy olvidado entre nosotros².

Naturalmente, para ofrecer el culto de la propia vida no hacen falta templos. O, mejor dicho, el mundo entero se hace templo. Así comentaba Orígenes:

Tú que sigues a Cristo y que le imitas,
tú que vives de la palabra de Dios,
tú que meditas en su ley noche y día,
tú que te ejercitas en sus mandamientos,
tú estás siempre en el santuario y nunca sales de él.
Porque el santuario no hay que buscarlo en un lugar,
sino en los actos, en la vida, en las costumbres.
Si son según Dios,
si se cumplen conforme a su mandato,
poco importa que estés en tu casa o en la plaza,
ni siquiera importa que te encuentres en el teatro;
si sirves al Verbo de Dios, tú estás en el templo,
no lo dudas³.

Así, pues, para el cristiano se ha cumplido ya el oráculo del profeta: «En aquel día los cascabeles de los caballos y las ollas de las casas serán tan santos como los vasos sagrados del templo (Zac 14, 20-21); es decir, la santidad de Dios se hará presente en toda la realidad profana, y no sólo en el reducido ámbito de lo sagrado.

Hasta tal extremo llegó la actitud desacralizadora de los cristianos, que *fueron acusados de ateos*. En el «Martirio de Policarpo» —un Obispo de Esmirna de principio del siglo II— se describe cómo la turba pide su cabeza al grito de «¡Mueran los ateos!»⁴; y San Justino tiene que defenderse de la acusación

2. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 10-11.

3. ORIGENES, *Homilias sobre el Levítico*, 12, 4 (Bachrens, t. 6, p. 462).

4. RUIZ BUENO, Daniel, *Actas de los Mártires*, BAC, Madrid, 3.ª ed., 1974, pp. 271-272.

de ateísmo, aunque a la vez reconoce que en cierto modo lo son:

«He aquí que se nos da el nombre de ateos; y, si de esos supuestos dioses se trata, ciertamente, confesamos ser ateos»⁵.

Un templo de piedras vivas

Sin embargo, los cristianos se reunían también para adorar a Dios. Es verdad que al principio no tenían templos. Cualquier lugar les parecía bueno. Según las *Actas de los Mártires*, cuando el prefecto Rústico preguntó a San Justino dónde se reunían obtuvo esta respuesta:

«Donde cada uno prefiere y puede, pues sin lugar a dudas te imaginas que todos nosotros nos juntamos en un mismo lugar. Pero no es así, pues el Dios de los cristianos no está circunscrito a lugar alguno, sino que, siendo invisible, llena el cielo y la tierra, y en todas partes es adorado y glorificado por sus fieles»⁶.

Más adelante construyeron templos, pero naturalmente no fue por considerar que Dios estaba ligado a ciertos lugares con preferencia a otros, sino porque, a medida que iban creciendo las comunidades, era difícil encontrar un espacio apto para reunirse. Lo que convertía a un edificio en templo no eran sus paredes, sino la comunidad reunida en su interior. Lo realmente importante era el «templo de piedras vivas» (1 Pe 2, 5). Jesús había prometido estar en medio de la comunidad que se reuniera en su nombre, lo hiciera dondequiera que lo hiciera (cfr. Mt 18, 20).

5. JUSTINO, *Primera Apología*, n.º 6 (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apologistas Griegos*, BAC, Madrid, 1954, p. 187).

6. RUIZ BUENO, Daniel, *Actas de los Mártires*, BAC, Madrid, 3.ª ed., 1974, p. 312.

Un sacerdocio «diferente»

Lo mismo el templo de Jerusalén que los templos paganos eran muy pequeños puesto que, tratándose de lugares sagrados, sólo podían penetrar en ellos los sacerdotes. En el Evangelio vemos que el pueblo tenía que esperar fuera mientras se ofrecía el sacrificio (cfr. Lc 1, 10.21). Incluso los simples sacerdotes debían abstenerse de entrar en el «Sancta Sanctorum»: Estaba protegido por un velo que sólo podía atravesar el Sumo Sacerdote una vez al año (el Día de la Expiación) después de una semana de purificaciones.

Sin embargo, cuando Cristo murió en la cruz el velo del templo «se rasgó en dos, de arriba abajo» (Mt 27, 51). Había quedado abierto a todos el acceso directo al santuario. Podríamos decir, pues, que los fieles de la Nueva Alianza no corresponden a los laicos de la antigua, sino más bien a los sacerdotes. Se trata de un «pueblo de sacerdotes» (Ap 1, 6; 5, 10; cfr. 1 Pe 2, 9). Es significativo que, para construir sus iglesias, los cristianos no eligieron el modelo arquitectónico del templo pagano, sino el lugar de reunión pagano, la basílica: Tenían que dar cabida a toda la comunidad porque es toda la comunidad quien ofrece la eucaristía. También a esto se refiere el «sacerdocio común» del que hablamos más arriba.

Eso no significa, evidentemente, que en la celebración de la eucaristía todos puedan hacer las mismas cosas. Cada uno tiene un «servicio» o «ministerio» particular. Sólo el ministro ordenado puede presidir la celebración, pero es la asamblea entera quien celebra.

Esos ministros ordenados, al no responder ya al esquema de «personas sagradas mediadoras entre Dios y las personas profanas» no reciben en el Nuevo Testamento el nombre de *iereus* («sacerdotes»), sino otras designaciones tales como «esclavos» (*doulos*: Rom 1, 1), «ministros» (*diáconos*: 2 Cor 3, 6; 6, 4; Col 1, 23.25; Ef 3, 7), «presidentes» (*proistamenoí*: Rom 12, 8; 1 Tes 5, 12), «directores» (*egoúmenoí*: Hech 15, 22; Heb 13, 7) y, sobre todo, «ancianos» (*presbíteroí*: Hech 11, 30; 14, 23; 16, 4; 20, 17; 21, 18; Sant 5, 14; 1 Pe 5, 1.5; 1 Tim 5, 17.19; Tit 1, 5).

Tampoco por su estilo de vida respondían al modelo de segregación (un «mago revestido de poderes») que caracterizaba

a los sacerdotes de las demás religiones: trabajaban como cualquiera, apreciaban el celibato (cfr. 1 Cor 7) pero éste no era condición *sine qua non* para la ordenación y no usaban ninguna vestidura especial. Las pinturas de las catacumbas de Priscila y Calixto ponen de manifiesto que los presbíteros vestían como los demás no sólo en la calle, sino incluso durante la celebración eucarística.

Era, sin embargo, demasiada novedad para unos hombres que vivían rodeados de religiones sacrales y ya a principios del siglo III —antes, por lo tanto, de Constantino— empezó a modificarse su estilo de vida, aunque no sin la oposición de quienes querían preservar la originalidad del ministerio cristiano.

Se conserva, por ejemplo, una carta del Papa Celestino I dirigida a los obispos de las Galias (provincias de Vienne y Narbona) el año 428, cuando supo que algunos presbíteros empezaban a usar hábitos semejantes a los de los monjes, en la que dice:

«Debemos distinguirmos del pueblo y de los otros por nuestra doctrina, no por nuestros vestidos; por nuestra conducta, no por nuestros hábitos; por la pureza de nuestra alma, no por nuestra *toilette*»⁷.

Algo similar podríamos decir del celibato obligatorio que, propugnado por vez primera en el Sínodo de Elvira⁸ (año 305 ó 306), no se generalizó en la Iglesia de una manera efectiva hasta el siglo XII. Todavía en el siglo XI un obispo de Lieja se quejaba de que debería deponer a todo su clero si tuviese que aplicar las medidas disciplinarias eclesiásticas⁹.

No debe extrañarnos que, paralelamente a esa evolución, se recuperara el título de «sacerdotes» para los ministros del Evangelio. El primero en emplearlo fue Hipólito de Roma, ya a fines del siglo II¹⁰, y poco después Polícrates llama «sacerdote» al apóstol Juan¹¹.

7. CELESTINO I, *Carta 4*, 1, 2 (PL 50, 431 B).

8. DS 118-119 = 52b-52c.

9. RATHERIUS, *Itinerarium romanorum*, 5 (PL 136, 585-586).

10. HIPOLITO DE ROMA, *Tradicón Apostólica*, 3 y 34 (Sígueme, Salamanca, 1986, pp. 31 y 95).

11. Cit. por EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, lib. 5, cap. 24, n.º 3 (BAC, t. 1, Madrid, 1973, p. 332).

Los sacramentos del cristiano

Llega ya el momento de resumir nuestra reflexión. De lo dicho hasta aquí se deduce que es inútil buscar a Dios en los lugares y tiempos «sagrados», porque no existen. *A Dios se le encuentra en lo profano* («pro-fanum» = fuera del templo), y, por tanto, no se trata de vivir religiosamente algunos momentos de la vida, sino la vida entera.

Y, sin embargo, frecuentamos el templo. Los sacramentos, como veremos en los próximos capítulos, serán necesariamente *celebraciones de la vida*. «Celebramos en el templo lo que se realiza fuera del templo, en la historia humana»¹².

De esto se deduce que, obviamente, el culto del templo nunca podrá celebrarse en perjuicio del servicio al hermano. Dios siempre «cede sus derechos»: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27). Y si Dios cede sus derechos —como decía Bonhöffer— «no debemos ser más religiosos que el mismo Dios»¹³.

Lo malo es que para muchos cristianos los sacramentos siguen siendo ritos al margen de la vida. Son hombres «religiosos», más que hombres cristianos (aunque invoquen a su Dios como Padre de Jesucristo). Han accedido a los sacramentos sin una suficiente evangelización.

Una anécdota ejemplifica perfectamente este problema: Los monjes romanos que habían ido a evangelizar Inglaterra en el siglo VI preguntaron al Papa San Gregorio Magno: «¿Qué hacemos con los templos de los ídolos?». Y él, en una carta por lo demás muy interesante, respondió: «Muy sencillo: Quitad a los ídolos, poned a Jesucristo, y todo estará en su sitio».

Pero no es tan sencillo: Si todo lo que hemos hecho ha sido cambiar de nombre a Dios, y seguimos relacionándonos

12. SCHILLEBEECKX, Edward, *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca, 2.ª ed., 1971, p. 119.

13. BONHOEFFER, Dietrich, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 196-198.

con él con actitud pagana, no hemos resuelto nada. Kierkegaard lo decía claramente:

«Si de dos hombres uno reza al verdadero Dios con insinceridad personal, y el otro con toda su sincera pasión a un ídolo, es el primero en que en realidad ora a un ídolo, mientras que el segundo ora de verdad a Dios»¹⁴.

14. KIERKEGAARD, Sören, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, 1941, p. 134.

17

Sacramentos para hacer visible el encuentro con Dios

Hoy ocurre algo curioso: Mientras muchos cristianos desprecian los sacramentos, los no creyentes sienten la necesidad de inventarse algo que los sustituya. Pablo Neruda cuenta en sus memorias cómo reaccionó ante la muerte de su amigo Alberto Rojas Giménez: El y un tercer amigo compraron dos inmensas velas, tan altas casi como un hombre, y las encendieron en el centro de la basílica de Santa María del Mar, en Barcelona. Después se sentaron, en medio de la iglesia vacía, junto a los dos velones y dos botellas de vino verde que simbolizaban el «torrencial alcoholismo» del difunto. «Pensamos —dice Neruda— que aquella ceremonia silenciosa, pese a nuestro agnosticismo, nos acercaba de alguna manera misteriosa a nuestro amigo muerto»¹.

Pues bien, vamos a mostrar cómo los sacramentos responden a una necesidad íntima del hombre.

1. NERUDA, Pablo, *Confieso que he vivido*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1978, p. 46.

La vida está llena de sacramentos

Hoy está superado el cartesianismo. Pretender que la vida humana se gobierna únicamente por «ideas claras y distintas»² sería una terrible mutilación.

Como admite hoy la antropología, el hombre, más que como «animal racional», debe ser pensado como «animal simbólico»³. El lenguaje es ya un sistema simbólico, y lo mismo debemos decir de infinitas acciones corporales: dar un beso, guiñar un ojo, apretar la mano... ¿Quién sería capaz de traducir esos símbolos a «ideas claras y distintas» sin empobrecerlos?

El hombre vive en todas las cosas un significado que supera a las cosas mismas. ¿Por qué, si no, un anciano se niega a cambiar los muebles que ha tenido «siempre», aunque no sean ya funcionales?

En cualquier cosa hay que distinguir *la realidad* en sí misma y *su mensaje*. Quizás como «cosa» sea irrelevante, pero su «mensaje» le da un valor inestimable (pensemos, por ejemplo, en el árbol de Guernica). ¡Qué incapacidad para comprender la vida denota Sartre cuando todo lo que «ve» en la eucaristía es que «en las iglesias, a la luz de los cirios, un hombre bebe vino delante de mujeres arrodilladas»!⁴.

Cuando las cosas empiezan a pregonar su mensaje íntimo y el hombre presta oído, surge el *pensar sacramental*. Sacramento es, como veremos, el *signo visible que hace presente una realidad invisible*.

A veces es la propia persona quien da significado sacramental a una cosa; pero otras veces es toda la colectividad quien lo hace. Un caso típico en Cataluña sería la rosa que los hombres regalan el día de San Jorge a la mujer de la que están enamorados. Cuando el asentimiento de todo un pueblo ha dado valor

2. DESCARTES, René, *Discurso del Método*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, pp. 63-66.

3. Cfr. CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 8.ª ed., 1977, especialmente pp. 45-49.

4. SARTRE, Jean-Paul, *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 10.ª ed., 1967, p. 54.

sacramental a una realidad, su fuerza es infinitamente mayor. Puede darse el caso de una chica que quede decepcionada en lo más profundo de su ser porque no le haya llegado la rosa en *ese día*.

También hay sacramentos divinos: el hombre que tiene una profunda experiencia de Dios lo encuentra, como San Francisco de Asís, en todas partes: en el pájaro que canta sobre una rama, en la hormiga que arrastra su comida, en el fuego y hasta en la «hermana» muerte.

Como decía San Ireneo, «en relación con Dios nada está vacío; todo es signo suyo»⁵.

Los siete sacramentos

De entre todos los signos de Dios que hay en el mundo, uno se destaca luminosamente: Jesús de Nazaret. El pudo decir de sí mismo: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). Todo en Jesús parecía apuntar «más allá» de las apariencias. Frecuentemente San Agustín, después de proclamar un fragmento del Evangelio, se dirigía a quienes le oían diciendo: «Hemos oído el hecho; busquemos ahora su misterio»⁶. Por eso, ya desde San Agustín, se ha convertido en lugar común afirmar que *Cristo es sacramento de Dios*⁷.

Pero tras la Pascua el mismo Cristo ha dejado de ser accesible a nuestra experiencia directa, lo cual sería especialmente grave si con su desaparición quedara bloqueado el camino de encuentro con Dios. Sin embargo, vimos en el capítulo 15 que ahora es la Iglesia quien «da cuerpo» a Cristo Resucitado. «Cuerpo místico» no quiere decir otra cosa que «cuerpo sacramental». Como decía San León Magno, «lo que era visible en Cristo ha pasado a los sacramentos de la Iglesia»⁸.

5. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 4, 21.

6. AGUSTIN DE HIPONA, *Sobre el Evangelio de San Juan*, trat. 50, n.º 6 (*Obras completas de San Agustín*, t. 14, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1965, p. 199).

7. AGUSTIN DE HIPONA, *Carta 187*, 34 (*Obras completas de San Agustín*, t. 11 a, BAC, Madrid, 3.ª ed., 1987, pp. 830-831).

8. LEON MAGNO, *Homilía 74*, 2 (*Homilías sobre el año litúrgico*, BAC, Madrid, 1969, p. 307).

Pero no quememos etapas. Antes de hablar de los «siete sacramentos» debemos hablar de la Iglesia entera como «sacramento universal de salvación»⁹. Es lo que en el capítulo 15 llamamos «el misterio de la Iglesia». En ella, lo visible hace presente algo invisible. Los sacramentos no deben considerarse, pues, como átomos aislados; lo que ocurre es que hay «densidades sacramentales», momentos en los que se densifica la sacramentalidad de la Iglesia.

La diversificación de la sacramentalidad de la Iglesia se debe precisamente a que Dios quiere salir al encuentro del hombre en sus experiencias fundamentales: el nacer (bautismo) y el pasar a la vida adulta (confirmación), el enamoramiento (matrimonio) y la consagración al servicio de la comunidad cristiana (orden), la cotidianidad de la vida creyente (eucaristía) e incluso el fracaso (penitencia) y la lucha contra la enfermedad (unción).

San Agustín llegó a hablar de 304 sacramentos: la lectura de la Sagrada Escritura, la predicación de la palabra de Dios, el lavatorio de los pies, el cuidado de los pobres, el amor a los hermanos... Pero poco a poco se fueron resaltando algunos frente a los demás.

Todavía en el siglo XI decía San Bernardo que «muchos son los sacramentos, y no es bastante el tiempo (de una hora) para meditar sobre todos»¹⁰. Fue Pedro Lombardo, profesor de la Universidad parisina de la Sorbona y más tarde obispo de aquella ciudad, quien fijó definitivamente, en el siglo XII, lo que hoy llamamos el «septenario» sacramental¹¹; y así aparece ya en el Segundo Concilio de Lyon¹².

Trento definió que «los sacramentos de la Nueva Ley no son ni más ni menos que siete»¹³, pero entenderíamos mal se-

9. VATICANO II, *Lumen gentium* 1, 9 c, 48 b; *Ad gentes*, 1 y 5; *Gaudium et Spes* 45.

10. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermón en la Cena del Señor*, 1 (*Obras completas de San Bernardo*, t. 1, BAC, Madrid, 1953, p. 493).

11. LOMBARDO, Pedro, *Libri IV Sententiarum*, d. 2, c. 1 (PL 192, 522-962).

12. DS 860 = 465.

13. DS 1.601 = 844.

mejante afirmación si creyéramos que habla de «siete» como el dígito que en la serie de los números naturales sigue a 5 y 6, de suerte que la lista de los sacramentos se detiene casualmente ahí. «El número siete designa la totalidad»¹⁴ y Trento quiere decir que todos los signos a los que damos nombre de sacramento —y sólo ellos— tienen de hecho eficacia sacramental.

Poco importa, en realidad, que al hacer el cómputo de tales ritos resulte efectivamente el número aritmético 7 o no. (De hecho, podrían considerarse bautismo y confirmación como desdoblamiento de un único sacramento; o el diaconado, presbiterado y episcopado como tres sacramentos distintos, resultando en ambos casos una suma distinta de siete).

Naturalmente, si la Iglesia no habló hasta el siglo XII de los «siete» sacramentos no es porque se los haya inventado a lo largo de ese tiempo. Desde el principio bendijo el amor humano, se reunió para la celebración de la eucaristía, etc.; lo que ocurrió es que necesitó tiempo para tomar conciencia de que era únicamente en esos siete ritos donde ella expresaba de forma plena su fuerza sacramental. A partir de ese momento a los demás signos que hasta entonces había llamado sacramentos empezó a llamarlos «sacramentales».

Relacionado con lo anterior está el problema de la institución de los sacramentos por Cristo. El Concilio de Trento definió que «los sacramentos de la Nueva Ley fueron instituidos todos por Jesucristo Nuestro Señor»¹⁵. Sin embargo, los protestantes justificaron la «limpieza» que hicieron de sacramentos y sacramentales afirmando que en la Escritura únicamente consta con certeza la institución por Cristo del bautismo («Id y bautizad...») y de la eucaristía («Haced esto en memoria mía»). Dejando aparte ahora que el Nuevo Testamento habla también de otros sacramentos, conviene aclarar que la institución por Cristo de los siete sacramentos no necesita apoyarse en otras tantas frases del Jesús histórico que nos hayan sido conservadas en los Evangelios. Cuando Cristo instituyó la Iglesia —que como

14. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1-2, q. 102, a. 5, ad 5 (BAC, t. 6, Madrid, 1956, p. 409).

15. DS 1.601 = D 844.

hemos visto es el «sacramento primordial»— instituyó por eso mismo los sacramentos particulares en que se densifica su sacramentalidad.

Estructura interna de los sacramentos

Los siete sacramentos tienen la estructura que ya habíamos anticipado en nuestro análisis antropológico: Son *signos visibles que hacen presente una realidad invisible*¹⁶.

Esa realidad invisible no es otra que el mismo Dios. Los sacramentos son *encuentros con Dios*; y encuentros que tienen lugar sensiblemente, como reclama nuestro ser corporal:

«Al hombre le es natural llegar a las cosas inteligibles por medio de las sensibles, y los signos son un medio para llegar al conocimiento de ciertas cosas (...) Se requieren, pues, para los sacramentos, cosas sensibles»¹⁷

Los signos sacramentales no son unos signos cualesquiera que hayan sido declarados arbitrariamente instrumentos de salvación, sino que gozan de un poder evocador intrínseco: la inmersión bajo el agua es signo expresivo de una vida que se acaba para que empiece otra, el pan y el vino compartidos son signo de fraternidad, etc.

Por desgracia, una mentalidad legalista preocupada exclusivamente por salvar los mínimos necesarios para que el sacramento fuera válido ha ido, poco a poco, destruyendo los signos: bautismo mediante unas gotas de agua (escasas) sobre la cabeza, en vez del gesto mucho más expresivo de la inmersión; pan que no parece pan; copa que no pasa de mano en mano... Los signos empleados hoy han perdido en general su eficacia evocadora; por sí mismos dicen poco y exigen ser explicados. Pero, claro,

16. Trento, haciendo suya una fórmula que Berengario de Tours atribuyó a San Agustín, los definió así: «La forma visible de una gracia invisible» (DS 1.639 = D 876).

17. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 3, q. 60, a. 4 (BAC, t. 13, Madrid, 1957, p. 29).

tener que explicar un signo equivale a reconocer tácitamente que ya no es signo.

Es importante recordar, con Santo Tomás, que el «sacramento pertenece al género de signo»¹⁸ y ese «validismo» minimalista es responsable en gran medida del desinterés que muchos experimentan hoy ante los sacramentos.

Naturalmente, también la palabra es necesaria para que exista sacramento. San Agustín, hablando del bautismo, dice:

«Quita la palabra: ¿qué es el agua sino agua? Pero se junta la palabra al elemento y se hace sacramento, que es como una palabra visible»¹⁹.

Pero la palabra es necesaria no para explicar el signo, sino para hacer presente la salvación que el signo invoca. De hecho, esta eficacia misteriosa de los sacramentos es lo más grande de ellos, pero también lo que más cuesta admitir. Es fácil comprender su eficacia pedagógica, pero mucho más difícil creer en su eficacia salvífica. Esta eficacia, como dice San Ambrosio, se explica únicamente por la palabra poderosa de Dios:

«Ordenó el Señor y se hizo el cielo; ordenó el Señor y se hizo la tierra; ordenó el Señor y se hicieron los mares; ordenó el Señor y se engendraron todas las criaturas. Mira, pues, cuán eficaz es la palabra de Dios. Si tan poderosa es su palabra que por ella comienza a ser lo que antes no era, cuánto más ha de serlo para hacer que las cosas que ya eran sean y se cambien en otra cosa»²⁰.

Los sacramentos, la magia y el seguimiento de Cristo

Esta eficacia salvífica de los sacramentos fue explicada por el Concilio de Trento con una fórmula conocida: Los sacramentos obran «ex opere operato»²¹ (en virtud del propio rito

18. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 3, q. 60, a. 1 (BAC, t. 13, Madrid, 1957, p. 23).

19. AGUSTIN DE HIPONA, *Sobre el Evangelio de San Juan*, trat. 80, 3 (*Obras completas de San Agustín*, t. 14, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1965, p. 364).

20. AMBROSIO DE MILAN, *Los sacramentos*, lib. 4, cap. 4, n.º 15 (Plantin, Buenos Aires, 1954, p. 52).

21. DS 1.608 = D 851.

realizado); es decir, que una vez realizado el rito tenemos la garantía de que Dios se hace presente a través de él.

Naturalmente, esto ocurre por una promesa libre de Dios, no porque el rito mismo le haga violencia (lo que sería pura magia). Sin embargo, en no pocas ocasiones el mal entendimiento del «ex opere operato» ha conducido a prácticas mágicas. Entre las más decadentes podría citarse la pintoresca convicción que se extendió durante la Edad Media de que quienes veían alzar la sagrada hostia no perderían la vista en ese día ni se morirían de repente. Los excomulgados, que tenían prohibido entrar en los templos, se dedicaban a hacer agujeros en sus muros para no verse privados de efectos tan maravillosos²².

Sin llegar a tales extremos, todos hemos conocido costumbres con cierta coloración mágica: la práctica de bautizar a los fetos cuya vida peligraba, estando aún dentro del seno materno, con una aguja hipodérmica; la pronunciación de las palabras de la consagración con voz hueca y separando las sílabas como si se tratara de un sortilegio: «Hoc-est-enim-corpus-meum»; esperar intencionadamente el fallecimiento de un enfermo y llamar entonces al sacerdote para que le administre la unción *de los enfermos*.

Todas esas prácticas suponen no haber comprendido bien la intención de quienes elaboraron la fórmula del «ex opere operato». Dicha fórmula fue una respuesta a los donatistas (en la antigüedad) y después a Lutero que condicionaban la eficacia de los sacramentos a la santidad personal del ministro; y lo único que quiere decir es que, aun cuando el ministro sea mediocre, Dios —que nunca abandona a los suyos— obrará a través del rito que ese ministro mediocre realice: «Pedro bautiza, es Cristo quien bautiza; Judas bautiza, también es Cristo quien bautiza»²³.

Pero, naturalmente, de nada sirve que Dios se haga presente en el sacramento si el hombre no le abre las puertas. Por eso, junto al «ex opere operato» hay que subrayar el también tri-

22. JUNGSMANN, José A., *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid, 4.ª ed., 1963, pp. 148-149.

23. AGUSTIN DE HIPONA, *Sobre el Evangelio de San Juan*, trat. 5, 18 y trat. 6, 7 (*Obras completas de San Agustín*, t. 13, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1968, pp. 165 y 176).

dentino «non ponentibus obicem»²⁴. Que los sacramentos obran «ex opere operato» da la seguridad de que Dios estará presente en la cita; pero una cita no es eficaz nada más que cuando los dos interesados están presentes. De lo contrario se repite el drama de la encarnación: «Vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (Jn 1, 11).

Así, pues, los sacramentos no dispensan de seguir a Cristo, sino que, como decíamos al final del capítulo anterior, *celebran la vida dedicada a seguir a Cristo* y, precisamente por eso, evitan el estancamiento del creyente. Como dice San León Magno, «hay que completar en la propia vida lo que la celebración del sacramento inicia»²⁵. Lo contrario sería, en expresión feliz de Bonhöeffler, «liquidar la gracia», darla a precio de saldo:

«La gracia barata es la gracia considerada como una mercancía que hay que liquidar; es el perdón malbaratado, el sacramento malbaratado; es la gracia como almacén inagotable de la Iglesia de donde la cogen unas manos desconsideradas para distribuirla sin vacilación ni límites; es la gracia sin precio, que no cuesta nada porque se dice que, según la naturaleza misma de la gracia, la factura ha sido pagada de antemano para todos los tiempos (...) La gracia barata es la justificación del pecado y no del pecador. Puesto que la gracia lo hace todo por sí sola, las cosas pueden quedar como antes»²⁶.

De hecho, todos conocemos personas que, después de años «recibiendo» frecuentemente los sacramentos, no se caracterizan por su amor a los hermanos. ¿Qué cabe pensar de una teórica santificación progresiva que no se nota en el comportamiento del sujeto?

24. DS 1.606 = D 849.

25. LEON MAGNO, *Sermón 70*, 4 (*Homilías sobre el año litúrgico*, BAC, Madrid, 1969, p. 290).

26. BONHÖEFFLER, Dietrich, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 2.ª ed., 1968, pp. 17-18.

La necesidad de los sacramentos

Así como la Iglesia ha afirmado que Dios se da con absoluta seguridad a través de los sacramentos, nunca ha dicho que se dé solamente a través de ellos. No hay un perfecto sincronismo entre el sacramento y la recepción de la gracia.

Puede preceder la gracia al sacramento. Es muy interesante la razón con la que Pedro justifica el bautismo del centurión Cornelio: «¿Acaso puede alguien negar el agua del bautismo a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros?» (Hech 10, 47). Es decir, que no le bautiza *para que* reciba el Espíritu Santo, sino *porque* lo ha recibido.

Pero también puede preceder el sacramento a la gracia (lo que teológicamente ha recibido el nombre de «reviviscencia»).

Es más, si se exceptúa el orden y el matrimonio, la Iglesia ha afirmado siempre que es posible recibir la gracia mediante el sacramento de deseo. En el caso de la eucaristía, por ejemplo, dice Trento explícitamente que «quienes comen con el deseo el pan eucarístico experimentan su fruto y provecho por la fe viva, que obra por la caridad»²⁷.

Es decir, que Cristo desborda a la Iglesia y a sus sacramentos. No ha quedado prisionero de ellos. Pero, naturalmente, del hecho de que la gracia también pueda obtenerse sin los sacramentos no se deduce que éstos sean superfluos.

Sin Iglesia y sin sacramentos Dios actuaría «de incógnito» y, precisamente por eso, su acción sería menos eficaz: antes de expresar algo solamente lo poseemos de un modo confuso; la expresión es siempre creadora de lo que expresa, y esto *incluso por puras leyes psicológicas*.

Abandonar la práctica sacramental equivale a situarse en un estado en el que no fuera necesario recurrir a signos visibles para alimentarse de Dios. Tal estado existirá, desde luego, pero aún no existe: se trata de la «vida bienaventurada», la posesión definitiva de Dios. El vidente de Patmos dice de la Nueva Jerusalén: «No vi santuario alguno en ella; porque el Señor, el Dios Todopoderoso, y el Cordero, es su santuario» (Ap 21, 22).

27. DS 1.648 = D 881.

De hecho, todos los sacramentos son «signa prognostica»²⁸ que anticipan aspectos del Reino de Dios: el hombre definitivo (bautismo), el perdón final (penitencia), el banquete escatológico (eucaristía), etc. Pero, a la vez que lo anticipan, lo velan, porque el signo no es la realidad. Los sacramentos, como la Iglesia entera, se sitúan en tensión entre el «ya» y el «todavía no».

Los sacramentos, como la Iglesia, pertenecen al tiempo intermedio y desaparecerán cuando se manifieste el Reino de Dios en toda su plenitud. Pero no deben desaparecer antes de tiempo.

28. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 3, q. 60, a. 3 (BAC, t. 13, Madrid, 1957, p. 27).

18

El cristiano nace dos veces

Un conocido principio dice que para captar la esencia de un fenómeno conviene estudiarlo allá donde se manifieste en su estado más puro. Pues si esto es así, creo que para comprender bien el bautismo no debemos fijar nuestra atención en el rito que nos resulta tan familiar del bautismo por efusión de los niños, sino en el bautismo por *inmersión* de los *adultos*. (Sólo a partir del siglo XIV el bautismo de inmersión fue sustituido por el de efusión, aunque siguió autorizado el anterior).

Los recién nacidos

Imaginemos la escena: Hasta el siglo IV solía bautizarse en los ríos. Después se construyeron baptisterios en cuyo interior había una piscina. Los catecúmenos, ayudados por el ministro, se sumergían tres veces en el agua mientras éste pronunciaba la fórmula ritual: «Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo».

El gesto habla por sí solo. Bastaba ver hundirse al neófito bajo las aguas y emerger después para que se supiera lo que estaba pasando allí: «El hombre viejo ha sido sepultado y un hombre nuevo ha salido al mundo»¹.

1. GREGORIO DE NICEA, *Homilía 13* (PG 40, 356 D).

Es una imagen muy conocida. Jesús dijo a Nicodemo que si quería entrar en el Reino de Dios necesitaba «nacer de nuevo» (Jn 3, 3-6) y, de hecho, los anglosajones llaman a los convertidos *twice born* («nacidos dos veces») para distinguirlos de los *once born* («nacidos una vez»).

Lo mismo quería expresar el cambio de vestidos: Ya dentro del baptisterio los catecúmenos eran despojados completamente de sus vestiduras antes de penetrar en la piscina, y esta desnudez total simbolizaba, según los Santos Padres, el despojo del «hombre viejo»². Una vez fuera de la piscina los neófitos eran nuevamente vestidos; pero ahora con una vestidura blanca como señal de que «se habían despojado de la tosca túnica del pecado y se habían revestido de los puros hábitos de la inocencia»³:

«Habéis sido enseñados a despojaros, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a renovar el espíritu de vuestra mente, y a revestiros del hombre nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4, 21-24; cfr. Col 3, 9-10).

Un momento antes de entrar en la piscina los neófitos aclaraban, mediante las *renuncias*, cómo era el «hombre viejo» que querían ahogar:

* ¿Renunciáis a creeros superiores a los demás, esto es, a cualquier tipo de:

- abuso;
- discriminación;
- fariseísmo, hipocresía, cinismo;
- orgullo;
- egoísmo personal;
- desprecio?

* ¿Renunciáis a inhibiros ante las injusticias y necesidades de las personas e instituciones por:

2. CIRILO DE JERUSALEN, *Segunda catequesis mistagógica*, 2 (PG 33, 1.077).

3. CIRILO DE JERUSALEN, *Cuarta catequesis mistagógica*, 8 (PG 33, 1.104).

- cobardía;
- pereza;
- comodidad;
- ventajas personales?

* ¿Renunciáis a los criterios y comportamientos materialistas que consideran:

- el dinero como la aspiración suprema de la vida;
- el placer ante todo;
- el negocio como valor absoluto;
- el propio bien por encima del bien común?⁴

A continuación, mediante la *profesión de fe*, esbozaban los rasgos del «hombre nuevo» que debía salir de las aguas bautismales:

¿Creéis en Dios Padre? (O sea, ¿creéis que, si Dios es nuestro Padre común, todos debemos vivir como hermanos?)

¿Creéis en Dios Hijo? (O sea, ¿creéis que merece la pena seguir a Cristo, hasta des-vivirse por los demás?)

¿Creéis en Dios Espíritu Santo? (O sea, ¿estáis dispuestos a dejaros llevar por El, renunciando de antemano a vuestros proyectos personales?)

Las renunciaciones y la profesión de fe no dejan lugar a dudas: Los bautizados pretenden hacer presente un modelo alternativo de hombre. Ha «nacido otro» (traducción literal de «alter-nativo»).

Naturalmente, las renunciaciones sólo tienen sentido en función de la profesión de fe. Suponen haber encontrado el «tesoro» y estar dispuestos a vender todo lo demás para hacernos con él (Mt 13, 44-46). O haber descubierto la grandeza del misterio de Cristo y considerar todo lo demás como «basura» con tal de ganar lo único que merece la pena de verdad (Flp 3, 8).

4. *Ritual del bautismo de niños*, núm. 220 (Coeditores Litúrgicos, Madrid, 1970, pp. 148-149).

Los dolores del segundo nacimiento

Los Santos padres pensaron en seguida que la renuncia al pecado y la opción por la fe era una nueva alianza con Dios que sustituía a la del monte Sinaí. Pero, a diferencia de la Antigua Alianza, ahora no es un hombre (Moisés) quien acepta en nombre de todos. La pertenencia al pueblo de Dios se funda en la fe personal y cada cual debe responder por sí mismo.

El bautizado, como consecuencia de este pacto, pasa a ser propiedad de Dios. Es probable, incluso, que los cristianos convertidos del judaísmo, recordando su circuncisión, quemaran literalmente a los neófitos con una cruz *indeleble* para visibilizar que el bautismo supone un compromiso *definitivo* (de hecho, todavía hoy lo hacen así muchos cristianos orientales). El sello bautismal evocaría la costumbre antigua del tatuaje que los soldados llevaban para indicar su unidad de pertenencia, la señal que los amos grababan sobre sus esclavos o la marca a hierro candente sobre las ovejas de un rebaño.

De hecho, los Padres del siglo IV llamaban al bautismo *sphragis* («sello»). San Gregorio Nacianceno explica así la denominación: «Es un sello que significa la soberana propiedad de Dios sobre el bautizado»⁵. Entre nosotros el «sello» ha quedado reducido a la señal de la cruz que el ministro hace sobre la frente del neófito.

La costumbre del bautismo de los niños nos ha hecho perder de vista la magnitud del *desgarramiento* interior que suponía a muchos adultos tomar una decisión semejante, y que en la Iglesia de Roma se preparaba a lo largo de tres años de catecumenado. Quizás las luchas y angustias de San Agustín hasta que se decidió a dar el paso puedan ayudarnos a comprender la seriedad del bautismo:

«Pegado todavía a la tierra, rehusaba entrar en tu milicia (...). Decía: *Ahora... En seguida... Un poquito más*. Pero este *ahora* no tenía término y este *poquito más* se iba prolongando (...) Rehusaba aquello, pero no ale-

5. GREGORIO NACIANCENO, *Sermón sobre el santo bautismo*, 4 (PG 36, 361-364).

gaba excusa alguna, estando ya agotados y rebatidos todos los argumentos. ¡Oh, Dios mío! Me gritaban todos mis huesos que debía ir a Ti (...) Con todo, no iba.

Cuando yo deliberaba sobre consagrarme al servicio del Señor, Dios mío, conforme hacía ya mucho tiempo lo había dispuesto, yo era el que quería; y el que no quería, yo era. Mas porque no quería plenamente, ni plenamente no quería, por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo.

Y decíame a mí mismo interiormente: «¡Ea! Sea ahora, sea ahora»; y ya casi pasaba de la palabra a la obra, ya casi lo hacía; pero no lo llegaba a hacer (...) pudiendo más en mí lo malo inveterado que lo bueno desacostumbrado. Tal era la contienda que había en mi corazón, de mí mismo contra mí mismo»⁶.

Muchos hombres se sentirían hoy tan paralizados como San Agustín a la hora de adquirir un compromiso tal. Sin saber qué circunstancias nos rodearán mañana, ¿quién se atreverá a escribir por adelantado su autobiografía?

Pero realmente esa decisión por la que el hombre toma con firmeza las riendas de su propia vida, sin dejarse arrastrar por las influencias de cada instante, es lo que le constituye como hombre. Nietzsche escribió en cierta ocasión que *el hombre es distinto del animal porque puede hacer promesas*⁷.

Lo terrible es que cuando un hombre promete algo, en el fondo está todo por hacer. San León Magno decía a los neófitos: «Que vuestra vida realice ahora lo que ha significado el sacramento»⁸. Pero el neófito descubría al día siguiente de su bautismo que, si bien había ahogado *sacramentalmente* al hombre viejo, *en la realidad* parecía gozar todavía de buena salud y

6. AGUSTIN DE HIPONA, *Confesiones*, lib. 8 (*Obras completas de San Agustín*, t. 2, BAC, Madrid, 5.ª ed., 1968, pp. 310-341).

7. NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral (Obras completas)*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 920).

8. LEON MAGNO, *Homilias* 70, 4 (*Homilias sobre el año litúrgico*, BAC, Madrid, 1969, p. 288).

continuaba «una especie de guerra civil contra nuestros vicios interiores»⁹.

Para lograr enterrar *efectivamente* al hombre viejo y desarrollar la vida nueva de hijo de Dios hará falta en realidad toda la existencia:

«Cada cosa tiene su tiempo apropiado: hay tiempo de sueño y tiempo de vigilia; tiempo de guerra y tiempo de paz; pero *toda la vida humana es el tiempo del bautismo*»¹⁰.

Como exhortación a no descuidarse, nada más salir del agua se entregaba al neófito una vela que recordaba la lámpara de las vírgenes de la parábola (cfr. Mt 25, 1-13), que debían tener constantemente encendida hasta que llegara el Esposo:

«Habéis sido transformados en luz de Cristo. Caminad siempre como hijos de la luz, a fin de que *perseveréis* en la fe y *podáis salir al encuentro del Señor, cuando venga con todos los Santos en la gloria celeste*»¹¹.

Ahora que sabemos que toda la vida es tiempo del bautismo podemos entender mejor la unción prebautismal: Antes de que el catecúmeno bajara a la piscina se le ungía todo el cuerpo con aceite, igual que se hacía con los atletas cuando iban a comenzar un combate. Esta unción —que quería curtirle para el enfrentamiento con el adversario, al que se suponía viviendo en las aguas de muerte que iba a atravesar— es realmente unción para la vida entera, puesto que la vida entera es recorrer en la realidad el camino que la piscina representa sacramentalmente.

9. AGUSTIN DE HIPONA, *Réplica a Juliano*, lib. 2, cap. 3, n.º 7 (*Obras completas de San Agustín*, t. 35, BAC, Madrid, 1984, p. 520).

10. BASILIO EL GRANDE, *Homilía 13 sobre el bautismo*, 1 (PG 31, 424).

11. *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, n.º 226 (Coeditores Litúrgicos, Madrid, 1976, p. 113).

Manos vacías, aunque abiertas

Después de haber buceado en la riqueza pedagógica que encierran los signos del bautismo, debemos intentar comprender su *misterio*. Nada mejor para ello que ver el progreso que supone respecto de otros signos de similar expresividad.

Realmente, el bautismo cristiano no es nada original. En muchos pueblos primitivos se daba «muerte» simbólica a los neófitos, por ejemplo, enterrándolos en una fosa que se recubría con follaje o arcilla mojada. Cuando se levantaban de la «tumba» eran considerados hombres nuevos que habían roto con el pasado.

También los baños regeneradores se conocían en otros pueblos: en Egipto, en Babilonia y en las religiones místicas del helenismo (culto a Eleusis, a Baco y a Mitra; juegos de Apolo y de Peleo, etc.). Todavía hoy existen en la India piscinas sagradas donde los creyentes se sumergen varias veces al año para purificarse. Dados los efectos purificadores que el agua tiene sobre el cuerpo no es extraño que se haya hecho también de ella un símbolo de la limpieza interior.

En el judaísmo se conocía igualmente el bautismo de los prosélitos (es decir, de los que se convertían de la gentilidad a la religión de Israel) y el de los esenios de la comunidad de Qumran, así como diversas abluciones para la purificación ritual.

Pues bien, el bautismo de Juan, el Precursor, suponía un avance frente a todos esos baños regeneradores —cuya purificación era puramente ritual y externa— al exigir la *conversión interior*:

«Dad frutos de conversión, y no andéis diciendo en vuestro interior: «Tenemos por padre a Abraham»; porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abraham... La gente le preguntaba: «Pues, ¿qué debemos hacer?» Y él les respondía: «El que tenga dos túnicas que las reparta con el que no tiene, el que tenga para comer que haga lo mismo». Vinieron también publicanos a bautizarse, y le dijeron: «Maestro, ¿qué debemos hacer?» El les dijo: «No exijáis más de lo que os está fijado». Preguntáronle también unos soldados: «Y nosotros, ¿qué de-

bemos hacer?» El les dijo: «No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas, y contentaos con vuestra soldada»» (Lc 3, 8-14).

Pero el bautismo de Juan, si bien *exigía mucho, daba poco*, porque después de haber invitado al hombre a una conversión tan radical, le dejaba abandonado a sus propias fuerzas. Ahí está la diferencia respecto del bautismo cristiano: Mientras el bautismo del Precursor era solamente un bautismo de agua que no puede comunicar fuerza, el de Jesús hace entrar en comunión con el Espíritu Santo, «la fuerza de nuestra fuerza». «Yo os he bautizado con agua —decía Juan—, pero él os bautizará con Espíritu Santo» (Mc 1, 8).

La capilla de los sacramentos de las catacumbas de San Calixto guarda una pintura bautismal muy expresiva: El neófito es representado en la figura de un niño sobre quien desciende el Espíritu Santo en forma de paloma. Así, pues, la recepción del Espíritu Santo es lo que diferencia el bautismo cristiano del de Juan (cfr. Hech 19, 1-7; 2, 38; 10, 47; etc.).

El neófito se mantiene pasivo en el agua; ningún texto antiguo dice que se lave. Y las fórmulas verbales que utiliza el Nuevo Testamento son siempre pasivas: «Es bautizado», «es lavado», etc. (cfr. Hech 2, 38.41; Rom 6, 3; 1 Cor 1, 13.15; 12, 13; etc.).

Eso significa que *el actor principal del bautismo no es el hombre, sino Dios* a través de su ministro. El hombre sólo puede recibir ese don *con las manos vacías, aunque abiertas*; es decir, *con la disponibilidad de la fe*.

En realidad todo viene de Dios: la acción salvífica de Cristo —su vida entregada por nosotros y resucitada por el Padre— fue como el «bautismo general» de toda la humanidad, que se actualiza después para cada uno en su propio bautismo:

«¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con El sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva...» (Rom 6, 3-11).

Bautismo y libertad

Así, pues, el cristiano que se bautiza acepta de antemano una muerte como la de Cristo. La predicación de los primeros siglos comparaba el camino de Cristo hacia la cruz con el camino de los neófitos hacia las aguas del bautismo, y por eso —decían— se despojan de sus vestidos, imitando a Jesús, despojado de los suyos para subir al patíbulo. Seguramente por ese paralelismo muchas piscinas bautismales paleocristianas tenían forma de cruz.

«Mira —decía un sermón pascual del año 582— en el santo bautismo morimos sacramentalmente; luego, en el martirio o sin martirio, morimos de verdad. Nuestra muerte sacramental no es distinta de la real, aunque sólo en la real se consuma»¹².

Es significativo que la Antigua Iglesia leía a los neófitos, durante la vigilia bautismal, el relato del martirio de los compañeros de Daniel. Es indudable que aquellos cristianos que al bautizarse eran conscientes de haber dado la vida de antemano disfrutaban de una libertad suprema. Pertenecían a una raza distinta de la mayoría de la gente, que «por miedo a la muerte se mantienen esclavos de por vida» (Heb 2, 15). Todo eso creaba en las comunidades cristianas un clima épico que, desgraciadamente, nosotros hemos perdido.

Bautismo e Iglesia

Otro tema muy grato para los Padres fue relacionar el bautismo con el Exodo. Los neófitos accedían a la piscina por el occidente y salían por oriente, para recorrerla en el mismo sentido que los israelitas atravesaron el mar Rojo en busca de la libertad:

«Sabed que los egipcios siguen vuestros pasos, que quieren conducirnos de nuevo a la antigua servidumbre

12. EUTIQUIO, *De Paschate*, 5 (PG 86 bis, 2 397).

(...) Ellos tratan de alcanzaros, pero vosotros bajáis al agua y salís de ella sanos y salvos»¹³.

Y ha sido muy común considerar como meta del bautismo la entrada en la tierra prometida, esa tierra que «mana leche y miel» (Ex 3, 8), hasta el extremo de que después del bautismo se hacía gustar al neófito una mezcla de leche y miel¹⁴.

Lógicamente se consideraba que esa tierra prometida a la que se accedía por el bautismo era la Iglesia, y más tarde se empezó a ver en la mezcla de leche y miel un «praegustatum Eucharistiae».

Así, pues, el bautismo significa la admisión en la Iglesia: «Hemos sido todos bautizados en un solo Espíritu —decía Pablo— para no formar más que un cuerpo» (1 Cor 12, 13). Y por eso cuando los neófitos salían de la piscina bautismal la comunidad los acogía recitando el «Padre nuestro».

Dentro de la Iglesia, si bien todos estamos llamados a vivir la consagración bautismal, la *vida religiosa* debe «expresarla con mayor plenitud»¹⁵, por lo que es interesante reflexionar sobre su aportación específica a la comprensión del bautismo.

La «gran Iglesia» con frecuencia encuentra en el Evangelio exigencias «casi imposibles de cumplir»: «Si alguno viene donde mí y no me pone por delante de su padre, de su madre, de su mujer, de sus hijos, de sus hermanos, de sus hermanas, y hasta de su propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lc 14, 26). «No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis (...) Buscad primero el Reino de Dios y su justicia» (Mt 6, 25-33).

Sabemos que en todas aquellas «situaciones límite» en que el cónyuge, o los medios materiales de subsistencia o cualquier otro bien entren en conflicto con el Reino de Dios, el bautizado se compromete a anteponer los intereses del Reino. Pero, ¿serán muchos capaces de hacerlo así?

13. ORIGENES, *Homilías sobre el Exodo*, hom. 5, n.º 4 (PG 12, 329 D).

14. Cfr. TERTULIANO, *Contra Marción*, lib. 1, cap. 14.

15. VATICANO II, *Perfectae caritatis*, 5.

Pues bien, el religioso ha convertido en «situación normal» lo que para los demás cristianos son «situaciones límite» y, por sus votos de pobreza, castidad y obediencia, ha renunciado de antemano a tales bienes sin esperar a que pudieran entrar en conflicto con el Reino; como gesto profético para los demás:

«Gracias a su consagración religiosa —escribió Pablo VI—, los religiosos son, por excelencia, voluntarios y libres para abandonar todo y lanzarse a anunciar el Evangelio hasta los confines de la tierra. Ellos son emprendedores y su apostolado está frecuentemente marcado por una originalidad y una imaginación que suscitan admiración. Son generosos: Se les encuentra no raramente en la vanguardia de la misión y afrontando los más grandes riesgos para la santidad y su propia vida. Sí, en verdad, la Iglesia les debe muchísimo»¹⁶.

Son, como dijo Metz, una «terapia de 'shock' del Espíritu Santo para la gran Iglesia»¹⁷.

El bautismo de los niños

Ahora llega ya el momento de reflexionar sobre el bautismo que habitualmente vemos alrededor. Si «el bautismo celebra la opción fundamental que un hombre hace por el Reino de Dios» y debe recibirse «con la disponibilidad de la fe» —tal como hasta aquí hemos dicho— surge inmediatamente una duda: ¿El bautismo es «cosa de niños»?

Naturalmente, los primeros cristianos se bautizaban adultos. Tertuliano decía con orgullo: «Los cristianos no nacen, se hacen»¹⁸. Pero ya desde el año 180 tenemos un testimonio *seguro* de que también eran bautizados los niños¹⁹. Y aquí empiezan los problemas:

16. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 69 c.

17. METZ, Johann Baptist, *Las Ordenes Religiosas*, Herder, Barcelona, 1978, p. 12.

18. TERTULIANO, *Apología contra los gentiles*, cap. 18, n.º 4 (Espasa-Calpe, Buenos Aires, 2.ª ed., 1947, p. 60).

19. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 2, 22.

Como sabemos, en los símbolos de la fe se relaciona el bautismo con la *remissio peccatorum*. En el Nuevo Testamento, desde luego, se trataba de los pecados personales (cfr. Hech 2, 38; 22, 16). Pero parece indudable que la Iglesia tenía la convicción de que al bautizar a los niños les estaba confiriendo el mismo bautismo que a los adultos; es decir, un bautismo «para el perdón de los pecados»:

«La Iglesia ha recibido de los apóstoles la tradición de bautizar a los niños. Aquellos a quienes les fueron confiados los misterios de los sacramentos sabían, en efecto, que *la mancha del pecado existe en todos*»²⁰.

Pero, ¿de qué pecados se trata en este caso? Fue San Agustín el primero en afirmar que el pecado que exigía el bautismo de los niños era el «pecado original», y así lo recogió el Papa San Zósimo en el año 418²¹ y más tarde el Concilio de Trento²².

Se planteó en seguida la cuestión de cuál sería el destino eterno de los niños que murieran sin bautismo. San Agustín pensaba que serían castigados, aunque con un castigo «más suave»²³. La teología posterior fue progresivamente atemperando su desgracia.

Para Santo Tomás de Aquino no sufren ningún castigo, pero carecen de la visión de Dios. No están en el infierno, sino en una especie de «vestíbulo», al «borde» (en latín «limbus») del infierno²⁴, donde ya Gregorio Magno había colocado a los justos del Antiguo Testamento que, no teniendo pecados personales, esperaban que Cristo les liberara del «pecado original»²⁵.

20. ORIGENES, *Comentario de la Carta a los Romanos*, lib. 5 n.º 9 (PG 14, 1.043-1.045).

21. Ds 223 = D 102.

22. «El bautismo perdona el pecado original en los niños y en los adultos» (Ds 1.514 = D 791).

23. AGUSTIN DE HIPONA, *Enquiridion*, cap. 93 (*Obras completas de San Agustín*, t. 4, BAC, Madrid, 3.ª ed., 1975, p. 504); *De los méritos y el perdón de los pecados*, lib. 1, cap. 16, n.º 21 (*Obras completas de San Agustín*, t. 9, BAC, Madrid, 1952, p. 231).

24. TOMAS DE AQUINO, *De malo*, 5, 2 y 3.

25. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, lib. 13, cap. 44 (PL 75, 1.038).

También se dijo que no sufrían por la falta de visión beatífica puesto que, no teniendo noticia de su existencia, no la echaban de menos²⁶. Y más tarde se les atribuyó una especie de «felicidad natural», con lo que el «vestíbulo del infierno» más bien se convirtió en un «vestíbulo del cielo».

Pero el hecho es que la Iglesia nunca ha definido como dogma de fe la existencia de dicho «limbo de los niños»; y hoy los teólogos lo rechazan mayoritariamente, dando por supuesta la salvación eterna de tales niños. El mismo Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, declaró recientemente: «El limbo no ha sido nunca definido como verdad de fe. Personalmente —hablando más que nunca como teólogo y no como Prefecto de la Congregación— dejaría en suspenso este tema, que no ha sido nunca nada más que una hipótesis teológica»²⁷.

En cuanto a la afirmación tridentina de que el bautismo «perdona» el pecado original, naturalmente debemos entenderla en sentido analógico. Puesto que se trata de un «pecado» que lo es en sentido analógico con respecto a los personales, sólo analógicamente podemos hablar de que es «perdonado».

En el primer capítulo vimos que el pecado original tiene dos dimensiones: Por un lado el condicionamiento exterior que supone estar rodeados por la *hamartiosfera*, y por otro lado, aquel daño infligido a nuestra misma naturaleza que Jeremías y Ezequiel expresaban simbólicamente diciendo que tenemos un «corazón de piedra».

Pues bien, es fácil ver que el bautismo actúa precisamente en ambas dimensiones: Al introducimos en la comunidad cristiana, opone a la *hamartiosfera* la solidaridad en el bien (o al menos se supone que debería ser así); y al «derramar el amor de Dios en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos comunica» (Rom 5, 5), se cumple el anuncio de Ezequiel: Dios sustituye el «corazón de piedra» por un «corazón de carne» (11, 19; 36, 26).

26. TOMAS DE AQUINO, *De malo*, 4, 1, ad 14; 5, 3, ad 4.

27. RATZINGER, Joseph, y MESSORI, Vittorio, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, 1985, p. 163.

Evidentemente, tras el bautismo se enfrentan en nosotros las dos fuerzas contrapuestas del pecado original y de la redención, por lo que no se puede hablar todavía de renovación total. Esta tendrá lugar en la parusía. Por eso Trento afirmaba que el bautismo borra el pecado original, pero quedan todavía las «reliquiae peccati». Todos tenemos experiencia de ellas.

Con todo, el bautismo de los niños, más que por sus efectos negativos (eliminación del pecado original), debería justificarse por sus efectos positivos de Alianza con Dios e incorporación a la Iglesia:

«Bautizamos a los niños, aunque no tengan pecado, para que les sea añadida la santificación, la justicia, la filiación, la herencia, la calidad de hermanos y miembros de Cristo, para que vengan a ser morada del Espíritu Santo»²⁸.

Pero así surge una nueva dificultad: ¿Es que alguien puede optar por Cristo «sin saberlo», ser incorporado a la Iglesia sin su consentimiento? ¿Cómo pueden recibir el «sacramento de la fe»²⁹ quienes todavía no son capaces de creer?

La respuesta clásica ha sido que *la Iglesia presta a los niños su fe hasta que la puedan aceptar personalmente*:

«Cree sin duda la madre Iglesia que les presta su corazón y boca maternal»³⁰.

«Los niños creen, no por un acto propio, sino por la fe de la Iglesia que se les transmite»³¹.

Es decir, que el bautismo de los niños es un caso límite similar a la unción de los enfermos que han perdido el cono-

28. JUAN CRISOSTOMO, *Huit Catéchèses baptismales inedites*, Ed. du Cerf, Paris, 1957, p. 154.

29. DS 1.529 = D 799.

30. AGUSTIN DE HIPONA, *De los méritos y el perdón de los pecados*, lib. 1, cap. 25, n.º 38 (*Obras completas de San Agustín*, t. 9, BAC, Madrid, 1952, p. 257).

31. TOMAS DE AQUINO, *Suma teológica*, 3, q. 69, a. 6, ad 3 (BAC, t. 13, Madrid, 1957, p. 309).

cimiento. Tanto en un caso como en otro está justificado por la esperanza *razonable* de que lo pedirá él mismo si llega a poder hacerlo. Por eso lo cuestionable no es tanto el bautismo de los niños, como el bautismo de *todos* los niños. Sólo se debe bautizar a los que razonablemente podemos esperar que mañana harán suyo ese bautismo.

Si el proceso de iniciación cristiana puede compararse —con una expresión inspirada en Ez 11, 19; 36, 26— a una operación de trasplante de corazón, podemos pensar que ningún cirujano aceptaría hacerse cargo de un enfermo que a medio operar se levanta de la mesa de operaciones. Por eso el nuevo Código de Derecho Canónico afirma que para bautizar lícitamente a un niño se requiere que «haya esperanza fundada de que el niño va a ser educado en la religión católica; si falta por completo esa esperanza, debe diferirse el bautismo, según las disposiciones del derecho particular, haciendo saber la razón a sus padres»³². Como escribía Tertuliano, «el que entiende la responsabilidad del bautismo temerá más recibirlo que diferirlo»³³.

Queda, evidentemente, el problema que supone condicionar ya desde el nacimiento el futuro de ese niño; pero, como dice Sartre —que, como todo el mundo sabe, no era creyente— «el hijo tiene que pasar por el bautismo del ateísmo o por el bautismo cristiano. La verdad más dura para los liberales —pero toda verdad es dura para las tiernas almas liberales— es que hay que decidir por el hijo, y sin poder consultarle, el sentido de la fe (es decir, de la historia del mundo, de la humanidad) y que se haga lo que se haga y se tome la precaución que se tome, padecerá durante toda su vida el peso de esa decisión»³⁴.

Por último, después de haber señalado los riesgos del bautismo infantil, debemos señalar también su significado profundo:

El bautismo conferido a un recién nacido que ningún mérito ha podido hacer aún, manifiesta que la fe es un *don de Dios*.

32. Canon 868 (*Código de Derecho Canónico*. Edición bilingüe, BAC, Madrid, 1983, p. 399). En el mismo sentido se expresan los prenotandos del Ritual del bautismo de niños.

33. TERTULIANO, *Tratado del bautismo*, cap. 18.

34. SARTRE, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, t. 2, Losada, Buenos Aires, 2.ª ed., 1970, p. 153.

El Reino de Dios es de los que son como los niños, dijo Jesús (Mt 19, 14 y par.); frase que —como atestigua Tertuliano³⁵— desde muy antiguo se adujo para bautizar a los pequeños.

La confirmación, que completa el bautismo cuando el niño ya ha crecido y la solicita personalmente, manifiesta que la fe también requiere la *respuesta del hombre*. Como más arriba decíamos: *Manos vacías, pero abiertas*.

19

Una moral sin leyes

Ayer, la casuística

El Cardenal Léger se atrevió a decir en el aula conciliar algo muy serio: «La moral que habitualmente se enseña entre nosotros no es ni plena ni principalmente cristiana».

Si abrimos al azar cualquier manual de teología moral de hace unos años para ver cómo eran, nos encontraremos cosas como éstas:

«Pecan gravemente (por superstición):

a) Los adivinos de oficio.

b) Los que piden al adivino que consulte al demonio sobre una cosa perdida, sobre el emplazamiento de un tesoro, sobre casamientos, etc.

c) Los que regulan su vida por sueños, cartas, astros, etc.; pero no los que deciden por suertes la propiedad de una cosa en litigio, etc.»¹.

35. TERTULIANO, *Tratado del bautismo*, cap. 18.

1. ARREGUI, Antonio M.^a, y ZALBA, Marcelino, *Compendio de Teología Moral*, Mensajero, Bilbao, 21.^a ed., p. 159.

Es decir, que la moral había degenerado en *casuística*: Listas interminables de actos acompañados de su correspondiente valoración ética.

Semejante educación moral engendró cristianos alienados que *sustituyeron su conciencia personal por el juicio de sus confesores*. Al fin y al cabo, sólo los sacerdotes habían «estudiado» la calificación moral de cada acto.

Ese positivismo moral se podría haber enunciado con esta frase: «Bueno es lo que los moralistas (o los confesores) dicen que es bueno; malo, lo que dicen que es malo».

Hoy, la moral de actitudes

Es necesario enterrar la casuística: *Un acto aislado significa muy poco*. Los actos son como las palabras. Una palabra sólo tiene sentido dentro de una frase; y la misma frase únicamente puede ser comprendida de forma correcta dentro de todo el discurso. Como se ha dicho, un texto sin con-texto es un pre-texto.

Aquel ejemplo que en otro tiempo solían proponer no pocos predicadores de ejercicios referente a un hombre de noventa y nueve años de edad que durante toda su vida fue bueno y profundamente creyente, pero cometió un pecado mortal el día que cumplió los cien años y, debido a eso, se fue al infierno, es un planteamiento inaceptable desde el punto de vista cristiano.

Basta asomarse al evangelio para ver que Jesús relativizaba profundamente la importancia de los actos concretos. Para los escribas y fariseos, una acción era buena si estaba en consonancia con la Ley. Jesús, en cambio, la llamaba buena si procedía de un interior bueno. Naturalmente, eso no significa que los actos carezcan de importancia. Sirven para manifestar cómo es la actitud interior:

«De lo que rebosa el corazón habla la boca. El hombre bueno, del buen tesoro saca cosas buenas y el hombre malo, del tesoro malo saca cosas malas» (Mt 12, 35).

Pero el valor ético —insistimos— no está en los actos, sino en la actitud interior que los inspira: «Aunque repartiera todos

mis bienes a los pobres (...) si no tengo caridad nada me aprovecha» (1 Cor 13, 3).

Localizar el pecado en las actitudes y no en los actos tiene importantes consecuencias. Puede haber quien esté en pecado sin que, *por falta de ocasión*, haya cometido ningún acto malo. Como decía Jesús, «todo el que mira a una mujer casada deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Mt 5, 28). ¡Cuántos jóvenes, por ejemplo, tienen las manos limpias porque aún no han tenido tiempo de manchárselas! ¿Habrá mucha diferencia moral entre un empresario explotador y un joven egoísta cuya falta de amor *todavía* no puede manifestarse en decisiones graves?

Y, a la inversa, podría darse el caso de que alguien cometa un acto malo sin pecar por ello. A veces «suena la flauta por casualidad». *La actitud no queda siempre retratada por un acto aislado, aunque sí por el conjunto de los actos*. Así, pues, si alguien quiere seguir conservando los actos como criterio de moralidad tendría que recurrir a la «evaluación continua» o a analizar todo el «curriculum vitae» del interesado.

El pecado no es tanto una transgresión como una traición

Lo que Jesús quería es que cada uno decida sin ambigüedades cuál va a ser el norte de su existencia: «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia...» (Mt 6, 33). Y eso es lo que expresaban con claridad, tal como vimos en el capítulo anterior, las renuncias y la profesión de fe del bautismo.

Pues bien, la opción que hacemos en el bautismo por el Reino de Dios y sus valores se convierte para nosotros en la clave de la teología moral. La llamaremos opción «fundamental» porque, a diferencia de todas las demás, ésta se refiere al conjunto de la existencia. En lo sucesivo el bautizado no podrá ya tomar ninguna otra decisión sin preguntarse si es o no coherente con su opción fundamental.

La filosofía existencialista destacó el papel que desempeña ese proyecto vital en la vida humana:

«Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme; todo eso no es más que la manifestación de una elección más original»².

El pecado que llamamos «mortal» no es otra cosa que el abandono de la opción fundamental. Así, pues, habría que hablar de él más en términos de *traición* que de *transgresión*. De hecho, en la lengua hebrea —que, como se ha observado tantas veces, carece de términos abstractos— las palabras «pecado» y «pecar» (*hattah*) significan «no dar en el blanco», «desviarse» (de la opción fundamental).

Obviamente, la opción fundamental sobre la que un hombre ha construido toda su vida no puede estarla abandonando cada dos por tres. El pecado mortal es algo muy serio. Con razón escribe el «Catecismo Holandés»:

«No hay que pensar demasiado aprisa que se ha cometido un pecado (mortal). Un verdadero pecado no es una fruslería. El que hace de fruslerías pecados graves, termina haciendo de pecados graves fruslerías. San Alfonso de Ligorio lo dijo una vez así: «Si se te mete un elefante en tu cuarto, tienes que verlo por fuerza». No se comete un pecado mortal por equivocación»³.

Hasta aquí hemos hablado del *pecado mortal*, porque únicamente éste, que rompe con la opción fundamental, puede ser llamado «pecado» en sentido estricto. El *pecado venial* consistiría en una debilidad o enfriamiento de la opción fundamental, así como actos *aislados* que no han brotado del centro personal del hombre y, por lo tanto, no expresan su verdadera actitud interior.

Los pecados veniales no realizan plenamente la noción de «pecado» —aunque se les llame así por analogía⁴— pero eso

2. SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 7.^a ed., 1978, p. 18.

3. *Nuevo Catecismo para adultos*, Herder, Barcelona, 1969, p. 434.

4. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1-2, q. 88, a. 1 (BAC, t. 5, Madrid, 1954, p. 885).

no significa que carezcan de importancia. Bernhard Häring y otros muchos moralistas han apuntado la conveniencia de llamar al pecado venial «herida pecaminosa» porque eso permitiría entender que las heridas pueden ser más o menos peligrosas —incluso peligrosísimas— antes de que se llegue al pecado mortal.

Herida peligrosísima sería la que, sin llegar a romper todavía la opción fundamental, rompe alguna de las actitudes parciales que la constituyen (fidelidad, justicia, etc.). Algunos moralistas han propuesto hablar en este caso de pecado «grave», con lo que quedaría una división tripartita: venial, grave y mortal.

La conciencia es juez de última instancia

Si hemos dicho que el pecado no está en los actos, sino en la actitud interior de la que brotan los actos, parece evidente que no será un código, sino la conciencia personal, quien pueda decir cuándo existe pecado mortal, grave o venial.

De hecho, no pocas personas después de realizar uno de esos actos que los manuales calificaban de «mortal» siguen sintiéndose íntimamente amigos de Dios; no tienen conciencia de haber traicionado su proyecto vital.

En semejantes casos de conflicto entre la conciencia y las leyes positivas, el cristiano debe reflexionar atentamente y pedir consejo, pero en caso de persistir la discrepancia no hay que olvidar que *la conciencia, y no la ley, es el juez de última instancia*.

La Iglesia siempre ha defendido que es obligación obedecer a la conciencia incluso en aquellos casos en que, *sin responsabilidad personal*, pueda estar equivocada⁵. Santo Tomás de Aquino fue muy tajante: «Toda conciencia, esté bien o mal informada, se refiera a cosas en sí malas o indiferentes, es obligatoria, pues el que actúa contra su conciencia, peca»⁶. Y

5. DS 2.302 = 1.292.

6. TOMAS DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales*, 3, a. 27.

llegaba a decir que si alguien creyera, con conciencia invenciblemente errónea, que debe fornicar, pecaría en caso de vivir castamente⁷.

Debemos subrayar, no obstante, lo de «conciencia *inveniblemente* errónea». Es evidente que el hecho de que sea la conciencia, y no la ley, el juez de última instancia, no significa, por ejemplo, que las acciones llevadas a cabo en Auschwitz puedan considerarse una simple cuestión de gusto personal.

Una teología moral que ilumine las situaciones de pecado

Por eso no es superflua la teología moral: tiene la misión de formar conciencias capaces de discernir lo bueno de lo malo.

De hecho, detrás de la conducta de un hombre existe siempre un sistema ético. Con mucha frecuencia, quienes afirman no tenerlo ni necesitarlo acaban introyectando la «moral» del ambiente sin darse cuenta. (Ese es el «superego» que denunció Freud).

Sin duda predomina hoy el hombre inauténtico que ha convertido el «se hace» en norma de moralidad. León Tolstói dice de uno de sus personajes que «no elegía las tendencias ni los puntos de vista, sino que éstos venían a él, exactamente lo mismo que la forma del sombrero y la de la levita: Llevaba lo que estaba de moda»⁸. Pues bien, es urgente denunciar que *normalidad estadística no equivale a normalidad ética*. Como decía un personaje de Bertolt Brecht:

«Les suplicamos expresamente: No acepten lo habitual como una cosa natural. Pues en tiempos de desorden sangriento, de confusión organizada, de arbitrariedad consciente, de humanidad deshumanizada, nada debe parecer natural»⁹.

7. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1-2, q. 19, a. 5 (BAC, t. 4, Madrid, 1954, pp. 523-524).

8. TOLSTOI, León, *Ana Karenina*, parte 1.ª, cap. 3 (*Obras*, t. 2, Aguilar, Madrid, 4.ª ed., 1971, p. 15).

9. BRECHT, Bertolt, *La excepción y la regla (Teatro Completo)*, t. 2, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 115).

La existencia de una teología moral dentro de la Iglesia no supone, por tanto, ningún atentado contra la libertad humana. Antes bien, puede *liberar al hombre de la inconsciente tiranía del «se hace»*.

Pongamos un ejemplo: Si alguien me pregunta cuántas formas hay de pasar las vacaciones, y yo se las explico, y le informo de las ventajas e inconvenientes de cada una, dejándole después la decisión a él, no le he quitado libertad, sino que le he hecho más libre. Tan sólo si le engaño al informarle, o ejerzo sobre él violencia, le quito libertad.

La teología moral cristiana tiene un principio vertebrador muy claro que seguramente habremos imaginado desde el momento que dijimos que la vida ética del bautizado consiste tan sólo en mantener viva la opción fundamental que un día hizo por el Reino de Dios. En efecto: Toda la teología moral se reduce a contestar una pregunta invariable: *¿Qué hay que hacer aquí y ahora, dado que ha llegado el Reino de Dios?*

Todos los «preceptos» concretos —desde los contenidos en el Sermón de la Montaña hasta los de las epístolas paulinas— no constituyen una masa inconexa. Se trata de *pormenores de un único mensaje fundamental: La conversión para el Reino de Dios*.

En consecuencia, igual que existe un «orden» o «jerarquía» en las verdades de la doctrina católica, porque es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana¹⁰, podemos afirmar que también existe un orden o jerarquía en las exigencias morales de la fe, según su derivación más o menos directa de lo nuclear del mensaje evangélico: Que en Jesucristo ha llegado el Reino de Dios. Sería deformador, por ejemplo, presentar como igualmente importantes la prohibición de comer carne los viernes de cuaresma y la comunicación de bienes.

Ama y haz lo que quieras

Así, pues, la teología moral es necesaria; pero una teología moral que no tiene nada que ver con la casuística que se enseñaba hasta hace unos años.

10. VATICANO II, *Unitatis Redintegratio*, 11.

El cristiano necesita de muy pocos preceptos concretos porque «toda la Ley alcanza su plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gal 5, 14).

San Agustín supo expresarlo con una frase feliz: «Ama y haz lo que quieras»¹¹. Evidentemente, el que ama no necesita de ninguna ley que le diga lo que tiene que hacer:

«No tenemos necesidad de Ley como pedagogo los que conversamos con el Padre y estamos ante El frente a frente, como niños en cuanto a la malicia y como adultos en cuanto a la justicia y el decoro. La Ley, efectivamente, ya no tiene que decir «no adulterarás» a quien jamás deseó a la mujer del prójimo, ni «no matarás» a quien ha eliminado en sí mismo toda ira y toda enemistad, o bien «no desear el campo del otro, ni sus bienes, ni su asno» a quien no tiene deseo de las cosas terrenas, sino que acumula su tesoro en el cielo; ni dirá no al «ojo por ojo, diente por diente» a quien no considera a nadie como enemigo, sino a todos como prójimos y nunca extiende su mano por venganza; la Ley no exige los diezmos a quien ha entregado a Dios todos los bienes»¹².

¡Feliz culpa!

Lamentablemente, la realidad no es tan hermosa, y el cristiano descubre dolorido la existencia del pecado en su vida de hombre nuevo.

En la Antigua Alianza Dios volvía la espalda a los pecadores, y éstos debían suplicarle insistentemente que se volviera hacia ellos. Jesús de Nazaret vino a decirnos que, frente al pecador, *la actitud de Dios es la de alguien que se siente más apenado que el propio pecador.*

11. AGUSTIN DE HIPONA, *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*, trat. 7, n.º 8 (*Obras completas de San Agustín*, t. 18, BAC, Madrid, 1959, p. 304).

12. IRENEO DE LYON, *Demostración de la enseñanza apostólica*, c. 96 (PG 12, 724).

Por eso, si nos preguntáramos ahora cuál es la forma específicamente cristiana de hablar del pecado, no deberíamos dudar en contestar que su lenguaje es el de la esperanza.

«¿Quién de vosotros que tiene cien ovejas, si pierde una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto, y va a buscar la que se perdió hasta que la encuentra? Y cuando la encuentra, la pone contento sobre sus hombros; y llegando a casa, convoca a los amigos y vecinos, y les dice: «Alegraos conmigo, porque he hallado la oveja que se me había perdido». Os digo que, de igual modo, habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se converta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión» (Lc 15, 4-7).

Pues bien, en el próximo capítulo hablaremos del sacramento de la penitencia.

El retorno del que fracasó

La crisis del sacramento de la penitencia

Anselmo, aquel viejo guerrillero de la contienda civil española que aparece en la novela *Por quién doblan las campanas*, lloraba cada vez que tenía que matar a alguien. «Si después de esto sigo viviendo —decía— trataré de actuar de tal manera, sin hacer daño a nadie, que se me pueda perdonar». Y Robert Jordan, el norteamericano que peleaba a su lado, le preguntaba: «¿Por quién?» «No lo sé —confiesa Anselmo—. Desde que no tenemos Dios, ni su Hijo ni Espíritu Santo, ¿quién es el que perdona? No lo sé»¹.

Y, sin embargo, no cabe duda de que, entre «los que tenemos Dios», el sacramento de la Penitencia no se cotiza demasiado. Cada vez se confiesa menos gente, sin que por ello disminuya el número de las comuniones (más bien al contrario).

Además, tanto los fieles que se acercan a confesar como los sacerdotes que se dedican a ese ministerio experimentan

1. HEMINGWAY, Ernest, *Por quién doblan las campanas* (*Obras completas*, t. 1, Seix Barral, Barcelona, 2.ª ed., 1986, p. 37; cfr. p. 145).

cierta insatisfacción por la forma en que transcurre todo. Al ponerse a reflexionar sobre lo que hicieron en el confesonario, muchos descubrieron que lo que allí habían confesado como pecado tenía con frecuencia muy poco que ver con lo que realmente acontecía en su vida. Se llamaba «pecado» a lo que a uno no le atañía íntimamente para nada, ni le dolía ni le quitaba el sueño; pero lo confesaba a pesar de todo «por si acaso», «por miedo» y «para más seguridad». En cambio, lo verdaderamente importante parecía no serlo.

Pues bien, confío en que el sacramento del perdón de los pecados, correctamente entendido y despojado de las adherencias innecesarias, aparezca como respuesta a esa profunda necesidad de ser perdonado que experimenta todo hombre que —como Anselmo, el viejo guerrillero— se siente culpable.

Digo «despojado de adherencias innecesarias» porque no pocos aspectos que a nosotros nos resultan tan familiares como para caracterizar el sacramento de la Penitencia, son en realidad accesorios y muy bien podrían ser de otra forma. No pensemos, por ejemplo, que ya San José construyó en su taller de carpintero el primer confesonario: Semejante mueble no apareció hasta el siglo XVI, después del Concilio de Trento. Tampoco existió durante siglos la confesión por devoción. Muchísimos santos (San Agustín, San Jerónimo, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo, etc.) no se confesaron ni una sola vez en su vida. Incluso hasta después del año 700 estuvo prohibido recibir más de una vez la absolución sacramental.

Historia del sacramento del perdón

Como vamos a ver a continuación, ningún sacramento ha experimentado tantos cambios como éste a lo largo de los siglos.

Los primeros cristianos no ignoraban que «el justo cae siete veces al día» (Prov 24, 16), pero consideraban que el auténtico pecado, es decir, aquel que supone romper radicalmente los compromisos bautismales, no debería tener ya cabida en la vida de los cristianos: «Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado» (1 Jn 3, 9).

A pesar de ello, concedían una nueva oportunidad a los culpables de pecados graves y notorios (homicidio, apostasía y

adulterio); pero en caso de volver a las andadas eran definitivamente expulsados de la Iglesia. La irrepitibilidad del sacramento de la Penitencia se consideraba un freno contra el laxismo: «Nadie ha de hacerse malo porque Dios sea bueno, ni piense que cuantas veces es perdonado, tantas puede pecar»².

Durante los primeros siglos el sacramento se celebraba en tres etapas temporalmente espaciadas. Un día, que por lo general era el miércoles de ceniza, reunida toda la comunidad, los cristianos que habían incurrido en un pecado grave y notorio, confesaban al obispo su culpa. Nunca se exigió que la confesión fuera en voz alta, e incluso San León Magno lo prohibió expresamente³, pero dado que entonces no existía la confesión de las faltas leves, era inevitable que el penitente apareciera como reo de culpa grave.

El obispo, entonces, cubría al penitente con un cilicio (vestidura confeccionada con pelos de cabra) y le indicaba el tiempo durante el cual, vestido así, debería llevar una vida de profundo sacrificio y entrega a los demás con el fin de expiar su culpa. Por lo general, la duración de esa penitencia era toda la cuaresma, aunque en algunos casos se prolongaba varios años.

Con ese acto, que expulsaba temporalmente de la comunidad cristiana al culpable para incorporarlo al «ordo paenitentium», se iniciaba la segunda etapa del sacramento, que tenía como fin garantizar que no volvería a repetirse el pecado: «No es verdadera la penitencia que deja al hombre otra vez en situación de pecar»⁴.

Por fin, el jueves santo por la mañana, reunida de nuevo la comunidad en el interior del templo con las puertas cerradas, los penitentes que habían logrado superar con éxito la prueba, llamaban a la puerta, y el obispo salía a recibirlos en medio de la alegría de toda la comunidad que exteriorizaba así la fiesta

2. TERTULIANO, *De paenitentia*, 5 (PL 1, 1.350).

3. «Prohibimos que se lea en esa ocasión, públicamente, un escrito en que consten detalladamente los pecados. Basta con que las culpas se le indiquen solamente al obispo, en una conversación secreta» (LEON MAGNO, *Epístola* 168, 2; PL 54, 1.210-1.211).

4. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata*, lib. 2, cap. 13 (PG 8, 994-998).

que existe en el cielo «cuando un solo pecador se convierte» (Lc 15, 10).

No obstante, después de la reconciliación del penitente con la comunidad, quedaba sujeto todavía a ciertas exigencias penitenciales para el resto de sus días (como la prohibición de usar del matrimonio) que hacían de él casi un monje.

Tan duras eran esas exigencias que la penitencia canónica resultaba casi inaccesible a las personas jóvenes y llenas de vida, que eran precisamente quienes más necesidad tenían de ella. Poco a poco se fue imponiendo la costumbre de retrasar hasta la vejez la recepción del sacramento, y los mismos obispos y concilios llegaron a recomendarlo así⁵.

Esa insostenible situación necesariamente tenía que dar paso a nuevas fórmulas, lo que en efecto ocurrió. A partir del siglo VI se empezaron a someter a la penitencia canónica todos los cristianos que querían, aun cuando no hubieran pecado gravemente. Poco a poco el estado de penitente fue convirtiéndose en una especie de «tercera orden» en la que, en vez de los auténticos pecadores, se enrolaban hombres deseosos de perfección. El primer santo del que existe constancia de que se confesó es San Isidoro de Sevilla (570-636)⁶. Pero de esa forma la situación se volvió todavía más absurda porque recurrían al sacramento de la penitencia los «buenos» y no lo hacían los «malos».

Los monjes irlandeses iniciaron entonces (siglo VII) una costumbre que en seguida se propagó por el continente: Admitir, desde luego, la confesión de los pecados menos graves, cuantas veces se quisiera, y en un encuentro privado entre el sacerdote y el penitente. El rasgo más característico de este sistema es que el sacerdote imponía la penitencia aplicando unas «tarifas» que estaban detalladas en el *Liber paenitentialis*, que ya en el siglo VIII formaba parte de los libros litúrgicos que debía tener todo sacerdote con cura de almas. He aquí un ejemplo:

Por robar, un año de ayuno;

5. Cfr. CESAREO DE ARLES, *Sermones* 56, 65 y 258; Concilios de Agde (canon 15) y III de Orleáns (canon 24).

6. Cfr. PL 81, 30-33.

Por jurar en falso, siete años;
Por derramar sangre, sin llegar a matar, tres años de ayuno.
Por masturbarse, un año de ayuno...⁷.

Después de cumplir la penitencia, el pecador volvía al sacerdote que se la había impuesto y recibía la absolución, pudiendo participar nuevamente en la eucaristía y sin las obligaciones posteriores de la penitencia antigua.

El sistema de la penitencia tarifada acabó cayendo en abusos, porque —inspirándose en el derecho civil— se comenzó a admitir la permuta de las penitencias por limosnas dadas a otros para que las cumplieran en lugar del penitente, o por misas que se mandaban celebrar con este objeto, con lo que frecuentemente eran los pobres y los monjes quienes hacían las penitencias que correspondían a los pecadores ricos. Había sacerdotes que celebraban ¡hasta veinte misas diarias!

A partir del siglo XII, la penitencia tarifada fue dando paso, poco a poco, al sacramento de la penitencia tal como hoy lo conocemos.

Se consideró que la principal penitencia, más que las obras de satisfacción, era la vergüenza que suponía descubrir a otro los propios pecados⁸, y en consecuencia se empezó a absolver a los penitentes inmediatamente después de la confesión, sin esperar a que cumplieran la expiación, que, por otra parte, se redujo a unas oraciones mínimas por lo general.

Hasta aquí la historia. Veamos ahora lo que podemos aprender de ella.

El segundo bautismo

Lo primero que se aprecia al repasar la historia del sacramento de la penitencia es que, aun cuando puedan —evidentemente— confesarse los pecados veniales, encuentra su máximo sentido en el perdón de los mortales.

7. *Penitencial de San Columbano* (PL 80, 223-230).

8. «Quien se avergüenza por causa de Cristo, se hace digno de misericordia» (PSEUDO-AGUSTIN, *Carta a una religiosa sobre la verdadera y falsa penitencia*: PL 40, 1.122).

El Concilio de Trento afirmó claramente que el sacramento de la penitencia fue instituido para reconciliar de nuevo con Dios y con la comunidad a quienes rompieran la opción del bautismo, y *no habría sido necesario si existieran sólo los pecados veniales*⁹.

Es importante este punto de partida. Aunque al final nos preguntemos por el posible sentido que tiene la confesión por devoción, lo que no se puede pretender es entender a partir de ella el sacramento de la reconciliación. Sería como explicar las operaciones quirúrgicas partiendo de enfermedades que pueden curarse también con inyecciones.

Así, pues, debemos hacer un esfuerzo para no pensar de momento en las confesiones periódicas a las que tan acostumbrados estamos. El marco correcto es otro. Los hombres que un día se sintieron fascinados por Jesús de Nazaret, después de una etapa catecumenal, recibieron el bautismo consciente y responsablemente. Aquel día hicieron pública ante la comunidad cristiana una opción fundamental por el Reino de Dios y su justicia que entraña un cambio radical de costumbres. La mayoría se mantendrán fieles de por vida a esa opción que tomaron después de pensarlo durante tanto tiempo, aun cuando sea a costa de tener que estar luchando constantemente contra el pecado, que —en frase de San Agustín— «está muerto, pero no sepultado (...) y se rebela»¹⁰.

Algunos, desgraciadamente, seducidos por los falsos encantos del viejo mundo de pecado, rompen su compromiso y vuelven a la vida de antes abandonando la comunidad cristiana. Si más adelante se arrepintieran, la Iglesia —tras obtener unas garantías de que esa segunda conversión es auténtica— procedería a reconciliarlos mediante el sacramento de la penitencia, que es como un «segundo bautismo»¹¹ o una «segunda tabla de salvación»¹².

9. DS 1.668 = D 894.

10. AGUSTIN DE HIPONA, *Réplica a Juliano*, lib. 2, cap. 9, n.º 32, (*Obras completas de San Agustín*, t. 35, BAC, Madrid, 1984, p. 559).

11. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Qui dives salvetur*, 42 (PG 9, 649).

12. TERTULIANO, *De paenitentia*, cap. 12, n.º 9 (PL 1, 1.358).

¿Cuántas veces podrá ocurrirles esto a lo largo de la vida? Desde luego, muy contadas. Es inimaginable que una opción fundamental pueda romperse y restaurarse cada cierto tiempo. Pongamos un ejemplo: Frecuentemente la Sagrada Escritura habla de las relaciones del hombre con Dios utilizando como símil esa otra opción fundamental de la vida que es el matrimonio (cfr. Oseas). Pues bien, ¿cabe en alguna cabeza que un hombre se pase la vida entera divorciándose y volviéndose a casar con su mujer? ¿O que un sacerdote se secularice diez veces y otras tantas se reincorpore al ministerio?

La no reiterabilidad hasta el siglo VI del sacramento de la penitencia, aun reconociendo su excesivo rigor, anunciaba muy claramente que cosas tan serias y trascendentales como el pecado, la amistad con Dios, la vida y la muerte eternas, no pueden estar sometidas a continuos vaivenes.

En cambio, cuando la mayoría de los cristianos de hoy creen haber roto la opción bautismal —eso es el pecado mortal— varias veces en un mismo año y haber sido perdonados otras tantas veces, uno se asombra ante semejante frivolidad. Se trata de personas cuyos pecados son superficiales, su arrepentimiento es necesariamente también superficial y, por tanto, el efecto del sacramento es bien poco perceptible. Es posible, incluso, que tales personas en el fondo no sean capaces de romper la opción fundamental porque ni siquiera la han hecho.

El perdón se hace visible

Muchos piensan que podrían «arreglar sus cosas» a solas con Dios, sin necesidad de recurrir al sacramento de la penitencia. Ante todo les diría que eso supone olvidar una profunda exigencia antropológica: Que en la vida del hombre las cosas importantes, los acontecimientos decisivos, reciben la consagración de un rito; se celebran y se convierten en fiesta. La conversión y la reconciliación no pueden ser una excepción. Ambas cosas deben celebrarse.

Pero hay todavía otra razón teológica. En el *Confiteor* decimos: «Yo confieso ante Dios Todopoderoso y ante vosotros, hermanos, que he pecado mucho...». No sería posible confesarse a los hermanos si todo pecado no fuera también un pecado

contra ellos. Pero así es realmente. Los cristianos no decimos como el salmista: «Contra Ti, contra Ti *sólo* he pecado» (Sal 51, 6). Todo pecado —incluso aquel que por ser secreto no produce escándalo— es también un pecado contra la Iglesia porque la ataca en una de sus notas esenciales, que es la santidad.

Y si el pecado no es sólo una infidelidad hacia Dios, sino que hiere igualmente a la Iglesia, parece necesario reconciliarse también con ésta. De hecho, el sacerdote no actúa sólo «in persona Christi», sino también «in persona Ecclesiae», de modo que «quienes se acercan al sacramento de la Penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a El y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando»¹³.

Es más, podemos afirmar que ambas reconciliaciones no son sólo simultáneas, sino que la reconciliación con la Iglesia produce la reconciliación con Cristo. San Agustín así lo afirma: «Pax Ecclesiae dimittit peccata»¹⁴. La explicación es muy sencilla: Dado que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo —«da cuerpo» a Cristo— la reconciliación con ella es signo, y signo eficaz, de la reconciliación con Cristo: «A quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados» (Jn 20, 23).

Así, pues, la reconciliación con Cristo —maravillosa, pero invisible— se hace sacramentalmente presente en la reconciliación visible con la Iglesia. El abrazo reconciliador de la parábola del hijo pródigo adquiere visibilidad en la imposición de manos del sacerdote sobre el penitente.

Evidentemente, la reconciliación con la Iglesia resulta mucho más expresiva en las celebraciones comunitarias del sacramento de la Penitencia, que —en principio— deben ser preferidas¹⁵.

13. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 11 b; *Presbyterorum Ordinis*, 5 a.

14. AGUSTIN DE HIPONA, *Tratado sobre el bautismo*, lib. 3, cap. 18, n.º 23 (*Obras completas de San Agustín*, t. 32, BAC, Madrid, 1988, p. 504).

15. VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 27.

El precio del perdón

Vamos a plantearnos ahora una nueva pregunta: ¿Es fácil obtener el perdón de Dios? La respuesta sólo aparentemente es contradictoria: El perdón de Dios es, a la vez, muy fácil y muy difícil.

Muy fácil por lo que a El se refiere. Los evangelios están llenos de concesiones gratuitas de perdón. He aquí algunos ejemplos: «... Volviéndose a la mujer, le dijo: “Tus pecados quedan perdonados”. Los comensales empezaron a decirse para sí: “¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?” Pero él dijo a la mujer: “Tu fe te ha salvado. Vete en paz”» (Lc 7, 48-49). Del publicano —que todo lo que había hecho fue pedir perdón desde el final del templo— dijo Jesús: «Os digo que éste bajó a su casa justificado» (Lc 18, 14). Pero aún tenemos ejemplos más impresionantes: el del hijo pródigo, el de la mujer adúltera, el del buen ladrón... Una sola palabra dirigida a Jesús en la cruz le bastó al buen ladrón para borrar todas sus culpas y reparar toda una vida de pecados: «Yo te aseguro: Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43).

Por parte de Dios no existe, pues, ninguna dificultad para perdonar. Pero a la vez debemos afirmar que obtener su perdón es *muy difícil* por parte nuestra, porque *el pecado no es sólo algo que debe ser perdonado, sino también erradicado*. La teología moral clásica expresó esta idea con la categoría de «restitución». La justicia que se dejó de hacer, además de ser olvidada, debe ser «restituida».

Ni el mismo Dios puede conceder el perdón si falta la conversión, y esto no porque sea poco generoso, sino porque es intrínsecamente imposible, contradictorio en sí mismo. Una reconciliación es cosa de dos. El padre del hijo pródigo está deseando su vuelta, pero no puede dispensar al hijo de volver porque precisamente la esencia de la reconciliación es restablecer las relaciones familiares.

La forma actual de celebrar el sacramento de la Penitencia, obteniendo la absolución inmediatamente después de la confesión, expresa a las mil maravillas lo fácil que es perdonar para Dios. En cambio la penitencia canónica de la Iglesia antigua, con su duro proceso penitencial entre la confesión y la absolución, expresa qué difícil es para el hombre obtener el perdón.

¡Desgraciadamente, uno no puede quitarse de encima el pecado con la misma facilidad con que se quita la chaqueta!

La consideración de ambas prácticas simultáneamente nos da una visión completa de la realidad, mientras que por separado corren el peligro de deformarla.

El rigorismo de la Iglesia antigua podía conducir al olvido de que el perdón de Dios es gratuito, y hacer creer al penitente que se lo ganaba mediante una especie de *do ut des*. ¡Como si Dios fuera un Dios vengativo, capaz de retener su perdón hasta que hayamos pagado la última parte de nuestra deuda!

El peligro del sistema actual es el inverso: Que lleve a ignorar la seriedad de la lucha contra el pecado. Tengo la sospecha, en efecto, de que para no pocos cristianos la confesión es un acto parecido al que realiza aquel que recita sus pecados ante la piedra negra de la Meca, o sobre el macho cabrío del sacrificio de expiación, destinado a perderse en el desierto llevando sobre él los pecados de todo el pueblo (cfr. Lev 16, 20-22). Es decir, que han convertido la confesión en un instrumento para liberarse mágicamente de la culpa sin que cambie nada en su vida real.

Es necesario repetirlo una vez más: Si los sacramentos son celebraciones de la vida, *el sacramento de la Penitencia no sustituye a la conversión, sino que la celebra*.

El encuentro reconciliador

Nuestras confesiones han quedado marcadas por aquel decreto del Concilio de Trento que pedía confesar «todos y cada uno de los pecados mortales», así como «las circunstancias que cambian la especie del pecado»¹⁶. Semejante exigencia hacía que los temperamentos escrupulosos se angustiaron ante la simple sospecha de no haber cumplido con la exactitud requerida. Además, la confesión tenía demasiadas similitudes con un atestado policíaco como para no resultar odiosa.

16. DS 1.707 = D 917.

Es verdad que Trento habló de la «estructura judicial» del sacramento, pero no debe olvidarse que se trata de una analogía («a modo de acto judicial»¹⁷), que en absoluto puede tomar como modelo a los procesos civiles, y que requiere integrarla con otras imágenes, como la medicinal (proceso de sanación) y la pastoral (el pastor que busca y carga sobre sus hombros a la oveja perdida).

Aquel decreto tridentino era deudor de la metafísica aristotélica, para la cual se conocía a un ser cuando se le conseguía definir según su género, número, especie y circunstancias¹⁸; pero de ninguna manera es válido para la concepción actual del pecado como una actitud interior de la que el acto pecaminoso es solamente una expresión o un síntoma.

El conocimiento de esas actitudes interiores no se logra mediante una enumeración de actos aislados, sino en un clima de encuentro humano, es decir, de diálogo y confianza entre el sacerdote y el penitente (que, por descontado, se favorecerá en un marco físico diferente del confesonario clásico). De hecho, el Ritual de 1975 pide, sí, que la confesión sea íntegra, sin excluir ningún pecado grave, pero omite cualquier referencia a lo del género y número¹⁹.

La necesidad de la confesión íntegra no debe justificarse tanto como antaño por la necesidad que tiene el juez humano (el sacerdote) de conocer bien la «causa» que debe fallar²⁰, sino por la necesidad que tiene el penitente de presentarse «sincero ante Dios» (cfr. Am 4, 12). Y esto no es frecuente conseguirlo. Pocas empresas existen hoy más difíciles que la de conocerse a sí mismo.

Pascal escribió: «Es tan peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su propia miseria, como conocer su miseria

17. DS 1.685 = D 902.

18. ARISTOTELES, *Metafísica*, lib. 3, cap. 3 y lib. 10, cap. 8 (*Obras completas*, Aguilar, Madrid, 2.ª ed., 1977, pp. 936-937 y 1.030-1.031).

19. *Ritual de la Penitencia*, Praenotanda n.º 7 a (Coeditores Litúrgicos, Madrid, 1975, p. 12).

20. DS 1.679 = D 899.

sin conocer a Dios»²¹. Pues bien, lo que nuestros contemporáneos necesitan encontrar en el sacerdote es alguien capaz de situarles, en sinceridad y verdad, a la vez ante su propia realidad y ante la santidad de Dios, para que puedan decir seriamente como David «he pecado» y después aceptar esperanzados el ofrecimiento del perdón.

La confesión frecuente

Como hemos visto, el sacramento de la Penitencia fue instituido para perdonar los pecados graves, y durante los siete primeros siglos del cristianismo únicamente esos pecados podían someterse al sacramento. Para perdonar los pecados leves —que, como hemos dicho, sólo en sentido analógico merecen el nombre de pecado— existían otras formas. Dios viene a nuestro encuentro y nos perdona a través de los mil caminos de la vida, siempre que haya un corazón sincero. Se ha hecho clásica una lista de Orígenes que —desde luego— no es exhaustiva:

«Escucha ahora cuántas son las remisiones de los pecados que se contienen en el Evangelio: En primer lugar está aquella por la que somos bautizados para la remisión de los pecados. La segunda remisión está en sufrir el martirio. La tercera se obtiene mediante la limosna, pues el Señor dijo: “Dad de lo que tenéis y todo será puro para vosotros” (Lc 11, 41). La cuarta se obtiene precisamente cuando perdonamos las ofensas a nuestros hermanos (Mt 6, 14). La quinta cuando una ruscita de su error a un pecador, pues la Escritura dice: “Aquel que recobra a un pecador de su error salva su alma de la muerte y cubre la multitud de los pecados” (Sant 5, 20). La sexta se cumple por la abundancia de la caridad, según la palabra del Señor: “Sus pecados le son perdonados porque ha amado mucho” (Lc 7, 47). Hay todavía una séptima, áspera y penosa, que se cumple por la penitencia, cuando el pecador baña su lecho con lágrimas y no tiene ver-

21. PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, 192-527 (Obras, Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 404-405).

güenza en confesar su pecado al sacerdote del Señor, pidiéndole curación»²².

Desde el IV Concilio de Letrán, en 1215, aunque ya se admitía la confesión de los pecados veniales, solamente se prescribió la confesión anual a los cristianos que se reconocieran culpables de pecado grave²³. Igualmente Trento, admitiendo la posibilidad de confesar los pecados veniales²⁴, recuerda la doctrina clásica de que éstos pueden ser perdonados también por otros medios y el sacramento de la penitencia es propiamente para los mortales²⁵.

Cuando de verdad se generalizó la práctica de la confesión frecuente por devoción fue ya en el siglo XX, como consecuencia de la invitación a comulgar a diario. Suele citarse, sobre todo, la recomendación que hizo Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis Christi*²⁶.

Sin duda, como dice Rahner, «la historia de la confesión por devoción demuestra que una vida verdaderamente espiritual no exige necesariamente siempre y en todas las circunstancias esa costumbre de confesar: De hecho ha sido desconocida durante siglos»²⁷.

Eso no quita que pueda ser muy útil, sobre todo cuando se une a un buen acompañamiento espiritual. En el capítulo anterior proponíamos llamar «herida pecaminosa» al pecado venial y decíamos que puede haber heridas peligrosas, incluso peligrosísimas, ya antes de que se llegue al pecado mortal. Pues bien, resulta obvio que los enfermos y los heridos deben acudir al médico cuando se encuentran en tal situación.

En todo caso, *la norma no debe ser una periodicidad determinada, sino la autenticidad.*

22. ORIGENES, *Homilías sobre el Levítico*, hom. 2, n.º 4.

23. DS 812 = D 437.

24. DS 1.707 = D 917.

25. DS 1.679-1.682 = D 900-901.

26. PIO XII, *Mystici Corporis Christi*, 39 (GALINDO, Pascual, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, t. 1, Acción Católica Española, Madrid, 7.ª ed., 1967, p. 1.052).

27. RAHNER, Karl, «Sobre el sentido de la confesión frecuente por devoción», en *Escritos de Teología*, t. 3, Taurus, Madrid, 3.ª ed., 1968, p. 205.

La fiesta de la reconciliación

Falta una última observación sobre el estado de ánimo que exige el sacramento de la Penitencia.

Hemos hecho de los confesonarios muebles tristes colocados en el lugar más oscuro del templo. En ellos parece como si, más que un encuentro con Cristo, tuviera lugar un ajuste de cuentas.

Sin embargo, Jesús no habla de rendir cuentas, sino de anunciar la Buena Noticia del perdón de los pecados a todas las naciones (Lc 24, 47). Es significativo que las «confesiones» del Evangelio terminan siempre en fiesta: en el caso de Zaqueo, Jesús mismo se invita a comer en su casa; Mateo convidó a los que habían sido sus compañeros de pecado y les ofreció una alegre comida; para celebrar el regreso del hijo pródigo se mató el ternero cebado y hubo música...

Hoy, cuando el pecador que acaba de ser perdonado es readmitido al banquete de la eucaristía, se está repitiendo cualquiera de aquellas comidas de fiesta.

Cada vez que un pecador se confiesa y se sienta después a la mesa eucarística, está anticipando el juicio que tendrá lugar al final de la vida y de los tiempos, cuando triunfará definitivamente la gracia y los pecadores arrepentidos, reconciliados para siempre con Dios y entre sí, pasarán a ocupar sus puestos en el banquete del Reino.

Por eso el sacramento de la penitencia, anticipo de la victoria final y completa sobre el pecado, debe ser el *sacramento de la alegría*. Y no vendría mal modificar en este sentido tanto el escenario físico de la celebración como las actitudes subjetivas.

21

La eucaristía anticipa un mundo diferente

En 1971 se inauguró en Washington el Centro J.F. Kennedy para el desarrollo de las Bellas Artes. Con ese motivo se estrenó la ópera *Mass* («Misa») de Leonard Bernstein. Fue un espectáculo grandioso: Más de 200 personas entre actores, músicos y coreógrafos. Toda la ópera era una denuncia contra la ineficacia de la misa. Constantemente surgía la pregunta: ¿Qué tiene que ver la misa con los verdaderos centros de interés de la gente?

Entre las estrofas del gloria latino se iban intercalando frases inglesas como éstas: «La mitad de la gente está drogada, y la otra mitad está esperando las próximas elecciones».

Después de una epístola de San Pablo —que no pareció interesar a nadie— siguieron dos cartas de mucho impacto: de un muchacho pacifista y de la mujer de un preso.

Durante el «Agnus Dei» estalla la protesta:

Tenemos quejas y protestas contra Ti.

Danos la respuesta: No salmos y sugerencias.

Danos una paz que nosotros no volvamos a romper.

Danos algo o vamos a empezar a arrebatarlo por la fuerza.

Estamos hartos de tu silencio celestial y sólo conseguiremos acción con la violencia.

No nos arrodillamos.

No rezamos diciendo: Por favor, Señor.

Decimos sencillamente: Danos la paz ahora.

Y en ese momento el sacerdote arroja el cáliz, se despoja de sus ornamentos y se mezcla con todos para participar en la lucha común.

Pues bien, ésta podría ser una historia real: La de Camilo Torres, aquel sacerdote colombiano que dejó el ministerio para marchar a la guerrilla. En la carta abierta que publicó para explicar su decisión decía:

«Cuando existen circunstancias que impiden a los hombres entregarse a Cristo, el sacerdote tiene como función propia combatir esas circunstancias, aun a costa de su posibilidad de celebrar el rito eucarístico que no se entiende sin la entrega de los cristianos.

En la estructura actual de la Iglesia se me ha hecho imposible continuar el ejercicio de mi sacerdocio en los aspectos del culto externo. Sin embargo, el sacerdocio cristiano no consiste solamente en la celebración de los ritos externos. La Misa, que es objetivo final de la acción sacerdotal, es una acción fundamentalmente comunitaria. Pero la comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto del amor al prójimo.

Por eso he pedido a Su Eminencia el Cardenal que me libere de mis obligaciones clericales para poder servir al pueblo en el terreno temporal. Sacrificio uno de los derechos que amo más profundamente: poder celebrar el rito externo de la Iglesia como sacerdote para crear las condiciones que hacen más auténtico el culto»¹

La objeción que plantean estos testimonios es muy seria: ¿Qué adelantamos yendo a misa? ¿tiene algo que ver la eucaristía con los serios problemas que afligen a la humanidad?

Veamos nuestra respuesta.

1. TORRES, Camilo: «El Tiempo», Bogotá, 25 de junio de 1965 (Tomado de Camilo Torres. *El cura que murió en la guerrilla*, Nova Terra, Barcelona, 1968, pp. 227-228).

La cena pascual

No es fácil decidir si la última Cena de Jesús con sus apóstoles fue una cena pascual. Los Sinópticos la presentan como tal, pero Juan no. En todo caso, lo fuera o no, si los Sinópticos la han transmitido así es porque la eucaristía lleva la Cena Pascual a su sentido más pleno.

Debemos reconocer la verdad que encierra esta afirmación del judío Schalom Ben-Chorin:

«Cuando en la comida del *passah* levanto el cáliz y rompo el pan cenecio, hago lo que Jesús hizo, y me siento más cerca de El que muchos cristianos que celebran el misterio de la eucaristía con total independencia de sus orígenes judíos»².

Por lo tanto, conviene que empecemos por aproximarnos a la cena pascual judía.

Como ya dijimos en el segundo capítulo, desde hace 32 siglos los judíos celebran todos los años una cena pascual en recuerdo de la liberación de Egipto. Sobre la mesa han colocado una comida de pobres: tres panes sin fermentar, hierbas amargas y el «charoset», que es una especie de mermelada cuyo aspecto recuerda la masa con la que fabricaban ladrillos durante su esclavitud. También está el cordero, que les recuerda aquel otro gracias a cuya sangre salieron de Egipto.

Situados alrededor de la mesa, el más joven de los presentes, que generalmente es un niño, pregunta: «¿En qué se diferencia esta tarde de las demás? En las demás tardes se come a discreción pan o ácimo, pero en esta sólo ácimo...». Y el más anciano responde leyendo en la Thorá la descripción de la salida de Egipto. Al final concluye así: «De generación en generación todos han de recordar la salida de Egipto».

Pero la cena pascual no se limita a recordar el pasado. Igual que las demás conmemoraciones del Antiguo Testamento, re-

2. BEN-CHORIN, Schalom, *Jüdische Fragen um Jesus Christus*; en *Juden-Christen-Deutsche*, p. 147.

cordaba el pasado actualizándolo en el presente y proyectándolo hacia el futuro.

Mediante esa actualización del pasado, los hebreos que comen la cena pascual se vuelven contemporáneos de sus antepasados que salieron de Egipto y firmaron la Alianza con Dios en el desierto: «Yahveh nuestro Dios ha concluido con nosotros una alianza en el Horeb. No con nuestros padres concluyó Yahveh esta alianza, sino con nosotros, con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos» (Dt 5, 2-3).

Mientras los judíos mantengan vivo el recuerdo de su liberación, ni se olvidarán del Dios que les sacó de Egipto, ni se resignarán a permanecer esclavos de nadie. Ortega llamaba al recuerdo «carrerilla para saltar hacia el futuro»³. Y, efectivamente, el recuerdo de la liberación de Egipto alimentaba en los judíos el ansia de alcanzar cuanto antes la libertad definitiva de la era mesiánica. De hecho, en tiempos de Jesús llegaba a tal extremo la excitación popular durante la noche de pascua que los romanos tenían que reforzar la vigilancia.

Este carácter de la cena pascual que une pasado, presente y futuro en un tiempo único de liberación permanente queda muy bien expresado en la oración ritual que se pronuncia mientras se comen las hierbas amargas y se parte el pan ácimo:

«Este es el pan de la aflicción que comieron nuestros padres en la tierra de Egipto: Quien tenga hambre venga y coma, quien esté en necesidad, venga y celebre la Pascua. Este año estamos aquí, pero el año próximo en Israel»⁴.

Pues bien, la eucaristía tiene el mismo ritmo ternario que la cena pascual: Recuerda un *pasado* que fue decisivo para nosotros, lo actualiza en el *presente* y nos proyecta hacia el

3. ORTEGA Y GASSET, José, *En el Centenario de una Universidad (Obras completas, t. 5, Revista de Occidente, Madrid, 5.ª ed., 1961, p. 464).*

4. Véase la descripción del ritual de la cena pascual en RAVENNA, Alfredo, *El hebraísmo postbíblico*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1960, pp. 66 y ss.).

futuro que esperamos⁵. Sólo cambian, lógicamente, los contenidos de esos tres momentos: El pasado actualizado por la eucaristía no es ya la salida de Egipto, sino la muerte y resurrección de Cristo. El futuro anticipado no es tampoco la venida del Mesías, pues para nosotros eso ocurrió hace ya veinte siglos, sino la plenitud del Reino de Dios. Recordemos una de las fórmulas con las que el pueblo, después de la consagración, aclama el sacramento:

«Anunciamos tu muerte,
proclamamos tu resurrección.
¡Ven, Señor Jesús!»

Así, pues, la eucaristía es *la celebración del tiempo intermedio*. Quienes la celebran tienen un ojo puesto en lo que ya ha tenido lugar y el corazón impaciente esperando la llegada de lo que falta.

La eucaristía hace presente la salvación que «ya» ha llegado

La eucaristía es, antes que nada, el *memorial* de la muerte y resurrección de Cristo. Gracias a la memoria, el hombre puede evitar que los acontecimientos importantes desaparezcan con la fugacidad del instante en que ocurren. Incluso es posible que el recuerdo posterior de los hechos les conceda una densidad que no fue posible captar en el momento en que ocurrieron por vez primera. A lo mejor sólo gracias al recuerdo «acaecen» plenamente. Por eso el Dios bíblico apela sin cesar, sobre todo en el culto, al recuerdo: «Acuérdate, Israel...».

Cuando llegó el momento de separarse de los suyos, Jesús se planteó cuál sería su mejor memorial: ¿un retrato? No creyó que su aspecto físico fuera lo más importante. ¿Bienes mate-

5. Santo Tomás de Aquino decía que cualquier sacramento es un *signum rememorativum, demonstrativum y prognosticum*; es decir, recuerdo del suceso histórico de la salvación, actualización eficaz del mismo y anticipo de la salvación definitiva: *Suma Teológica*, 3, q. 60, a. 3 (BAC, t. 13, Madrid, 1957, p. 27).

riales? Había renunciado a ellos... Les dejó pan y vino, que *desaparecen para dar vida* a quien los come. Pensó que era el signo más expresivo que había encontrado de lo que fue su vida: Una *vida entregada* por los demás. E, igual que en la cena pascual el presidente explicaba a los comensales lo que significaban el cordero, las verduras amargas, etc., Jesús explicó a los suyos: «Este pan que ahora parto es mi cuerpo que va a partirse y a destrozarse por vosotros. Y este vino que se derrama es la sangre que va a derramarse por vosotros».

Después concluyó: «Haced *esto* en memoria mía». Pero «esto» no se refiere únicamente al gesto ritual. Igual que para El dicho gesto fue celebración de una vida entregada, debe serlo para quien lo repita:

«Aprendan (los fieles) a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada»⁶.

De hecho, en la cena pascual cada invitado bebía de su propia copa. El gesto de Jesús de hacer beber a todos de una misma copa —la suya— era inédito. Significaba, sin duda, que todos debían participar en su suerte o destino. Pablo lo afirmará sin dejar lugar a dudas: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10, 16).

Se trata, pues, de *vivir como Cristo vivió, y luego celebrar nuestra vida entregada igual que él lo hizo*.

La presencia real de Cristo

Como ya sabemos, el signo sacramental no se reduce a su utilidad pedagógica, sino que realiza eficazmente lo que significa: el pan y el vino no sólo «recuerdan» lo que fue la vida de Cristo sino que lo hacen *realmente* presente en la eucaristía.

A menudo han pululado concepciones sumamente «carnales» de la eucaristía. El mismo Santo Tomás de Aquino de-

fendía una carnalidad crasa: «Por virtud del sacramento se contiene bajo las especies no sólo la carne, sino todo el cuerpo de Cristo con sus huesos, nervios, etc.»⁷.

Obviamente no es así. Cuando decimos que Cristo se hace presente en la eucaristía, *no debemos pensar en el Jesús mortal, sino en el Cristo resucitado*. De hecho, sólo la resurrección hace posible la presencia *real* de Cristo en la eucaristía. Si no hubiera resucitado no pasaría de ser una manera de recordar a un difunto.

Naturalmente, es necesario entender de forma correcta la resurrección. Ya dijimos en el capítulo 4 que no fue la reanimación de un cadáver que luego habría ascendido al cielo (un precursor de la Reforma protestante —Wiclef— por interpretarla así, se vio obligado a negar la presencia real). La resurrección abre el ser a una nueva dimensión que ya no queda limitada por las fronteras espacio-temporales. Afirmar que «está en el cielo» no implica negar su presencia entre nosotros. Como dice Pablo: «Subió por encima de los cielos para llenarlo todo» (Ef 4, 10).

De hecho, la presencia eucarística debe considerarse en el marco de una presencia más amplia de Cristo resucitado en el mundo, que va adquiriendo mayor densidad en los sucesivos modos de presencia: en los hombres —sobre todo en los más necesitados (Mt 25, 40)—, en la comunidad cristiana (Mt 18, 20) y —por fin— en la celebración eucarística. Como dijo Pablo VI en 1965, «tal presencia se llama *real*, no por exclusión, como si las otras no fueran *reales*, sino por antonomasia»⁸.

La Iglesia Católica se ha servido tradicionalmente de la teoría de la *transustanciación* para «explicar» la presencia de Cristo en la eucaristía: Por la consagración tiene lugar una conversión de la sustancia del pan y del vino en la sustancia de Cristo⁹.

Como es sabido, en la doctrina aristotélica de la sustancia y los accidentes, «sustancia» era un *término metafísico* que

7. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 3, q. 76, a. 1 (BAC, t. 13, Madrid, 1957, p. 585).

8. PABLO VI, *Mysterium Fidei* (GALINDO, Pascual, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, t. 2, Acción Católica Española, Madrid, 7.ª ed., 1967, p. 2.615).

9. TRENTO, Sesión 13, canon 2 (DS 1.652 = D 884).

6. VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 48.

pretendía designar la realidad última, el ser profundo (y, desde luego, no sensible) de las cosas. Hoy ese término ha sido asumido por las ciencias experimentales («sustancia blanca, dura...») y ha cambiado totalmente su sentido: Una «sustancia» es ahora algo sensible —que puede ser estudiado y observado— y, por tanto, está más cerca de los «accidentes» que de la «sustancia» aristotélica. Para la mentalidad científica, la estructura íntima de una «sustancia» no es su esencia ontológica, sino su composición química. Y, desde luego, nos equivocáramos si pensáramos que al pronunciar las palabras de la consagración se produce una «transustanciación» consistente en la transmutación de la composición química del pan.

Sería conveniente, pues, sustituir el concepto de transustanciación (no porque sea falso, sino porque ha envejecido). En esto están trabajando los teólogos, aunque las teorías alternativas que han propuesto (transignificación, transfinalización, etc.) susciten ciertas reservas del Magisterio.

Sea como sea, nuestra fe es en la presencia real como tal, no en la teoría filosófica de la transustanciación. La Iglesia Ortodoxa, aunque cree tan firmemente como nosotros en la presencia real de Cristo en la eucaristía, no ha sentido nunca la necesidad de explicar cómo ocurre eso. Y quizás no sea una mala actitud.

La eucaristía recuerda que la plenitud de la salvación «todavía no» ha llegado

Dijimos que la eucaristía no es sólo memorial de la muerte y resurrección de Cristo, sino también anticipo del futuro esperado: La plenitud del Reino de Dios. Para entenderlo mejor conviene recordar qué eran las acciones simbólicas que solían realizar los profetas del Antiguo Testamento.

Como es sabido, ellos no se contentaban con hablar, sino que realizaban también acciones proféticas. Por ejemplo, la compra de aquel campo de Jerusalén que hizo Jeremías cuando la ciudad estaba cercada y sentenciada por las tropas de Nabucodonosor, y que explicó con estas palabras: «Así dice Yahveh Sebaot, el Dios de Israel: Todavía se comprarán casas y campos y viñas en esta tierra» (Jer 32, 15). Jeremías compró,

pues, en una acción simbólica, el primer campo de postexilio, de la liberación.

Pues bien, Jesús utilizó también el lenguaje de las acciones simbólicas. Entre ellas destacan sus comidas con los pecadores y la última Cena. Ambas anticipan la plenitud del Reino de Dios, dado que hacen sacramentalmente presente la reconciliación definitiva de los hombres entre sí y con Dios.

El pan y el vino son en nuestra tierra signo de desigualdad. Mientras unas minorías lo acaparan en sus mesas sobreabundantes, otros muchos viven desprovistos de lo más necesario. Pues bien, la mesa eucarística —que ofrece a todos por igual los «frutos de la tierra y del trabajo de los hombres»— debe servirnos de brújula para la historia. Se trata de hacer realidad a escala cósmica el *proyecto eucarístico*.

San Crisóstomo decía:

«En el viejo mundo el rico se prepara una mesa espléndida y goza de los deleites, y el pobre no puede permitirse semejante liberalidad. Mas aquí (en la celebración eucarística) nada de eso sucede: Una misma es la mesa del rico y del pobre. Aun el mismo emperador y un mendigo que esté sentado a la puerta para pedir limosna tienen puesta la misma mesa. Y así, cuando vieres en la iglesia al pobre con el rico, al que fuera temblaba ante el príncipe unido con él aquí dentro sin temor alguno, piensa que ha llegado el momento en que encuentra cumplimiento aquella profecía: «Entonces (en el Reino de Dios) se apacentarán juntos el lobo y los corderos» (Is 11, 6)»¹⁰.

Quizás no pocos tengamos una experiencia similar: Quien haya encontrado una eucaristía vivida con autenticidad, fácilmente habrá pensado que no hay mejor imagen de la gloria. Nada tiene de extraño que los primeros cristianos estuvieran convencidos de que la parusía que había de inaugurar la plenitud del Reino de Dios tendría que ocurrir durante la celebración de

10. JUAN CRISOSTOMO, *Homilía contra los que se embriagan y sobre la resurrección de Cristo*, 3 (PG 50, 437).

la eucaristía. Un empujoncito más... y disfrutarían de la misma realidad, sin los velos del sacramento. Nos cuenta San Jerónimo que en las eucaristías vividas con especial intensidad, como la de la Vigilia Pascual, les costaba trabajo despedirse sin que hubiera llegado la parusía¹¹.

Importancia política de la eucaristía

La reforma litúrgica ha puesto especial interés en eliminar de nuestras eucaristías todo aquello que pueda oscurecer ese carácter anticipatorio del Reino. Por eso, aunque se distingue un presidente jerárquico (precisamente porque actúa en nombre de Cristo), no se admite ninguna otra distinción entre los participantes por razón de su clase social, edad, sexo, etc. La Constitución sobre Sagrada Liturgia afirma claramente que «no se hará acepción alguna de personas o de clases sociales ni en las ceremonias ni en el ornato externo»¹². En la Ordenación General del Misal Romano se dice: «La costumbre de reservar asientos a personas privadas debe reprobarse»¹³. (Es sabido que antes «los principales del lugar» solían tener reclinatorios personales —a veces con cadena y candado— a modo de «minifundios espirituales»). En definitiva, que la celebración de la eucaristía debe ser una vivencia anticipada de la fraternidad del Reino.

Por eso la celebración de la eucaristía es a la vez *el más radical acto de protesta contra una sociedad en la que unos hombres oprimen o marginan a otros hombres*. Es evidente que aquellos que se llaman a sí mismos cristianos y se aprovechan de los demás, o simplemente los ignoran, no pueden celebrar

11. JERONIMO, *Comentario al Evangelio según San Mateo*, lib. 4, cap. 26 (PL 26, 192).

12. VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 32.

13. *Ordenación General del Misal Romano*, n.º 273 (PARDO, Andrés, *Liturgia de la Eucaristía. Selección de documentos postconciliares*, Coeditores Litúrgicos, Madrid-Barcelona-Estella, 1979, p. 117). Cfr. también SAGRADA CONGREGACION DE RITOS, Instrucción *Inter Oecumenici*, n.º 98: Acta Apostolicae Sedis 56 (1964) 899.

la eucaristía nada más que *haciendo de ella una máscara de su vida real*. Eso es lo que nos revela aquella historia —que hace unos años era edificante— de un marqués que, al cederle el paso uno de sus criados cuando ambos iban a comulgar le contestó: «Pasa tú delante, que *aquí* somos todos iguales» (en lo que implícitamente estaba contenido «*sólo aquí*»).

Esa es la peor deformación: Cuando una comunidad cristiana escindida por la injusticia celebra la eucaristía, ha convertido la celebración en una máscara para el opresor y en una venda para el oprimido. San Pablo es tajante en su condena a los corintios que estaban actuando así: «No estáis comiendo el Cuerpo y la Sangre de Cristo, sino vuestra propia condenación» (1 Cor 11, 17-34). ¿Tiene algo de extraño, oyendo esas palabras, que San Juan Crisóstomo llamara a la eucaristía «la hora escalfiante»¹⁴?

Por eso la Didajé decía: «Todo aquel que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio»¹⁵.

Esta norma se seguía a rajatabla, incluso cuando afectaba a personajes importantes. Por ejemplo, cuando San Ambrosio, Obispo de Milán, supo que el emperador Teodosio había mandado asesinar a miles de personas en Tesalónica, le escribió una carta anunciándole que se negaba a «ofrecer el sacrificio eucarístico delante de él»¹⁶.

En nuestro siglo, en cambio, hacemos problema de muchas cosas: qué vestido, qué forma, qué gestos, quién lee, cómo se comulga... Y tranquilamente hemos dejado pasar si se dan las condiciones mínimas necesarias para celebrar la eucaristía.

Pues bien, no nos engañemos: El «pan de la concordia», como lo llamaba San Agustín¹⁷, no se puede comer donde no hay concordia.

14. JUAN CRISOSTOMO, *Homilías sobre la Primera Carta a los Corintios*, hom. 36, n.º 5 (PG 61, 313).

15. *Didajé*, 14, 2 (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1967, p. 91).

16. AMBROSIO DE MILAN, *Carta 51* (PL 16, 1.160-1.164).

17. AGUSTIN DE HIPONA, *Sobre el Evangelio de San Juan*, trat. 26, n.º 14 (*Obras completas de San Agustín*, t. 13, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1968, p. 588).

La «otra» vida

«La miseria del pueblo español, la gran miseria moral, está en su chabacana sensibilidad ante los enigmas de la vida y de la muerte. La vida es un magro puchero; la muerte una carantoña ensabanada que enseña los dientes; el infierno, un calderón de aceite albande donde los pecadores se achicharran como boquerones; el cielo, una kermés sin obscenidades, adonde, con permiso del párroco, pueden asistir las hijas de María. Este pueblo miserable transforma todos los grandes conceptos en un cuento de beatas costureras. Su religión es una chochez de viejas que disecan el gato cuando se les muere».

Este es el juicio que D. Ramón M.^a del Valle-Inclán hace de las creencias populares en la «otra» vida. Y lo curioso es que, haciendo abstracción de lo que esta descripción tiene de caricatura, la escatología¹ había degenerado efectivamente en

1. «Escatología» viene del griego *éskhata* (= «últimas cosas», «definitivo»). Aun cuando los valores definitivos empezamos a gustarlos ya en esta vida, la escatología se refiere, sobre todo, al destino del hombre y el mundo después de la muerte. De hecho, ya en los libros griegos del Antiguo Testamento se empleó el vocablo *éskhata* para hablar de la muerte y el juicio subsiguiente (Sir 7, 36; 28, 6; 38, 20).

un reportaje ingenuo del «fin del tiempo», o en una «física de las postrimerías», como dice Congar². Los libros antiguos de teología y de piedad hacían descripciones exactas y precisas del cielo, el purgatorio, el juicio (particular y universal, para que la información fuera todavía más detallada), la resurrección de los muertos y la forma y el tiempo de ésta, el limbo de los niños y hasta el seno de Abraham. Todo ese mundo del «más allá» era descrito en exhaustivos reportajes, cargados de colorido y, por supuesto, de imaginación³. Baste decir que un profesor de dogmática de Múnster, llamado Baus, se atrevió a calcular la temperatura del fuego del infierno.

Quede claro desde ahora que es inútil especular sobre el «modo» de lo que ocurrirá al final de los tiempos. Dios no lo ha revelado, como no ha manifestado el «modo» de la creación, del principio de los tiempos. Lo mismo que hemos aceptado como lenguaje literario las descripciones de la creación que trae la Biblia, debemos hacerlo con las descripciones coloristas del final.

Ha llegado el momento de intentar una nueva formulación, aunque sea muy prudentemente.

¿Vida después de la vida?

Si recordamos lo que dijimos sobre el cuerpo y el alma en el capítulo titulado «En Cristo adivinamos las posibilidades del hombre», nos daremos cuenta en seguida de que «muerte», «inmortalidad», «resurrección», tienen que significar necesariamente cosas muy diversas para una antropología dualista, como la de Platón, o para una antropología unitaria, como la cristiana.

Desde una antropología dualista la muerte es simplemente la separación del alma inmortal y el cuerpo mortal. Este se

2. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (1949) 463.

3. Si somos sinceros, incluso las detalladas descripciones que hace Santo TOMAS DE AQUINO de la vida eterna nos parecen ingenuas (cfr. *Suma contra los gentiles*, lib. 4, cap. 79-97; BAC, t. 2, Madrid, 2.^a ed., 1968, pp. 939-1.002).

corrompe bajo tierra y aquella queda liberada para siempre⁴. Desde una antropología unitaria, en cambio, la muerte aparece mucho más terrible porque *es el final del hombre entero*. Si al hombre se le promete un futuro después de la muerte, sólo podrá entenderse como *resurrección*. De hecho, el Credo que proclamamos todos los domingos durante la celebración eucarística no dice «creo en la inmortalidad del alma», sino «espero la resurrección de los muertos».

Para Platón el alma era inmortal porque era divina. Igual que preexistía al cuerpo, seguirá existiendo cuando éste desaparezca. Para el cristiano, en cambio, el alma ni es divina ni preexiste al cuerpo. Ha sido creada precisamente para que informe una materia, y no hay razón para pensar que tenga que seguir existiendo una vez que deje de informar esa materia. La certeza en la incorruptibilidad del alma (expresión preferible a «inmortalidad») se basa en la voluntad de Dios, y no en el alma como tal. Taciano decía: «Griegos, nuestra alma no es inmortal por sí misma, sino mortal; pero es capaz también de no morir»⁵.

En realidad, resurrección de los muertos e incorruptibilidad del alma son dos realidades que se implican mutuamente. En primer lugar, si lo que afirmamos no es la incorruptibilidad del «alma-espíritu puro» de Platón, sino la del «alma-forma del cuerpo», eso exige la resurrección del hombre (ya dijimos que para Santo Tomás el alma separada del cuerpo se encontraría en un estado contrario a su naturaleza). Y, a la inversa, para que de verdad pueda haber resurrección es necesaria la incorruptibilidad del alma, porque si nada del sujeto sobreviviera a la muerte y sirviera, por tanto, de nexo entre esta vida y la otra, más que de una resurrección se trataría de la creación de *otro* ser a partir de la nada.

Dado que el alma separada del cuerpo se encontraría en un estado contrario a su naturaleza muchos teólogos defienden hoy la tesis de que la resurrección tiene lugar en el momento mismo de la muerte. En tal caso la muerte sería la frontera entre dos

4. PLATÓN, *Fedon*, 67 c (*Obras completas*, Aguilar, Madrid, 2.^a ed., 1972, p. 617).

5. TACIANO, *Discurso contra los griegos*, 13 (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres apologistas griegos*, BAC, Madrid, 1954, p. 590).

formas de existencia, de las cuales sólo la actual conocemos bien.

En efecto, no tenemos la menor idea de cómo será el cuerpo resucitado, pero podemos asegurar con toda seguridad que no estará formado por las moléculas que se descomponen en el sepulcro. Ya dijimos de Jesús —y lo repetimos ahora para todos— que la resurrección no es la reanimación del cadáver:

«Se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 42-44).

Evidentemente, no cabe ninguna comprobación empírica de la existencia de esa vida al otro lado de la muerte. Tampoco de su no existencia. Se trata de *otra dimensión* del ser.

No debemos dejarnos confundir por los testimonios aducidos en libros como «Vida después de la vida»⁶. En ellos aparecen hombres que fueron dados por muertos y volvieron a vivir. Narran su encuentro con parientes y amigos muertos, así como con un Ser luminoso que irradia luz y paz. Tan a gusto se sentían, que se desilusionaron al comprender que debían volver a la vida.

¿Se tratará verdaderamente de gente que ha echado un vistazo «al otro lado» de la muerte y nos han contado cómo son allí las cosas? No. Fueron hombres que sufrieron la «muerte clínica», es decir, la paralización del cerebro, del aparato respiratorio y del corazón, pero no llegaron a la «muerte biológica», cuando la pérdida de todas esas funciones tiene ya lugar de forma irreversible.

Los testimonios recogidos por el Dr. Moody son de hombres que comprobaron lo que era «el morir», pero no «la muerte». Fueron hombres «aparentemente muertos» y, como se vio después, «falsamente muertos». Sus experiencias no prueban

6. MOODY, Raymond A., *Vida después de la vida*, Edaf, Madrid, 1978.

nada sobre una vida después de la muerte porque no tuvieron lugar cinco minutos después de morir, sino cinco minutos antes.

Por suerte o por desgracia, la existencia de una vida después de la muerte es objeto de fe.

El juicio, una fiesta casi segura

Nos hemos imaginado el juicio de Dios que sigue a la muerte como un acto forense del que brotarán para unos sentencias absolutorias y para otros condenatorias. Pero es necesario tener presente que el verbo hebreo *safat* no significaba originalmente «juzgar», sino «hacer justicia» en el sentido de liberar del enemigo, salvar (por eso Gedeón, Sansón, etc. —que nunca presidieron un tribunal de justicia— reciben el nombre de «jueces»).

El juicio de Dios será, pues, la definitiva y aplastante victoria de Dios sobre el pecado y la muerte. Por eso los primeros cristianos deseaban ardientemente ese día, como indica la exclamación *Marana tha* (¡Ven!) que repetían en las reuniones litúrgicas (cfr. Ap 22, 17-20).

Después, por la influencia del concepto latino de justicia, se empezó a ver el juicio como una rendición de cuentas. Ya no evocaba la confianza en el triunfo, sino la angustia y la inseguridad ante la sentencia incierta. En el siglo XI se pensaba que la inmensa mayoría de los hombres estaba condenada. San Bernardo no dudaba en afirmar que eran muy pocos los que se salvaban. Todavía en el siglo XIII, Berthold de Ratisbona dirá que sólo uno de cada cien mil alcanza la salvación. Con Malebranche, en el siglo XVII, mejoró algo la proporción, pero de todas formas seguía siendo muy baja: «De mil personas, no hay una veintena que sean salvadas efectivamente. Habrá veinte veces, cien veces más condenados que elegidos»⁷. Así, pues, el antiguo *Dies Domini* (Día del Señor) se fue transformando cada vez más en el *Dies irae* (Día de la ira), cuya expresión

7. MALEBRANCHE, Nicolás de, *Réponse a la Dissertation*, cap. 3, par. 16.

plástica más espeluznante la ofreció Miguel Angel en el Cristo-Juez de la Capilla Sixtina que separa con el puño cerrado a los buenos de los malos. Nada tiene de extraño que ante esa imagen hayamos suprimido el gozoso grito de *Marana tha*.

Pero es necesario poner las cosas en su sitio. No pensemos que la salvación y la condenación son dos destinos *igualmente* probables para los hombres.

Así ocurría, desde luego, en el Antiguo Testamento: «Yo pongo ante vosotros bendición y maldición. Bendición si escucháis los mandamientos de Yahveh vuestro Dios que yo os prescribo hoy, maldición si desoís los mandamientos de Yahveh vuestro Dios» (Dt 11, 26-28). Así ocurría también en la predicación de Juan Bautista: «Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3, 10).

Pero una maravillosa originalidad de Jesús con respecto a los profetas que le precedieron es que El anuncia *sólo* la salvación: «Convertíos, porque el Reino de Dios ha llegado» (Mt 4, 17).

Como es sabido, Jesús leyó en la sinagoga de Nazaret un conocido oráculo de Isaías:

«El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungido
para anunciar a los pobres la Buena Nueva,
me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos
y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19).

Pues bien, al repasar el texto original de Isaías resulta significativo descubrir que se «saltó» un renglón que hablaba de «pregonar el día de venganza de nuestro Dios» (Is 61, 2).

Y es que *el infierno difícilmente podría pertenecer al Evangelio* que, traducido de forma literal, significaba «Buena Noticia», anuncio de salvación (y no de salvación o condenación). Heine decía en su lecho de muerte: «Dieu me pardonnera. C'est son métier» (Dios me perdonará, es su oficio).

Mientras que la victoria final de Cristo y del conjunto de la humanidad es para el creyente una certeza absoluta («¡Ha

llegado el Reino de Dios!»), la condenación sería *en el peor de los casos* únicamente una posibilidad para personas individuales. Sin duda por eso no se menciona el infierno en los antiguos símbolos de la fe.

Una concepción *simétrica* del juicio que concediera la misma probabilidad a la salvación eterna y a la muerte eterna traicionaría el espíritu de la escatología cristiana.

Precisamente por esa «asimetría» la Iglesia se ha considerado siempre capacitada para canonizar a muchos fieles, pero nunca ha emitido un testimonio de condena definitiva (ni siquiera de Judas).

El cielo: patria de la identidad

Por descontado, el cielo de la fe no es el de los astronautas. El «cielo» no es otra cosa que el Reino de Dios. Ocurre que Mateo (y sólo él), puesto que escribió su Evangelio para los judíos, empleó casi siempre la expresión «Reino de los Cielos»; es decir, una perífrasis para evitar, según el uso rabínico, pronunciar el sacratísimo nombre de Dios.

Eso tuvo importantes consecuencias porque, en los siglos posteriores, olvidado ya el origen de la expresión, se empezó a hablar de «cielo» a secas, polarizándose el esfuerzo de los cristianos en llegar *individualmente* al «cielo» después de la muerte, amortiguándose la preocupación *colectiva* por la tierra.

Grave equivocación. En el capítulo titulado «El cristiano en el mundo» vimos ya que los destinos del hombre y del cosmos están ligados para siempre. Ambos deben perfeccionarse poco a poco hasta alcanzar su plenitud, que llegará tras esos momentos de discontinuidad que en el caso del hombre llamamos «muerte» y en el caso del cosmos «fin del mundo».

Así, pues, dejemos de hablar del «cielo» y digamos que la bienaventuranza eterna se llama Reino de Dios; la situación de reconciliación definitiva con nosotros mismos, con nuestros hermanos, con el mundo y con Dios. A esa situación accederán todos cuantos ya aquí intentaron vivir así, y se mantuvieron firmes en su propósito, aun con los altibajos de cualquier ser humano. Tras la muerte, sin posibilidad ya de retroceso, permanecerán para siempre en ese estado que eligieron.

Esperamos vivir, pues, en unos «nuevos cielos y nueva tierra en los que habite la justicia» (2 Pe 3, 13). Esperamos que cuando el mundo llegue a su fin será transformado por Dios, y ese mundo nuevo nos servirá de patria.

Pero —pensará alguno— si la resurrección tuviera lugar en el momento de la muerte, ¿qué será de los que hayan muerto antes del fin del mundo? ¿cuál será su patria hasta entonces? La pregunta se responde fácilmente si caemos en la cuenta de que el tiempo y la sucesión temporal corresponden a este lado de la muerte. Al otro lado quedarán abolidas nuestras categorías de espacio y tiempo. La eternidad no es, pues, una sucesión infinita de tiempo, sino un permanente ahora; un ahora persistente en el que todo es realidad *a la vez*.

Precisamente porque la eternidad es un permanente ahora viviremos lo que Olivier Clément llama el «milagro de la primera vez: la primera vez que sentiste que ese hombre sería tu amigo; la primera vez que oíste tocar, cuando niño, aquella música que te marcó; la primera vez que tu hijo te sonrió; la primera vez... Después uno se acostumbra. Pero la eternidad es desacostumbrarse»⁸. No debemos temer, pues, la monotonía. (Es conocida la anécdota del pintor Lantara: Cuando en su lecho de muerte, en 1778, alguien le dijo que pronto vería a Dios para siempre cara a cara, replicó: «¡Cómo!, ¿y nunca de perfil?»).

Soy consciente de que apenas he dicho nada sobre el cielo. Me he limitado a emplear algunas imágenes, pero es que —como decía San Anselmo— la bienaventuranza es más fácil conseguirla que explicarla. Hoy por hoy, «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman» (1 Cor 2, 9).

Yo me contento con saber que en el Reino de Dios veremos la auténtica realización humana. «Cuando llegue allá, entonces seré hombre»⁹.

8. CLEMENT, Olivier, *Sobre el hombre*, Encuentro, Madrid, 1983, p. 81.

9. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los romanos*, 6, 2 (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres apostólicos*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1967, p. 478).

La suerte de estar en el purgatorio

A menudo vemos en la Biblia cómo el encuentro con Dios provoca en el hombre una conciencia repentina de su indignidad, de su pecaminosidad. Pues bien, esa es la experiencia del purgatorio. La mayoría de los hombres llegan al final de sus vidas no como hombres plenamente madurados, sino como aspirantes inacabados a la humanidad. Cuando esos hombres se encuentran cara a cara con el Dios santo, infinito y misericordioso se desencadena un proceso por el que se actualizan todas sus potencialidades no desarrolladas hasta entonces. Es —naturalmente— un proceso doloroso (pensemos en los penosos ejercicios de rehabilitación o fisioterapia que son necesarios para recuperar la agilidad de miembros que se habían atrofiado como consecuencia de fuertes traumatismos).

No debemos preguntar dónde está el purgatorio porque sería convertir la *situación* que acabamos de describir en *sitio*. La mirada llena de gracia y amor que dirige Cristo al hombre que va a su encuentro es el «lugar» teológico del purgatorio.

Tampoco tiene sentido preguntar cuánto dura. Ya dijimos que al otro lado de la muerte quedan abolidas nuestras categorías temporales.

Y, desde luego, a la luz de lo anterior no deberíamos ver el purgatorio como un castigo por el pasado pecador del hombre —una especie de «infierno temporal»—, sino más bien como la última gracia concedida por Dios al hombre para que se purifique con vistas a su futuro junto a El. Por eso dice la liturgia que quienes están allá «duermen ya el sueño de la paz». Sin duda llevaba razón Santa Catalina de Génova: «No hay felicidad comparable a la de quienes están en el purgatorio, a no ser la de los santos del cielo»¹⁰.

Por eso convendría también purificar las motivaciones de la oración por los difuntos. Tiene, sin duda, pleno sentido, pero no debemos entenderla tanto en clave de reparación como en clave de fraternidad eclesial. Expresa que ninguno nos presentamos ante Dios como individuos aislados, sino como hermanos y hermanas en Cristo.

10. CATALINA DE GENOVA, *Tratado del purgatorio*, cap. 2.

«Existe el infierno, pero está vacío»

Llega ahora el momento de hablar del infierno; una verdad de fe «incómoda» que desde la Ilustración ha sido frecuentemente repudiada. Por ejemplo, en los «Pensamientos Filosóficos» —una obra que Diderot escribió en su juventud, cuando todavía era deísta— podemos leer lo que sigue:

«¡Qué voces! ¡qué gritos! ¡qué gemidos! ¿Quién ha encerrado en esos calabozos a todos esos cadáveres plañideros? ¿Qué crimen cometieron todos esos desgraciados? Unos se golpean el pecho con guijarros, otros se rasgan el cuerpo con uñas de hierro; todos tienen la mirada cargada de lamentos, dolor y muerte. ¿Quién condena a estos tormentos? El Dios a quien han ofendido... ¿Qué Dios es? Un Dios lleno de bondad... Pero, ¿puede un Dios lleno de bondad sentir agrado al verse bañado de lágrimas? ¿No insultan estos temores su clemencia?»¹¹.

Como vemos, para Diderot admitir el infierno es tanto como admitir la imagen de un Dios sádico que inventa tormentos refinados para hacer sufrir a sus enemigos derrotados. Veremos que no es así en absoluto:

Ante todo debemos erradicar todas esas descripciones fantásticas y terribles de los calabozos y las uñas de hierro porque, ni que decir tiene, carecen del más mínimo fundamento. Es verdad que el Nuevo Testamento habla del infierno con la imagen del fuego, pero tomarla al pie de la letra es tan absurdo como tomar al pie de la letra la imagen del banquete nupcial que suele emplear para referirse al Reino de Dios.

En segundo lugar, aclaremos lo más importante: *Dios no ha creado el infierno*. Todo lo que tiene su origen en El es bueno: Al acabar la creación «vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien» (Gen 1, 31).

Más aún, Dios no *pudo* crearlo porque el infierno es una situación humana y, por lo tanto, no es algo que pueda existir

11. DIDEROT, Denis, *Pensées philosophiques*, Paris, 1746, aforismo 7.

con independencia de que alguien decida colocarse en dicha situación. (Como es sabido, la Iglesia siempre se opuso al predestinacionismo, es decir, a la afirmación de que Dios hubiera destinado de antemano a alguien a la condenación).

Desarrollemos esta idea un poco más: El infierno es la situación existencial que resulta del endurecimiento definitivo de una persona en el mal. Es *una existencia absurda que se ha petrificado en el absurdo*. Por lo tanto, *el infierno lo han creado los propios condenados*. Recordemos el descubrimiento que hacen aquellos tres asesinos de la tragedia *Huis-clos* que deben vivir eternamente juntos, bajo sus miradas recíprocas:

«Entonces esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... Ya os acordaréis: el azufre, la hoguera, las parrillas... Qué tontería todo eso... ¿Para qué las parrillas? El infierno son los demás»¹².

Y esto es muy importante. Si el cielo fuera un lugar, sería inconcebible que Dios excluyese de él a nadie; pero si es un estado de amor, ni siquiera Dios puede introducir en él a quien se niega a amar. Beda decía que el demonio no necesita estar recluido en un lugar porque «llevaría el infierno siempre consigo»¹³. También D. Quijote, que a veces ejercía de teólogo, explicó un día a Sancho que los diablos, «dondequiera que están, traen el infierno consigo»¹⁴.

Así, pues, existe infierno porque la amistad no se puede imponer. Es algo que se ofrece gratuitamente y libremente se acepta. La oferta divina es la salvación total. Rehusada se convierte en la total perdición. Por eso puede decir paradójicamente von Balthasar: «El infierno es un *producto* de la redención»¹⁵; es no aceptar el que se ahoga la mano que se le tiende. *El*

12. SARTRE, Jean-Paul, *A puerta cerrada* (Obras completas, t. 1, Aguilar, Madrid, 1974, p. 175).

13. BEDA EL VENERABLE, *In Ep. Jac.*, 3 (PL 93, 27).

14. CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha* (Obras completas, t. 2, Aguilar, Madrid, 17.ª ed., 1970, p. 1.456).

15. BALTHASAR, Hans Urs von, *El misterio pascual; Mystrium Salutis*, t. 3, Cristiandad, Madrid, 2.ª ed., 1980, p. 755.

infierno será por toda la eternidad un testimonio del respeto que tiene Dios a la libertad del hombre.

Pero, ¿habrá algún hombre a la vez suficientemente maduro y perverso para rechazar *lúcidamente* la salvación? Es conocida la «boutade» del abate Mugnier: «Existe el infierno, pero está vacío. ¡Los hombres no son suficientemente malos para poder merecerlo!».

La Iglesia ha condenado la doctrina de Orígenes según la cual la salvación universal se producirá *automática y necesariamente*¹⁶; pero ha preservado la esperanza de que pueda ocurrir tal cosa: «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1 Tim 2, 4).

Si esa esperanza se hiciera algún día realidad deberíamos sentirnos felices; no vayamos a reaccionar como aquellos viñadores de la parábola que se quejaron de que los compañeros llegados a la hora undécima recibieron un denario igual que ellos, que habían estado trabajando todo el día con denuedo (Mt 20, 1-16). Karl Barth se indignaba contra los predicadores de la cólera de Dios:

«Valiente cristianismo éste, cuya preocupación más acuciante parece ser que la gracia de Dios sea demasiado generosa, que el infierno, en vez de poblarse con muchísima gente, resulte acaso algún día estar vacío»¹⁷.

16. ORIGENES, *Peri archôn* 1, 6, 1, 3; 3, 6, 6 (PG 11, 165; 169.338).

17. BARTH, Karl, *Die Menschlichkeit Gottes*: Theologische Studien (1956) 24.

23

El verdadero rostro de María

Ya sólo queda un tema importante por tratar: La figura de María. Aparece al final del libro porque, siendo como es modelo para los discípulos de Jesús, en ella encontraremos recapituladas las ideas que han ido apareciendo a lo largo de los capítulos anteriores. Al lector le servirá, sin duda, de repaso general.

Parodiando una fórmula cristológica diría que es necesario distinguir entre la «María de la historia» y la «María de la fe». Hoy sería una ingenuidad ponerse a escribir una «Vida de María», al estilo de aquellas de Willam o Rilke; y no sólo porque los datos que aporta sobre ella el Nuevo Testamento son harto escasos, sino también porque los acontecimientos están narrados con muchísima «libertad». Sabemos ya que los autores bíblicos pretendían *servir mejor a la teología que a la historia*. Pero, a pesar de esa dificultad, merece la pena acercarnos a su figura.

La anunciación

Si prescindimos de los relatos fantásticos que los evangelios apócrifos inventaron sobre la infancia de María, la primera noticia cierta que tenemos de ella es la referente a la anunciación (Lc 1, 26-38).

¿En qué consistió la anunciación? Ya hemos dicho que no es fácil acceder a la «María de la historia». El dato revelado

nos dice que *pasó algo* a nivel de experiencia profunda de fe en la vida de María; pero resulta muy difícil saber en qué consistió ese «algo», porque el relato de Lucas no se ha construido a partir de la historia sino a partir de los modelos estereotipados de anunciaciones que contiene el Antiguo Testamento: aparición del ángel, reacción de temor, anuncio del nacimiento, imposición del nombre, indagación del que recibe el anuncio («¿cómo?») y donación de una señal. Desde luego nadie debe pensar que María vio y escuchó a alguien con sus sentidos corporales. Si los ángeles son incorpóreos, ni pueden ser vistos ni tienen cuerdas vocales. «Expresándonos en terminología teológica clásica diríamos que María recibió una revelación a través de una experiencia mística»¹.

Es importante llamar la atención sobre el detalle de que Dios no impuso su voluntad a María, sino que pidió su consentimiento para la obra que deseaba realizar. A la escena de Nazaret podrían muy bien aplicarse las palabras del Apocalipsis: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa» (3, 20). Y es que Dios está suficientemente bien educado para no forzar nunca una puerta. Si se hubiera encarnado «por sorpresa», tratando a María como un simple medio, no sólo se habría tratado de otro plan, sino también de «otro Dios». Con razón criticó el Concilio la frase de que «María fue un *instrumento* para los planes divinos»². Dios nunca trata así a las criaturas. El deseaba al Hijo eterno encarnado y confió su deseo a María, pero para que el deseo se cumpliera hacía falta que María también deseara lo mismo. Sólo cuando brotó del diálogo un deseo común el Hijo de Dios se atrevió a «acampar entre nosotros» (Jn 1, 14).

Concepción virginal

Lucas (1, 35) y —más claramente todavía— Mateo (1, 18) afirman la concepción virginal de Cristo. No todos saben lo que esto significa. Evidentemente, en el pensamiento actual no cabe

1. McHUGH, John, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1979, p. 188.

2. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 56.

la idea de que María se hubiera «manchado» o hecho «indigna» en caso de haber consumado con su esposo un matrimonio legítimo. Hoy nadie osaría hacer suyas las siguientes palabras de San Ambrosio:

«¿Es que iba a elegir nuestro Señor Jesús para madre suya a quien se atreviese a profanar la cámara celestial con el semen de un varón, cual si se tratase de una mujer incapaz de guardar intacto el pudor virginal?»³.

Es significativo a este respecto que muchas personas, incluso cultas, confunden el dogma de la Inmaculada Concepción *de María* —del cual hablaremos más adelante— con el dogma de la Concepción Virginal *de Jesús*⁴, haciéndome sospechar que si una concepción *virginal* es para ellos sinónimo de «inmaculada», «limpia», una concepción marital será, sin duda, sinónimo de «sucia».

Pues bien, no hay nada de eso. El significado de la concepción virginal sólo puede ser éste: *Que la salvación anhelada y buscada por los hombres no puede brotar de sus fuerzas naturales. Será siempre regalo de Dios.*

¿La concepción de Jesús fue realmente virginal o estamos ante un relato elaborado por los evangelistas para transmitir el citado mensaje teológico? Como es sabido, mientras la Iglesia Católica y la Iglesia ortodoxa han defendido siempre la virginidad de María, en las Iglesias protestantes ha predominado la postura contraria. Recientemente una comisión ecuménica formada por doce escrituristas de diversas confesiones llegó a la siguiente conclusión: «No vemos cómo la moderna aproximación científica a los evangelios pueda resolver esa cuestión (...) Para contestar en un sentido o en otro es decisiva la actitud

3. AMBROSIO de MILAN, *De la formación de la virgen y de la virginidad perpetua de María*, 44 (VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, BAC, Madrid, 1949, p. 735).

4. Véase, por ejemplo, GANIVET, Angel, *Idearium Español*, Austral, Madrid, 9.ª ed., 1976, p. 9; ZOLA, Emile, *Lourdes*, CVS, Madrid, 1975, p. 476; PASTERNAK, Boris L., *El Doctor Jivago*, Noguer, Barcelona, 8.ª ed., 1959, p. 323; etc.

adoptada por cada uno frente a la tradición de la Iglesia»⁵. Y es el testimonio constante de esa tradición quien nos hace dar a nosotros una respuesta afirmativa. Pero, naturalmente, la pastoral no debe centrar su atención en el hecho biológico, sino en su significado.

María y las esperanzas de Israel

Debido a la semejanza de Lc 1, 28 con Zac 9, 9 y Sof 3, 14 muchos autores han sugerido que Lucas quiso presentar a María como «Hija de Sión», es decir, una especie de *personificación femenina del pueblo de Israel*. Es difícil saber si tal cosa estuvo en la mente del tercer evangelista, pero desde luego es indudable que María perteneció a los «pobres de Yahveh», es decir, a ese pequeño «resto» de Israel que esperaba con ansia la salvación de Dios. En María podemos ver, pues, lo mejor del Israel antiguo; aquello que va a convertirse en Evangelio. Cuando María pronuncia el *fiat* pasa ella —y hace pasar a la humanidad— del Antiguo Testamento al Nuevo.

Esta es la razón por la que, frente al mes de mayo, debemos esforzarnos por revalorizar el adviento como tiempo mariano. Si durante las cuatro semanas de adviento la Iglesia quiere revivir la espera del resto de Israel, es claro que María se convierte en la figura clave de ese tiempo litúrgico.

Santo Tomás de Aquino afirmó que María dio su «sí» en representación de toda la naturaleza humana⁶. Sin embargo, cuando el Hijo de Dios «vino a su casa, los suyos no le recibieron» (Jn 1, 11). Esa fue —como dirá Simeón— la «espada que traspasaría el alma de María»: Ver que muchos de su pueblo rechazarían el Evangelio, de modo que Jesús serviría en realidad para caída de unos y elevación de otros (Lc 2, 34-35). Muchos creyentes sienten hoy un dolor semejante al ver que personas

5. BROWN, Raymond, y otros, *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*, Sí-gueme, Salamanca, 1982, pp. 99 y 279.

6. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 3, q. 30, a. 1 (BAC, t. 12, Madrid, 1955, p. 79).

muy queridas se alejan de la fe (los padres con respecto a sus hijos, por ejemplo).

Guillermo de Newbury escribió una oración impresionante, y quizás única, de la Virgen a favor de su pueblo: «Acuérdate, Hijo mío, que de ellos tomaste la carne con que obraste la salvación del mundo...»⁷.

María, modelo del discipulado cristiano

Lucas presenta a María como la primera que escuchó el Evangelio: «Hágase en mí según tu Palabra» (1, 38). Isabel la saludará diciendo: «Dichosa tú que has creído» (1, 45). Por fin, en los Hechos de los Apóstoles (1, 14) aparece María entre los discípulos tras la resurrección. María, discípula de su Hijo y asociada a su tarea, recuerda fácilmente a «La Madre» de Gorki.

Naturalmente, la fe de María tuvo que ir creciendo a lo largo de su vida. Lo que se dice de Cristo, con más motivo aún puede aplicarse a ella: «Progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2, 52; cfr. 2, 40).

La suya, como la nuestra, fue una fe que ignora el futuro y no acaba de comprender (cfr. Lc 1, 29.34; 2, 50); pero fue también una fe ejemplar por su confianza ciega (cfr. Lc 1, 38.45) impregnada de meditación: «Conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón» (Lc 2, 19.51).

Naturalmente, la prueba de fuego para la fe de María llegaría en el Calvario. «En el momento de la anunciación había escuchado las palabras: “El será grande..., el Señor Dios le dará el trono de David, su padre...; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su Reino no tendrá fin”. Y he aquí que, estando junto a la cruz, María es testigo, humanamente hablando, de un completo *desmentido de estas palabras*. Su Hijo agoniza sobre aquel madero como un condenado. “Despreciable y de-

7. GUILLERMO DE NEWBURY, *Explanatio sacri Epithalamii in Matrem Sponsi*, 152.

secho de hombres, varón de dolores..., despreciable...»⁸. Nosotros ya sabemos lo que es eso: La «Noche Oscura» de la fe.

Por todo ello, María es un modelo para nuestra vida creyente y debemos procurar que no aparezca nunca fuera de la Iglesia. Debe servirnos de ejemplo la decisión tomada por los padres conciliares de hablar de ella en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, en vez de dedicarle un documento aparte.

María y las mujeres

No podemos negar que se ha hecho un uso antifeminista de la figura de María. A la vez que marginábamos a las mujeres concretas, la idealizábamos a ella por una especie de mecanismo compensatorio (nótese que las Iglesias Católica y Ortodoxa, que son las que tienen una mariología más desarrollada, son también las que menos responsabilidades permiten asumir a las mujeres concretas). Otras veces hemos propuesto como modelo femenino la modestia de María, su abnegación, su aceptación resignada de la voluntad de Dios, su pasividad, etc.

En primer lugar, habría que decir que, ciertamente, ella se declaró «esclava del Señor», pero no como acostumbraba a hacer la mujer frente al varón, sino como corresponde a cualquier criatura —sea del sexo que sea— ante el Creador. Y en segundo lugar, la supuesta pasividad de María no responde a la realidad. Dios respetó su libertad y ella, antes de pronunciar el *fiat*, quiso conocer y entender lo fundamental de la propuesta que se le hacía.

Tampoco puede exaltarse unilateralmente su maternidad para legitimar la imagen tradicional de la mujer. Lucas (11, 27-28) nos ha transmitido una escena significativa: Ante Jesús, una mujer del pueblo exclama: «¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron!» Con ello explicita la única gloria que aquella cultura concedía a la mujer: su hijo, y más todavía, su hijo varón. El vientre y los pechos no son los atributos de la mujer-persona, sino de la hembra con funciones de fecundidad

biológica. Pues bien, con su respuesta, Jesús devolvió a su madre la dignidad de persona: «Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan». Dado que María guardaba esa Palabra en su corazón (Lc 2, 19.51), es claro que Jesús no pretendió contraponer otras personas a su madre, sino que —en su madre, como en los demás— contrapuso unos motivos de dicha a otros.

Como dijo San Agustín: De nada hubiera servido a María la intimidad de la maternidad corporal si no hubiese «concebido a Cristo antes en su mente que en su seno»⁹.

María y los pobres

Celso reprochaba a Jesús que «procediera de una aldea judía, y de una mujer lugareña y mísera que se ganaba la vida hilando»¹⁰. Aunque no sabemos si hilaba o no, parece, en efecto, que la *María de la historia* fue pobre. Recordemos, por ejemplo, que la ofrenda que hizo con motivo de la presentación de Jesús en el templo fueron «un par de tórtolas o dos pichones» (Lc 2, 24), es decir, la ofrenda prescrita por la ley para los indigentes (Lev 12, 8).

Como hace notar José Ignacio González Faus, «fue una campesina sin aureola, sin recursos y sin medios. Para presentarla, Lucas necesita dar el nombre de su pueblo (Nazaret: Lc 1, 26), la localización de éste (Galilea: Lc 1, 26) y su referencia familiar (casada con un tal José: Lc 1, 27). Sólo luego de estos datos nos dice su nombre. Y es claro que el evangelista no habría tenido que escribir así si su relato dijese, por ejemplo: «el ángel de Dios fue enviado a Cleopatra»; pues todos sus lectores sabían muy bien quién era Cleopatra»¹¹. En la anunciación se ve claramente que «ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir a lo fuerte» (1 Cor 1, 27).

9. AGUSTIN DE HIPONA, *Sermón* 215, n.º 4, (*Obras completas de San Agustín*, t. 24, BAC, Madrid, 1983, p. 180).

10. Cfr. ORIGENES, *Contra Celso*, lib. 1, cap. 28 (BAC, Madrid, 1967, p. 64).

11. GONZALEZ FAUS, José Ignacio, *Memoria del pueblo*, Sal Terrae, Santander, 1984, p. 16.

8. JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, 18.

Lucas puso en boca de esa mujer pobre un cántico (el Magnificat: 1, 46-55) en el que alaba a Dios porque viene a liberar a los pobres. Pablo VI escribió:

«María de Nazaret fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente sumisa o de religiosidad alienante, antes bien fue mujer que no dudó en proclamar que Dios es vengador de los humildes y de los oprimidos y derriba de sus tronos a los poderosos del mundo. La figura de María no defrauda esperanza alguna profunda de los hombres de nuestro tiempo y les ofrece el modelo perfecto del discípulo del Señor: artífice de la ciudad terrena y temporal, pero peregrino diligente hacia la celeste y eterna; promotor de la justicia que libera al oprimido y de la caridad que socorre al necesitado»¹².

Son sin duda muy hermosas las vírgenes de Fra Angélico, pero la «María de la historia» no fue una gran dama ni vivió nunca en un palacio renacentista. Pastoralmente sería deseable una iconografía más respetuosa con la «María de la historia», y revalorizar advocaciones como aquella de «Redentora de cautivos».

Theotokos

El Concilio de Efeso (año 431) proclamó que María era la «Theotokos» (madre de Dios). Expresa una verdad innegable, pero la fórmula no está exenta de peligros. Antaño, cuando no había muerto todavía el culto a las diosas progenitoras (Cibeles de Frigia, Isis de Egipto, Deméter de Eleuxis...), hubo Padres que evitaron esa fórmula —aun estando perfectamente de acuerdo con la idea que quería expresar— por temor a una falsa inteligencia. Es verdad que tanto el término griego (*Theotókos*) como el término latino (*Deípara*) usados por la Iglesia antigua tenían una gran precisión teológica de la que carece nuestra fórmula «Madre de Dios». Significaban literalmente que *María dio a luz al que era Dios*, y no suscitaban en absoluto la idea

de que María, en cuanto madre, pudiera haber «producido a Dios».

Una vez aclarado ese posible malentendido, la teología guardó silencio ante el misterio y los Santos Padres utilizaron más bien el lenguaje de la poesía:

«Cuando contempla este divino niño, vencida —imagine— por el amor y por el temor, ella hablaría así consigo misma: ¿Qué nombre puedo dar a mi hijo que le venga bien? ¿hombre? Pero tu concepción es divina... ¿Dios? Pero por la encarnación has asumido lo humano... ¿Qué haré por ti? ¿Te alimentaré con leche o te celebraré como a un Dios? ¿Cuidaré de ti como una madre o te adoraré como una esclava? ¿Te abrazaré como a un hijo o te rogaré como a un Dios? ¿Te ofreceré leche o te llevaré perfumes?»¹³

Por su similitud no resisto la tentación de reproducir un fragmento de una pieza escénica inédita que Jean-Paul Sartre escribió durante la segunda guerra mundial para sus compañeros de cautiverio creyentes:

«La Virgen está pálida y mira al niño. Lo que yo habría querido pintar sobre su cara es una maravillosa ansiedad que nada más ha aparecido una vez sobre una figura humana. Porque Cristo es su niño, la carne y el fruto de sus entrañas. Ella le ha llevado nueve meses, y le dará el pecho, y su leche se convertirá en sangre de Dios. Y por un momento la tentación es tan fuerte que se olvida de que él es Dios. Le aprieta entre sus brazos y le dice: «Mi pequeño». Pero en otros momentos se corta y piensa: «Dios está ahí», y ella es presa de un religioso temor ante ese Dios mudo, ante ese niño aterrador. Porque todas las madres se sienten a ratos detenidas ante ese trozo rebelde de su carne que es su hijo, y se sienten desterradas ante esa nueva vida que se ha hecho con su vida y que

13. BASILIO DE SELEUCIA, *Homilía sobre la Theotókos*, 5 (PG 85, 448 AB).

12. PABLO VI, *Marialis Cultus*, 37.

tiene pensamientos extraños. Pero ningún niño ha sido más cruel y rápidamente arrancado a su madre que éste, porque es Dios y sobrepasa con creces lo que ella pueda imaginar.

Pero yo pienso que hay también otros momentos, rápidos y escurridizos, en los que ella siente a la vez que Cristo es su hijo, su pequeño, y que es Dios. Ella le mira y piensa: «Este Dios es mi hijo. Esta carne divina es mi carne. Ha sido hecho por mí; tiene mis ojos y el trazo de su boca es como el de la mía; se me parece. ¡Es Dios y se me parece!»

Y a ninguna mujer le ha cabido la suerte de tener a su Dios para ella sola; un Dios tan pequeño que se le puede tomar en brazos y cubrir de besos, un Dios tan cálido que sonrío y respira, un Dios que se puede tocar y que ríe. Y es en uno de esos momentos cuando yo pintaría a María si supiera pintar...»¹⁴

Pero también hay un peligro en dejarse llevar demasiado por el sentimiento, y el teólogo debe estar sobreaviso para impedir que la mariología degenera en «una escolástica del corazón»¹⁵. Me parece erróneo, por ejemplo, sacar la conclusión de que Dios tiene que obedecer a María (la «omnipotencia suplicante»). Por mucho que queramos conceder al entusiasmo del predicador, son inaceptables las siguientes palabras:

«Como en este mundo un buen hijo respeta la autoridad de su madre, de suerte que ésta más bien manda que ruega, así Cristo, que un día sin duda le estuvo sujeto, nada puede negar a su madre (...) A ella le está bien no rogar, sino mandar»¹⁶.

14. SARTRE, Jean Paul, *Bariona* (pieza escénica inédita). Cit. por LAURENTIN, René, *Court Traité sur la Vierge Marie*, Lethieulx, Paris, 5.ª ed., 1968, p. 136.

15. La expresión es de LAURENTIN, René, *María en la fe cristiana*; en LAURET y REFOULE (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid, t. 3, 1985, p. 433.

16. GUIBERTO de NOGENT, *De laude S. Mariae*, 14 (PL 156, 577 A).

Es verdad que María fue elegida por Dios para ser la madre de Cristo, pero ella seguirá siendo siempre una creatura ante su Creador. Pedro de Celle (+ 1183) recordó oportunamente que es la esclava del Señor¹⁷.

Igualmente inaceptable es oponer la compasión de madre que tiene María a la justicia de Dios, proyectando sobre ambos los estereotipos femeninos y masculinos de nuestra sociedad. Uno se sorprende al leer frases como las siguientes:

«A nadie hallamos que, por sus merecimientos, tenga más poder para aplacar la ira del Juez que a ti, que mereciste ser madre del Redentor y del Juez»¹⁸.

«Aquel que es culpable contra el Dios justo, que se refugie junto a la dulce Madre del Dios de misericordia»¹⁹.

«Ella no deja que su Hijo hiera a los pecadores; pues, antes de María, no hubo nadie que se hubiera atrevido a contener al Señor». Ella es «la mejor aplacadora de su cólera»²⁰.

Y en las apariciones de La Salette (1846) la Virgen aparecía deteniendo el brazo de su Hijo que quería castigar a los hombres, con lo cual los devotos de semejante imagen, en vez de buscar protección *en* Dios, buscan protección *contra* Dios. Han sido tantas las desviaciones que el mismo Pablo VI se vio obligado a llamar la atención:

«Algunos sostienen —dijo el Papa Montini—, con ingenua mentalidad, que la Virgen es más misericordiosa que el Señor; con juicio infantil se llega a sostener que el Señor es más severo que la Ley y necesitamos recurrir

17. PEDRO de CELLE, *Epístola* 173 (PL 202, 631 B).

18. AMBROSIO AUTPERTO, *Sermo in Assumptione* 11 (PL 39, 2.134).

19. ANSELMO de CANTERBURY, *Oración* núm. 6 (*Obras completas de San Anselmo*, t. 2, BAC, Madrid, 1953, p. 311).

20. CONRADO de SAJONIA, *Speculum beatae Mariae virginis*, 7 y 11 (*Bibliotheca Franciscana Ascetica medii aevi* II, Quaracchi, 1904, pp. 105 y 155).

a la Virgen ya que, de otro modo, el Señor nos castigaría. Cierto: A la Virgen le ha sido encomendado el preclaro oficio de intercesora, pero la fuente de toda bondad es el Señor»²¹.

Así, pues, si María es misericordiosa, Dios mucho más porque es la fuente de la misericordia de María. De hecho, ella misma corrigió anticipadamente a esos «devotos indiscretos» cuando, a la alabanza que le dirigió su prima Isabel (Lc 1, 42-45), respondió que a Dios, y sólo a El, es debida toda gloria. Tal fue el tema del Magnificat (Lc 1, 46-55). (Existe, de hecho, un libro publicado en 1673 con el título «Advertencias saludables de la bienaventurada Virgen María a sus devotos indiscretos», que fue escrito por un católico a quien escandalizaban los excesos de su tiempo, y no por un protestante o un jansenista como se había supuesto²²).

Concepción inmaculada

El día 8 de diciembre de 1854 Pío IX definió ser doctrina revelada que María estuvo exenta del pecado original porque fue justificada por Dios desde el instante mismo de su concepción²³.

Hasta finales del siglo XIII todos los teólogos importantes (Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.) se opusieron a la idea de que María pudiera haber estado exenta del pecado original porque les parecía que en tal caso no habría necesitado redención. Aunque la afirmación de la concepción inmaculada «parece convenir a la dignidad de la Virgen —decía Sto. Tomás de Aquino— menoscaba en cierto modo la dignidad de Cristo», que es el salvador de todos los hombres sin excepción²⁴.

21. PABLO VI, *Alocución* el 15 de agosto de 1964 en Castelgandolfo: L'Osservatore Romano 17-18 de agosto de 1964.

22. Cfr. HOFFER, P., *La dévotion mariale au déclin du XVII^e siècle: autour des «Avis salutaires»*, Paris, 1938.

23. DS 2.803 = D 1.641.

24. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 3, q. 27, a. 3 (BAC, t. 12, Madrid, 1955, p. 29).

Fue Duns Scoto (+ 1308) quien, desarrollando una intuición de su maestro Guillermo de Ware, resolvió la dificultad al sugerir que la exención del pecado en María fue precisamente un fruto anticipado de la redención. Impedir que alguien contraiga una enfermedad es mejor aún que curarle de ella, y en ambos casos debe su salud al médico²⁵.

Pero cabe preguntarse: Dado que el bautismo es el momento en que quienes nacimos sometidos al pecado original recibimos la justificación de Dios, ¿fue realmente tan grande la ventaja de María sobre el resto de los cristianos? ¿Quién de nosotros ha lamentado alguna vez seriamente haber sido bautizado unos días antes o después?

Desde luego, si todo se redujera a una «disputa por unos momentos», como la llama Rahner²⁶, no merecería la pena celebrar el privilegio de María con tanta solemnidad y regocijo. Pero es que hay algo más. Aunque el bautismo elimina el pecado original, persisten todavía en los bautizados las «reliquiae peccati»; esa división interior de la que todos tenemos experiencia. María, sin embargo, habiendo estado exenta del pecado original, es «la no dividida». Sólo en ella podía darse lo mismo una total receptividad hacia Dios que un rechazo radical.

Esto era muy importante para realizar su misión. Como dijeron los padres conciliares, «enriquecida desde el primer instante de su concepción con el resplandor de una santidad enteramente singular, María pudo abrazar de todo corazón y sin entorpecimiento de pecado alguno la voluntad salvífica de Dios»²⁷. Creo que, tanto si nos referimos a la inmaculada concepción como a cualquier otra cualidad de María, no deberíamos hablar de «privilegios». Esa palabra hace pensar que María recibió de Dios una serie de ventajas para sí misma, para su gloria, cuando en realidad *Dios le concedió aquello que necesitaba para realizar mejor su vocación*.

25. DUNS SCOTO, Juan, *Theologiae Marianae Elementa* (ed. C. BALIC), Sibenici, 1933, p. 192.

26. RAHNER, Karl, *El dogma de la Inmaculada Concepción de María y nuestra piedad* (*Escritos de Teología*, t. 3, Taurus, Madrid, 3.^a ed., 1968, p. 154).

27. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 56.

Asunción

El 1 de noviembre de 1950 Pío XII definió ser doctrina revelada que María, «una vez cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial»²⁸.

Ya en época temprana surgieron varios relatos apócrifos que describían la asunción de María al cielo. Algunos eran especialmente fantásticos, como éste que se puso bajo el nombre de San Juan Evangelista, aunque en realidad es de finales del siglo V: «Un ángel se le aparece a María, le trae una palma y le anuncia su muerte. Ella convoca a sus amigos y les da la noticia (...) Camino del sepulcro, la comitiva fúnebre es atacada por los judíos; pero al sacerdote que quiere tocar el ataúd se le cortan maravillosamente las manos y los que le acompañan quedan ciegos. Por estos milagros se convierten y son curados. Luego los apóstoles depositan el cuerpo de María en el sepulcro; tres días más tarde viene Jesús de nuevo, los ángeles llevan el cuerpo al paraíso y lo ponen bajo el árbol de la vida, donde se une otra vez con su alma»²⁹.

San Juan Damasceno nos ha transmitido una leyenda, mucho más mesurada, según la cual los apóstoles abrieron la tumba de María al tercer día de su muerte y encontraron sólo los sudarios³⁰.

Conviene aclarar, sin embargo, que la fe de la Iglesia no se apoya en ninguna de esas leyendas; es más, no debe apoyarse en ellas porque la asunción no fue un acontecimiento más de la vida de María que pudiera haber sido presenciado por algún cronista. Decir que fue «asunta a la gloria celestial» equivale a decir que fue *asumida*, tomada por Dios; y esto, obviamente, ocurre *más allá de la historia*. Quien sepa que el «cielo» de la fe no es el cielo de los astronautas, no caerá en la ingenuidad de imaginar un desplazamiento por los aires.

28. DS 3.903 = D 2.333.

29. La versión griega y latina fueron publicadas por A. WENGER, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*: Archives de l'Oriente chrétien 5 (Paris 1955).

30. JUAN DAMASCENO, *Homilia III in dormitio*: PG 96, 757 BC.

Así, pues, la Iglesia no supo de la asunción de María por el testimonio de la historia, sino por el testimonio de la fe. Jesús, al resucitar de entre los muertos, fue a «preparar un lugar» (Jn 14, 2) a quienes «mueren en Cristo» (1 Tes 4, 14). Entre ellos María —modelo del discipulado cristiano— ocupaba necesariamente el primer lugar.

Un día disfrutaremos nosotros también de esa dicha. Es significativo el hecho de que, para definir el dogma de la asunción, Pío XII no eligiera un 15 de agosto sino un 1 de noviembre (fiesta de todos los santos). Debemos dar por buena la intuición de los artistas que representaron siempre a María asunta a la gloria rodeada de un gran cortejo formado por los mártires y santos en general.

La asunción de María al lado del Padre nos dice que hay realidades que ya han sucedido; que no sólo han llegado a Cristo, sino también a nosotros, simples seres humanos. Podemos, pues, tener confianza. El «futuro» no es ninguna utopía. Se ha hecho ya presente en Jesús y en María.